

NUMEN

Revista de estudos e pesquisa em religião

Dossiê

Religião e violências em
sociedades em conflito

2024.2

v. 27, n. 2, jul./dez. 2024, p. 01-348.

Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da UFJF

ISSN 2236-6296



ISSN 2236-6296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 27, n. 2, jul./dez. 2024



Numen	Juiz de Fora	v. 27	n. 2	p. 01-348	jul./dez.	2024
-------	--------------	-------	------	-----------	-----------	------

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: ppgir.ich@ufjf.edu.br - www.ufjf.br/ppgir



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITORA
Girlene Alves da Silva

VICE-REITOR
Telmo Mota Ronzani

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
v. 27, n. 2 (jul./dez. 2024)
Juiz de Fora: PPCIR/UFJF
348 p.
Semestral
ISSN: 2236-6296

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Atla
Diadorim
Ebsco
Emerging Sources Citation (Web of Science)
Google Acadêmico
Journals for Free
Latindex
LivRe
Periódicos Capes
Redib
Sumários.org

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

Reitora: Girlene Alves da Silva
Vice-Reitor: Telmo Mota Ronzani
Pró-Reitora de Pós-graduação e Pesquisa: Priscila de Faria Pinto
Pró-Reitora de Cultura: Marcus Medeiros

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Fernando Perlatto
Chefe do Departamento de Ciência da Religião: Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões
Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião: André Sidnei Musskopf

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

Edson Fernando de Almeida

Coeditores

Frederico Pieper
Felipe de Queiroz Souto

Conselho de Redação

Dilip Loundo
Faustino Luiz C. Teixeira
Frederico Pieper
Humberto Araujo Quaglio de Souza
Jimmy Sudário Cabral

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)
Ary Pedro Oro (UFRGS)
Beatriz Domingues (UFJF)
Carlos A. Steil (UFRGS)
Clodovis Boff (ISER-Assessoria)
Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris)
Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)
Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)
Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)
Ivo Lesbaupin (UFRJ)
Leila Amaral Luz (UFJF)
Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)
Marcelo Ayres Camurça (UFJF)
Martin N. Dreher (UNISINOS)
Otávio Velho (Museu Nacional)
Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)
Riolando Azzi (UFRJ)
Regina Novaes (UFRJ)
Walter Altmann (EST)
Wanda Deifelt (EST)

Revisão e Editoração

Felipe de Queiroz Souto
Frederico Pieper
Jungley de Oliveira Torres Neto

SUMÁRIO

Editorial 7-8

Dossiê: Religião e violência em sociedades em conflito

Editorial do Dossiê

Religião e violência em sociedades em conflito 9-10

Presença de umbandistas no espaço público da cidade de Campos dos Goytacazes:
racismo religioso ou intolerância religiosa?

Paulo Henrique Prado Silva

11-32

Bicha-Malandro.
O devir macumbeiro na circularidade ontológica de Madame Satã

Eduardo Bonine

33-44

Más allá de la laicidad uruguaya:
Las intervenciones neopentecostales sobre el consumo
problemático de drogas y la violencia basada en género

Magdalena Milsev Santana

45-66

Homeschooling: política pública, estratégia de domínio religioso-político
e desmonte da educação brasileira

Andréa Silveira de Souza

67-86

Reinventing Sodom: Religion, Violence and the Ab/use of Religious Symbols

André Sidnei Musskopf

87-106

A violência entre o capitalismo de vigilância e a guerra híbrida.
Uma reflexão teológica sobre a conflitualidade no cotidiano brasileiro

André Luiz Boccato de Almeida

107-123

“Charlatanismo religioso”: da cura abstrata ao delito concreto

Marcos Scarpioni

124-145

Catolicismo e golpe de 1964 no sertão mineiro:
trajetória da arquidiocese de Montes Claros

Wellington Teodoro da Silva

146-162

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023
Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

Yves Bernardo Roger Solis Nicot

María Fernanda Alcalá Durand

163-189

Temática Livre

O giro epistemológico do Ensino Religioso:
da confessionalidade à Ciência da Religião Aplicada

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

190-218

A problemática da Ciência da Religião:
um trajeto teórico a partir de Joachim Wach

Mailson Fernandes Cabral de Souza

219-243

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir
de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

Rita Suriani Lamas

244-259

“Tu também és um Mucker!” “Esqueceram seu próprio nome”?

Sidnei Vilmar Noé

260-286

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

Renato Kirchner

Cássia Sales Kirchner

287-308

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3):
A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1- 13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

Matheus Carmo

309-341

Resenha

A fé e o fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI

de *Bruno Paes Manso*

Gerson Leite de Moraes

342-346

Nominata dos pareceristas de 2024

EDITORIAL

Com grande satisfação, apresentamos este novo número de *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Durante o período de afastamento do Prof. Edson Fernando de Almeida para a realização de seu pós-doutorado na Itália, tive o privilégio de reassumir a editoria deste periódico. O número que ora se apresenta está organizado em duas partes principais: um Dossiê temático e uma seção de artigos de temática geral.

O Dossiê, intitulado **Religião e violência em sociedades em conflito**, foi coordenado pelos professores Paulo Barrera (UFJF), Marcos Carbonelli (CONICET – Argentina), Maxwell Fajardo (UFJF) e César Teixeira (UVV). Essa temática não apenas reflete a complexidade e as múltiplas formas de manifestação da relação entre religião e violência, mas também contribui para ampliar as discussões críticas nesse campo, tão urgente em nossa contemporaneidade. Os artigos do dossiê estão apresentados em editorial à parte que vem em seguida.

Na seção de temática geral, reunimos artigos que abordam questões diversas, mas igualmente relevantes para o estudo da religião, destacando-se pela riqueza de suas abordagens teóricas e empíricas.

O número conta com dois artigos especificamente sobre ciência da religião. **O giro epistemológico do Ensino Religioso: da confessionalidade à Ciência da Religião Aplicada**, de Marco Túlio Procópio, revisita a história do Ensino Religioso no Brasil, destacando seu processo de desconfessionalização desde a década de 1970 até a consolidação da Ciência da Religião como uma ferramenta aplicada na formação cidadã. A discussão sublinha os momentos cruciais desse percurso e destaca a relevância do Ensino Religioso enquanto campo que alia teoria e prática educativa, rompendo com o legado colonial e promovendo uma compreensão pluralista das religiões.

A problemática da Ciência da Religião: um trajeto teórico a partir de Joachim Wach, de Mailson Fernandes Cabral de Souza, por sua vez, oferece uma leitura profunda sobre a contribuição de Joachim Wach para a Ciência da Religião, explorando as continuidades e descontinuidades de sua reflexão ao longo das décadas. A partir de um rigoroso exame teórico, o artigo ilumina os desafios e impasses enfrentados pelo estudo comparado das religiões na primeira metade do século XX, promovendo um debate essencial para a compreensão da disciplina em contexto histórico e epistemológico.

O número recebeu também a contribuição do artigo de Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões e Rita Suriani Lamas, intitulado **É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa**. Este artigo conduz uma reflexão instigante sobre a religiosidade indígena e sua relação com o meio ambiente, utilizando como base a narrativa xamânica presente em *A queda do céu*, de Davi Kopenawa. A partir da cosmopolítica, o texto desafia as noções ocidentais de ambiente e natureza, propondo uma crítica transformadora à forma de habitar o mundo e ao conhecimento ocidental.

Em **“Tu também és um Mucker!” – “Esqueceram seu próprio nome?”**, Sidnei Noé nos convida a revisitar o trágico episódio dos Mucker no Brasil, destacando como as profundas tensões entre radicalidade espiritual e poderes instituídos desencadearam violência e perseguição. O autor traça paralelos entre o contexto europeu e brasileiro, revelando como a história, o mito e a cosmologia se entrelaçam nesse fenômeno singular.

Renato Kirchner e Cássia Kirchner em **As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré** exploram o legado da priorisa cisterciense Beatriz de Nazaré, destacando sua contribuição para a mística medieval através do tratado *Sete maneiras de amor sagrado*. O texto apresenta a experiência da autora no amor divino, marcada pela mística negativa, e propõe uma leitura interpretativa de sua obra, que enfatiza o amor como processo de desenvolvimento espiritual e encontro com Deus. Além disso, o artigo situa a autora no contexto de sua época, evidenciando a atualidade de sua reflexão sobre o amor sagrado.

Por fim, no extenso artigo **“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC**, Matheus do Carmo analisa o episódio bíblico da unção de Jeú por um jovem profeta comissionado por Eliseu, explorando sua função como narrativa legitimadora das ações do rei e da dinastia Nimshida. Por meio de uma abordagem histórica e literária, o texto propõe que o relato foi elaborado como uma ferramenta propagandística durante o reinado de Jeroboão II, exaltando Jeú como fundador da dinastia e fortalecendo a legitimidade da casa dinástica de Jeroboão II em Israel.

Os artigos reunidos neste número representam contribuições significativas para o campo da Ciência da Religião e reforçam a importância de abordagens interdisciplinares e críticas no estudo dos fenômenos religiosos. Para tornar esse número possível, contamos a inestimável ajuda dos discentes Felipe de Queiroz Souto e Jungley de Oliveira Torres Neto. Fica registrado nosso agradecimento a eles.

É nosso desejo que estas reflexões inspirem novos debates e pesquisas, promovendo um diálogo fecundo entre os leitores e os temas aqui tratados.

Boa leitura!

Prof. Dr. Frederico Pieper
Editor da Revista

Felipe de Queiroz Souto
Editor assistente

EDITORIAL DO DOSSIÊ

A violência é um tema regularmente presente nas análises sobre as dinâmicas sociais na América Latina. O presente dossiê convocou de maneira ampla estudos que abordassem formas de relação das religiões com múltiplas violências. Os agenciamentos religiosos, em função de seu enraizamento territorial e de sua vocação pública, atravessam e são atravessados por diferentes situações de violência. Sua ação nesses contextos é complexa, já que podem ser tanto fontes de conflito, produtoras de memória e legitimações, quanto construtoras de instâncias de paz, fábricas de esquemas interpretativos ou simplesmente criadoras de marcos de certeza e ordem em ambientes de vulnerabilidade.

Os artigos deste dossiê abordam a complexidade da temática da violência e seus atravessamentos com a dinâmica religiosa. Por essa razão, os textos que o compõem abordam o tema a partir de diferentes instâncias e sentidos. Dentre os assuntos que emergem dessa discussão, e que são tratados no dossiê, aparecem: racismo, consumo de drogas, violência de gênero, violência jurídico-institucional, charlatanismo, perseguição religiosa, entre outros. Além do território brasileiro, há análises que se dedicam ao contexto uruguaio e mexicano. Quanto às tradições religiosas, os estudos abordam a umbanda, o candomblé, bem como o catolicismo e o mundo evangélico de uma forma geral.

No texto de abertura, **Presença de umbandistas no espaço público da cidade de Campos dos Goytacazes: racismo religioso ou intolerância religiosa?**, Paulo Henrique Silva trata da temática do racismo religioso sobre grupos umbandistas, focando sobretudo no modo como a discriminação mascara-se sob a forma de crítica social ou cultural. O artigo apresenta os resultados de uma pesquisa de campo que conta com a realização de entrevistas com dez líderes religiosos umbandistas da cidade de Campos dos Goytacazes, estado do Rio de Janeiro.

Em **Bicha-Malandro. O devir macumbeiro na circularidade ontológica de Madame Satã**, Eduardo Bonine trabalha com o conceito de “epistemologia do terreiro”, por meio do qual reflete sobre aspectos da sociabilidade no Brasil. Para tanto, se debruça sobre a biografia de João Francisco dos Santos, o Madame Satã, a partir da produção de dois trabalhos: o livro *As múltiplas faces de Madame Satã* e o enredo da escola de samba Lins Imperial *Resistir para existir*, construindo a reflexão a partir de experiências relativas à vida na prisão e nos lugares da pobreza urbana.

O artigo **Más allá de la laicidad uruguaya: Las intervenciones neopentecostales sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género** de Magdalena Milsev desloca nosso olhar para o contexto uruguaio, ao analisar as estratégias de uma ONG neopentecostal para lidar com o consumo problemático de drogas entre mulheres em Montevideu. Aspectos como a criação de redes de apoio comunitárias e de estruturas em torno da perspectiva teológica da guerra espiritual são expressas em práticas como a regulação da conduta sexual e abstinência do consumo de drogas. Há espaço ainda para a discussão sobre a violência baseada em gênero e para o modo como redes neopentecostais se fortalecem no contexto da tradição laica uruguaia.

O texto de Andréa Silveira de Souza, intitulado **Homeschooling: política pública, estratégia de domínio religiosopolítico e desmonte da educação brasileira**, estuda os desdobramentos do Projeto de Lei da regulamentação do *Homeschooling* no Brasil, atualmente em análise na Comissão de Educação do Senado Federal, dando destaque ao modo como a proposta ancora-se em uma concepção religiosa específica vinculada a determinado projeto de poder político, abrindo espaço assim para ações de violência simbólica.

No artigo de André Musskopf, **Reinventing Sodom: Religion, Violence and the Ab/use of Religious Symbols**, temos uma discussão sobre o modo como a narrativa bíblica da destruição da cidade de Sodoma transformou-se em símbolo religioso de referência nos discursos de violência contra o “homossexualismo”. Para a reflexão sobre o tema, o autor percorre o processo de invenção deste símbolo religioso, explorando diferentes possibilidades interpretativas do relato, propondo assim a “reinvenção de Sodoma”.

André Luiz Boccato de Almeida, por sua vez, apresenta no artigo **A violência entre o capitalismo de vigilância e a guerra híbrida. Uma reflexão teológica sobre a conflitualidade no cotidiano brasileiro** uma discussão sobre a forma como a violência é expressa no chamado “capitalismo de vigilância”, sobretudo por meio das ferramentas da guerra híbrida, que procuram o acesso à consciência e às subjetividades humanas. Para lidar com este debate, o autor analisa a violência expressa no cotidiano sob a perspectiva teológica, tomando a experiência como referência de reflexão.

O charlatanismo religioso é o tema do artigo de Marcos Scarpione no artigo **“Charlatanismo religioso”: da cura abstrata ao delito concreto**. Nele o autor analisa como um projeto de lei em discussão no Brasil, que propõe uma diferenciação entre o charlatanismo religioso e o charlatanismo já especificado no Código Penal, trazendo à tona tensões entre o poder legislativo e o poder religioso. O texto propõe o debate sobre a linha tênue entre a criminalização de atos ilícitos em instituições religiosas e a interferência na liberdade de culto via normatização de atividades religiosas pelo poder do Estado.

No artigo **Catolicismo e golpe de 1964 no sertão mineiro: trajetória da arquidiocese de Montes Claros**, Wellington Teodoro da Silva temos um trabalho de análise documental sobre a atuação da arquidiocese de Montes Claros, no sertão de Minas Gerais, no período que antecedeu ao golpe militar brasileiro de 1964. Por meio da análise de jornais, é indicada a posição favorável da arquidiocese às reformas de base do Governo Goulart, mesmo que isso exigisse a reforma da Constituição. Dessa forma, o texto apresenta importantes elementos para a discussão da heterogênea dinâmica interna do catolicismo nos eventos que antecederam ao golpe.

No último artigo, **Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023 100. Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?**, Yves Nicot e María Durand oferecem uma discussão sobre a onda de assassinatos de padres católicos no México nos últimos trinta anos, trabalhando sob a hipótese de que os religiosos representam naquele contexto uma ameaça às organizações criminosas, sobretudo em áreas onde vários grupos do crime organizado competem pelo controle político e econômico da região. Para tanto, foram analisados dados de reportagens sobre o assunto com o intuito de descobrir se há correlação entre o assassinato de religiosos e de outros homicídios.

Por fim, o dossiê também apresenta a resenha de Moraes do livro *“A Fé e o Fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI”* de Bruno Paes Manso recentemente publicado, cuja temática articula-se ao tema do dossiê.

Boa leitura!

Prof. Dr. Paulo Barrera (UFJF)
Prof. Dr. Marcos Carbonelli (CONICET – Argentina)
Prof. Dr. Maxwell Fajardo (UFJF)
Prof. Dr. César Teixeira (UVV)

Presença de umbandistas no espaço público da cidade de Campos dos Goytacazes: racismo religioso ou intolerância religiosa?

The presence of umbandistas in the public space of the city of Campos dos Goytacazes: religious racism or religious intolerance?

Paulo Henrique Prado Silva¹

RESUMO

Este artigo examina o fenômeno do racismo religioso em espaços públicos, com foco específico em Campos dos Goytacazes–RJ. Utilizando de entrevistas semiestruturadas com dez lideranças umbandistas, buscou-se compreender como as práticas umbandistas se colocam em contextos de suas presenças religiosas no espaço público. A pesquisa revela que o espaço público é frequentemente palco de conflitos enraizados em diferenças religiosas, onde manifestações de discriminação são frequentemente disfarçadas de críticas culturais ou sociais. Análises detalhadas de casos específicos destacam como símbolos religiosos são usados para marcar território simbólico e reforçar hierarquias sociais. Por fim, o artigo argumenta que uma abordagem mais holística e inclusiva é necessária para mitigar o racismo religioso.

Palavras-chave: Umbandas; Espaços públicos; Racismo religioso; Campos dos Goytacazes.

ABSTRACT

This article examines the phenomenon of religious racism in public spaces, with a specific focus on Campos dos Goytacazes–RJ. Using semi-structured interviews with ten Umbanda leaders, the study seeks to understand how Umbanda practices are positioned within the context of their religious presence in public spaces. The research reveals that public spaces are often the stage for conflicts rooted in religious differences, where acts of discrimination are frequently disguised as cultural or social criticism. Detailed analyses of specific cases highlight how religious symbols are used to mark symbolic territory and reinforce social hierarchies. Finally, the article argues that a more holistic and inclusive approach is necessary to mitigate religious racism.

Keywords: Umbanda; Public spaces; Religious racism; Campos dos Goytacazes.

Introdução

As Umbandas, sendo uma religiosidade que carrega saberes afro-diaspóricos e indígenas, apresentam práticas religiosas como oferendas aos Orixás, às entidades e às encantadas em alguns dos seus rituais, seja em forma de agradecimento ou pedido. Essas oferendas, dependendo da intenção, são colocadas em espaços públicos como encruzilhadas, cemitérios, cachoeiras, praias, cavernas, entre outros. Além disso, suas giras também podem ocorrer nesses locais, essenciais para rituais de iniciação, encerramento de atividades anuais e festividades (Pinto, 2019).

¹Doutorando em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, UENF. E-mail: pradopaulo@gmail.com

Alguns espaços públicos são cruciais para diversos rituais umbandistas, pois a cosmologia da Umbanda está diretamente associada a eles, sendo considerados pontos de força e contato com as divindades cultuadas. Elementos naturais, como cachoeiras, são vistos não apenas como morada dos Orixás, mas como suas manifestações, nesse caso, sendo a própria Oxum (Simas, 2022). Essas cosmovisões variam entre as Umbandas, influenciadas pela cultura, ancestralidade e territorialidade de cada grupo.

Entendendo que oferendas e rituais podem ocorrer nesses locais e serem considerados manifestações dos próprios Orixás, evidencia-se o caráter híbrido e singular dos espaços públicos, que se transformam em vários "mundos" conforme as interações das pessoas. Esses espaços são pontos de encontro e mistura de diversas identidades (Sierra; Mesquita, 2009).

Além disso, esses espaços são locais de resistência contra as regras impostas, enraizando-se através da "espoliação, apropriação, intrigas ou acordos parciais realizados sobre 'cacos' do direito da autoadministração dos grupos sociais e dos espaços de vizinhança" (Sierra; Mesquita, 2009, p. 03). Neles, podemos observar como os modos de inserção social se entrelaçam com os meios de socialização. Isaac Joseph concebe os espaços públicos como espaços de direito, cerimônias cívicas e entrecruzamentos de lógicas profissionais e de paisagem sensível (Sierra; Mesquita, 2009).

Considerando tais aspectos, este trabalho lança um olhar sobre as comunidades tradicionais de terreiro, especificamente as Umbandas em Campos dos Goytacazes, visando conhecer as vivências das umbandistas nos espaços públicos da cidade. Este território apresenta uma dinâmica bélica contra os povos de terreiro, com quatorze Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTT) fechadas por facções criminosas entre 2017 e 2020, e duas lideranças de terreiro assassinadas (Silva, 2024).

Diante dessa realidade, buscamos compreender as relações entre as umbandistas e as práticas religiosas nos espaços públicos de Campos dos Goytacazes, investigando os modos operandi e as reverberações de ataques religiosos. Utilizamos entrevistas semiestruturadas com 10 lideranças locais de terreiros de Umbandas e análise de conteúdo como ferramenta investigativa. Nosso objetivo é entender como o racismo religioso contemporâneo impacta os modos de ser e estar no mundo das umbandistas campistas.

1. Modernidade: o véu da colonialidade

Antes de adentrarmos nos mundos umbandistas, é importante compreendermos como as ações de discriminação, perseguição, silenciamento e aniquilamento contra as CTTs emergem, retornando ao processo de colonização portuguesa. Este pode ser compreendido como uma estrutura de dominação/exploração, na qual os recursos de trabalho e produção de um povo, assim como a estrutura política, são dominados por outra de identidade diferente da sua. Além disso, as jurisdições centrais daquele território se encontrariam em outras localidades, como foi o caso do Brasil, cujas sedes se localizavam em Portugal (Quijano, 2013).

Esse processo instaura uma relação de desprezo, trabalho forçado, desconfiança, violação, culturas e religiosidades obrigatórias, intimidação e roubo entre colonizador e colonizado. O que acaba promovendo a desumanização e a animalização de povos racializados. Nesse sentido, a colonização seria igual à coisificação (Césaire, 2020).

Durante esse período de invasão de diversas terras em Abya Yala, o projeto de expansão do cristianismo foi utilizado por Espanha e Portugal como uma das justificativas para defender a invasão de outros territórios. Ou seja, a utiliza-se como premissa para assassinar, saquear, conquistar e destruir as culturas pré-hispânicas existentes no território que foi nomeado como “América Latina”. Os povos originários desse território apresentavam riquíssima gama de conhecimentos, tradições, tecnologias, arquitetura, arte religiosa, entre outras manifestações culturais particulares. Esses elementos mantinham vivos conhecimentos acerca de suas histórias, de astronomias e de práticas medicinais. Porém, em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo e da Ganância, essas culturas foram perseguidas e muitas foram aniquiladas. Em 130 anos de colonização, 95% da população originária de Abya Yala já havia sido morta (Iberê, 2015).

Esse fator fomentou o surgimento da Inquisição, mediante a qual se buscava a hegemonia e o domínio da fé cristã. Assim, ela serviu como elemento de manutenção e defesa desses ideais, não sendo algo específico ao mundo europeu, mas também em todo território sob o seu controle. Foi por meio dessa ideologia que pessoas foram assassinadas e torturadas, livros foram queimados, conhecimentos e religiosidades silenciadas (Iberê, 2015). Há um ponto cantado nas giras de Umbandas para Pomba-Giras que mantém viva essa memória de violência sofrida na Inquisição, a saber:

Foi condenada pela lei da Inquisição
Para ser queimada viva sexta-feira da paixão.
O padre rezava e o povo acompanhava
Quanto mais o fogo ardia
Ela dava gargalhada (Sangó, 2020).

Além das diversas etnias indígenas em Abya Yala, outros grupos étnicos sofreram com a colonização portuguesa. As etnias Iorubá e do tronco linguístico banto são algumas das que foram sequestradas e escravizadas em terras brasileiras por aproximadamente 400 anos. Em todo esse território, essas pessoas e coletivos construíram a economia da nação, mas foram excluídos da repartição dessas riquezas. Se, hoje, o Brasil se apresenta como tal, é devido ao processo colonialista que se apoiou na exploração daqueles corpos escravizados (Moura, 1992).

Os saberes dos diversos povos africanos presentes no Brasil contribuíram para desenvolver o ethos das culturas existentes neste território. A culinária, a religiosidade, a música e outras manifestações sociais, apresentavam traços culturais das diversas etnias que aqui se encontravam. Porém, essas práticas culturais eram consideradas inferiores, exóticas e primitivas, podendo ser praticadas apenas quando estivessem sob o comando daquelas que dominavam (Moura, 1992).

As religiões africanas são um exemplo dessa dinâmica, em que, ao mesmo tempo, são vistas como exóticas e perigosas. Esse posicionamento ocorria, primeiramente, devido à Igreja Católica ter o monopólio religioso no Brasil, colocando suas cosmovisões como únicas verdadeiras para explicar o sobrenatural. Em segundo lugar, aquela que tinha o monopólio da explicação dos fenômenos sobrenaturais também teria o poder para explicar os naturais (Moura, 1992). Por esse motivo, o catolicismo buscou adentrar e desarticular as cosmovisões das religiões africanas e indígenas através do sincretismo, almejando o desaparecimento dessas religiosidades no bojo de um catolicismo popular. Utilizaram a catequização pela coerção como método para buscar o monopólio religioso. A cristianização foi o caminho empregado para atuarem de maneira poderosa sobre o plano social e político (Moura, 1992).

Essas violências arquitetadas e executadas na colonização impeliram as pessoas negras a transformarem os padrões de suas culturas em resistência social, a exemplo de suas religiosidades. Estas nos mostram outros caminhos para nos relacionarmos conosco e com o que nos rodeia.

Distanciando-se do modelo branco europeu, abriram fissuras nas estruturas enraizadas na colonialidade ao apostarem na coletividade e na valorização de saberes e culturas afro-diaspóricas e indígenas, e cultuando outros modos de ser e estar no mundo. Por serem fundamentais à valorização e à manutenção das culturas negras e indígenas, as religiões continuam sendo inferiorizadas e demonizadas pela literatura (Moura, 1992).

Outro movimento que também ocorreu foi a folclorização dessas religiosidades, almejando a subalternização cultural dessas pessoas não brancas e suas descendentes. Assim, a dominação social e econômica andou de mãos dadas com a dominação cultural. Obrigando as pessoas negras e indígenas a formularem mecanismos de defesa contra essas violências, buscando, dessa forma, modos de resistir e reexistir frente aos ataques promovidos pela colônia (Moura, 1992).

2. Racismo religioso ou intolerância religiosa?

Diante das violências sofridas pelas religiosidades de tradições indígenas e afro-diaspóricas, surge uma questão importante a ser levantada: como podemos nomear as discriminações e os ataques sofridos pelas Comunidades Tradicionais de Terreiro? Qual termo é mais qualificado para representar essas ações? Afinal, é intolerância religiosa ou racismo religioso? Essas questões tornam-se relevantes ao adentrarmos no mundo da macumbaria, visto que não há um consenso sobre qual termo seria mais adequado para explicitar o teor das violências que ocorrem contra as CTTs.

Nas décadas de 1980 e 1990, o conceito mais utilizado era “guerra santa”, sendo empregado principalmente pelas mídias e pesquisadoras. Essa expressão foi utilizada com o intuito de descrever um conjunto de atitudes e ideologias discriminatórias contra crenças, rituais e práticas religiosas configuradas como não hegemônicas. Essas práticas poderiam ser classificadas como atitudes mentais e crimes de ódio que lesam a dignidade humana e sua liberdade, devido à falta de habilidade ou interesse em reconhecer e respeitar as crenças que diferem das suas (Nogueira, 2020). Contudo, a partir de pesquisas situadas nas Ciências Sociais entre 1997 e 2007, na temática afro-religiosa, começou-se a sugerir a utilização da expressão “intolerância religiosa” para qualificar as ações de violência e discriminação contra povos de terreiros. Esse conceito é apontado pelas pesquisadoras como o mais citado pelas CTTs para explicitar os ataques promovidos contra elas (Rodrigues; Nyack, 2023).

Apesar da utilização dessa expressão em maior escala na nossa sociedade, ela vem sendo questionada tanto por alguns povos de terreiro, quanto por pesquisadores nos últimos anos. Ana Paula Miranda (2021) pontua que essa discussão sobre o paradoxo da tolerância deve ser feita utilizando uma concepção pós-moderna de tolerância, que só funcionaria no momento em que a liberdade não é compreendida de maneira absoluta. A concepção de que os intolerantes não devem ser tolerados expressa o enaltecimento da liberdade de expressão, na qual sempre haverá limites estabelecidos por argumentos racionais e mantidos sob controle através das opiniões públicas. Para ela, esse paradoxo da intolerância,

(...)funciona como um instrumento de reconhecimento da diferença entre os sujeitos, a partir de intervenções político-institucionais sobre os limites da cidadania e os modos de seu exercício. Nesse sentido, a tolerância não pode ser tratada como um princípio abstrato, mas como um processo de interação social, que delimita fronteiras para modos violentos de expressão do racismo no campo religioso (Miranda, 2021, p. 21).

No que tange a “política de terreiros”, essas demarcações são construídas com base na incorporação de narrativas acerca da igualdade de direitos e representam os desejos frente à atuação do governo para acabar com as violências praticadas contra elas. Compreender a tolerância dessa forma, para Miranda, seria superar os referenciais da modernidade, contidos no liberalismo de Locke, o qual pontua que o poder político do Estado só deveria interferir no funcionamento dos rituais religiosos caso fossem prejudiciais aos direitos das pessoas e à organização da sociedade (Miranda, 2021).

Emília Mota (2017) destaca que tolerar propõe uma contínua tensão, em que, em um momento, pode avivar a elaborada imagem do respeito ou é possível decidir por apagamento. Há também algo que irá modular as formas como vão se relacionar, caminhando segundo os desejos. A tolerância sempre está relacionada com um “ar” de superioridade, possibilitando “tolerar” o diferente. Assim, o termo parece estar mascarado, em que, em um momento, quem está no poder apresenta uma “concessão” graciosa e unilateral para o dominado, mas sempre lembrando que poderia não o fazer. Nesse sentido, a ação de tolerar é uma indulgência.

Outro ponto levantado contra o termo intolerância religiosa é o fato de esconder o eixo central que sustenta a violência contra as CTTs, não nomeando os papéis do racismo estrutural, institucional e individual na propagação e manutenção das discriminações contra aquelas comunidades. Se uma das características do racismo brasileiro é a concepção de culturas superiores e inferiores, substituindo o conceito de raça, essas religiosidades são atravessadas por essa questão. Ao longo da história, os terreiros vêm sendo espaços de resistência e cultivo de culturas afro-diaspóricas e indígenas, mantendo vivos conhecimentos, filosofias, medicinas, arte, espiritualidades e modos de ser e estar no mundo que divergem da cultura branca europeia. Aspectos culturais constantemente atacados, silenciados, embranquecidos e apropriados pela branquitude. Assim, os ataques às CTTs atingem diversos aspectos culturais não brancos existentes nesses espaços, pois as mesmas não são apenas religiões. Com isso, as violências contra essas religiosidades atingem também toda uma cultura ali cultivada (Nogueira, 2020).

Diante desses aspectos carregados pela expressão intolerância religiosa, houve um movimento iniciado, primeiramente, por ativistas religiosos de matrizes africanas e indígenas para substituí-la por “racismo religioso”. Esse movimento também atingiu o meio universitário, tendo diversas pesquisas que discutem essa substituição de termos (Rodrigues; Nyack, 2023). Wanderson Flor Nascimento (2016) é um dos pesquisadores que defende a utilização do termo “racismo religioso”, pois, em sua perspectiva, o conceito de intolerância religiosa seria insuficiente para explicar o fenômeno de ataques e discriminações contra as CTTs. Ele identifica a colonialidade, a hierarquização de culturas e a violência como questões para compreender o crescimento dos casos de racismo religioso no Brasil. Ainda destaca que nesse movimento violento praticado contra os povos de terreiros muitas vezes são baseados em um salvacionismo por parte do que violenta, como se estivesse salvando a vítima das religiões que professam.

Por esses motivos, a expressão “racismo religioso” começa a ser utilizada para enfatizar o teor das discriminações contra os povos de terreiro. Ele emerge para pontuar os atravessamentos do racismo no campo religioso, no qual é utilizado para propagar violências. O racismo é o fundamento para a inferiorização e a demonização dessas religiosidades. Seria através dele que se conseguiria atacar o que é construído culturalmente por pessoas negras e indígenas, e são protegidos e cultivados dentro das CTTs (Rodrigues; Nyack, 2023).

Segundo o babalorixá e doutor em semiótica Sidnei Nogueira (2020), o racismo é o componente central das discriminações e violências praticadas contra as CTTs. Nogueira evidencia que as agressões não apresentam aspecto puramente religioso, mas também se voltam contra um

sistema civilizatório cheio de saberes, filosofias, valores, sistemas cosmológicos e modos de existir e ser negro africano e indígena ligados aos terreiros. Para ele, trata-se de um racismo cultural, cujo alvo já não é mais a pessoa em particular, mas de certa maneira o modo de existir, o que promoveria a incidência do racismo não apenas sobre indivíduos pretas praticantes dessas religiosidades, como também sobre a origem, as crenças, as práticas e rituais dessas religiões. Dessa forma, a expressão intolerância religiosa, provavelmente mais utilizada devido ao mito da democracia racial (Freyre, 2006) e da democracia religiosa (laicidade), reduziria a dimensão das discriminações e ataques contra as CTTs.

A grande questão que surge na utilização da expressão “racismo religioso” é o fato de existirem pessoas brancas que fazem parte das CTTs. O argumento levantado por algumas pessoas ligadas a religiões afro-diaspóricas e indígenas é que corpos brancos não sofrem racismo, sendo incoerente utilizar tal termo se não for em âmbito político. Como contra-argumento, é apontado por defensores da expressão “racismo religioso” que a identidade racial de quem sofreu as violências devido à sua religiosidade é um adendo, no qual deve ser compreendido que corpos negros sofrem uma discriminação maior por serem afro-religiosos em comparação com os corpos brancos. Para Ingrid Limeira (2018), o racismo religioso funciona por meio de um jogo simbólico no qual a vítima, apesar de ser branca, também se torna alvo, ou seja, a violência é direcionada para a sua religiosidade e tudo o que representa. Assim, caberia entender que todas as pessoas de religiões de matrizes afro-diaspóricas e indígenas são afetadas pela perseguição contra suas religiões, mas essas violências teriam modulações diferentes devido à sua identidade racial, sendo as pessoas pretas e indígenas as mais afetadas.

Considerando essas questões, Ozaias Rodrigues e Zwanga Nyack (2023) apontam três possibilidades de ocorrência do “racismo religioso”. A primeira estaria relacionada ao pertencimento religioso da vítima, a exemplo das pessoas brancas integrantes das CTTs. A segunda poderia ocorrer também devido ao pertencimento religioso, com o adendo para a identidade racial que pode intensificar o modo como a violência se operaria, a exemplo das pessoas negras e indígenas de terreiro. A terceira estaria relacionada com a discriminação contra pessoas que não fazem parte de religiões afro-diaspóricas e indígenas, porém também são atacadas por serem simpatizantes e dialogar com essas religiosidades. Os autores ainda destacam o seguinte:

(...) quando apontamos que indivíduos brancos sofrem com o racismo religioso, queremos evidenciar que eles só são passíveis de serem afetados por tal fenômeno devido a sua condição de iniciados na religião e por portar os elementos negro-africanos em lugares públicos, por exemplo. Afora isso, os interlocutores não reivindicam o conceito de racismo religioso, fazendo distinção entre brancos e negros, porque sabem que o que está sendo atacado é a religião, em primeiro lugar, enquanto modo de ser/estar no mundo (Rodrigues; Nyack, 2023, p. 167).

Diante dessa discussão referente à adequação das expressões intolerância religiosa e racismo religioso, aqui optamos pelo segundo para qualificarmos as violências cometidas contra os povos de terreiros. É importante que possamos nomear o que de fato ocorre no processo de discriminação e ataques às CTTs, evidenciando o papel do racismo na construção dos modos de se relacionar com essas religiosidades. Uma das grandes questões do racismo brasileiro é não nomear o que de fato é, buscando outros termos para silenciar o mesmo em nossa sociedade. Sendo assim, é importante que possamos romper com o silêncio sobre o gerador das violências contra os terreiros, ou seja, nomear esses ataques como racismo religioso.

3. Umbandas: um encontro na encruzilhada

Quando tentamos definir o que seria a Umbanda, entramos em um dilema complexo, pois há diversas narrativas que buscam explicitar sua essência e ritos. Não há um consenso ou uma única forma de se constituir essa religião, pois o território, as pessoas, o processo histórico e cultural irão estabelecer um solo fértil para a diversificação dessas comunidades. A sua abertura a outras cosmovisões também exerce um papel importante nessa diversidade, um sincretismo não apenas visando a sua proteção, mas também a compreensão das potências espirituais presentes nessas outras religiosidades. Com isso, fomenta-se o estabelecimento de cultos diversos, dialogando com outros conhecimentos e se modificando conforme as referências que os nutrem. Uma religião aberta a outros saberes e, ainda assim, altamente tradicional (Simas, 2022).

Algumas das características presentes nos rituais umbandistas podem ser encontradas em outras religiosidades desde o início do processo de colonização. Há relatos documentados acerca do povo tupi cantando e dançando para evocar as almas dos mortos nos anos de 1549, conforme relatado pelo jesuíta Manoel da Nobrega. Cabe ainda lembrar que, mesmo diante da imposição do cristianismo, havia uma tupinização dessas práticas, sendo assim modificadas de acordo com sua cultura; um sincretismo religioso que manteve viva culturas que a colonização queria extinguir (Simas, 2022).

Outro relato sobre práticas religiosas que podemos encontrar nas Umbandas é o que está presente no inquérito do Santo Ofício da Inquisição, onde é relatado sobre o Acotundá que ocorria na residência de Josefa Maria no arraial de Paracatu do Príncipe em Minas Gerais, conhecido também como Dança de Tunda. O ritual era dedicado às divindades negras da nação de Courá, que se localizava originalmente na Costa da Mina, região do golfo da Guiné. No espaço onde ocorria o ritual, havia um boneco com sua cabeça coberta por um tecido, deixando o nariz e os olhos à vista. Esse boneco era colocado em um tapete pequeno que ficava em cima de dois travesseiros cruzados, tendo a sua volta painéis de barro, umas com ervas cozidas e outras com ervas cruas e um pouco de terra. No ambiente havia altares com diversas cabeças, uma panela cheia de água e outra pintada com o que parecia ser sangue e espinhas de peixe. Também havia uma casinha em que um tecido branco cobria uma imagem dos mistérios de Jesus Cristo — Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão aos céus. Josefa Maria foi denunciada em 1747, sendo assim reprimida de continuar com os rituais (Simas, 2022).

Os Calundus também são bastante relatados nos tempos coloniais e podemos notar semelhanças com as Umbandas. O primeiro livro a relatar sobre esses rituais foi publicado em 1728 na cidade de Lisboa, sendo escrito pelo padre Nuno Marques Pereira. Nesse livro é narrada a viagem de um peregrino à Capitania das Minas, partindo da Bahia de todos os Santos (Simas, 2022).

Há um trecho que é considerado, por Luís da Câmara Cascudo, como um dos mais antigos relatos sobre os cultos afro-brasileiros:

(...) Não pude dormir toda a noite. Aqui, acudiu ele logo, perguntando-me que causa tivera. Respondi-lhe que fora procedido do estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas, com tão horrendos alaridos, que se me representou a confusão do Inferno. E para mim, me disse o morador, não há coisa mais sonora, para dormi com sossego. Se eu soubera que havíeis de ter este desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus calundus (Cascudo, 1980, p. 229).

Ao conversar com um morador para saber mais acerca do ritual descobriu que se tratava de folguedos e adivinhações que eram feitas em terras africanas e agora estavam sendo praticadas

aqui pelas pessoas que vieram dessas terras como escravizadas. Também foi relatado que se utilizavam desses rituais para saber sobre doenças que os acometiam, adivinhar coisas que foram perdidas, pedir auxílio na caça e lavoura, entre outras coisas (Simas, 2022).

Diante do processo histórico que promoveu o encontro dessas diversas religiosidades, as Umbandas encontraram um ambiente fértil para seu surgimento, de maneira que apresentariam características singulares e coletivas entre si. Podemos apontar como aspectos semelhantes entre elas o culto à ancestralidade, representada pelas entidades que são incorporadas durante as giras, e as Orixás. A utilização de ervas para processos de curas espirituais, físicas e psicológicas é outro ponto que perpassa os rituais umbandistas. Além disso, a relação com elementos da natureza é intrínseca a essas comunidades, pois são representações e/ou manifestações de suas espiritualidades. Assim, uma cachoeira pode ser primordial para processos iniciáticos, para arriar uma oferenda ou até ser compreendida como a própria Orixá, nesse caso Oxum (Pinto, 2019).

Nesse sentido, diante de tudo que foi discutido até aqui, entenderemos as Umbandas a partir da perspectiva da Castiel Vitorino Brasileiro. Ela nos diz, entendendo a alma como memória e o trauma brasileiro como trauma do esquecimento, que há nas Umbandas a experiência de cultivar almas/memórias, mas não são as das plantações e, sim, daquelas que conseguiram transfigurar. Assim, seria possível, através das giras de Umbandas, compreendidas como uma tecnologia espiritual e filosófica, lembrar no corpo o que a racialização tenta fazer esquecer, ou seja, ser inominável, insondável, na linguagem colonial que quer marcar, coisificar (Comunica, 2020).

4. Campos dos Goytacazes: uma terra de Umbandas

Após essa discussão sobre as características das Umbandas, lançaremos nosso olhar para Campos dos Goytacazes no intuito de destacar a realidade da religião nesse território. Devido à presença dos bantos, Goytacá e Guarulhos nesta região, suas espiritualidades se enraizaram nesse solo, dando possibilidade para o surgimento da cena macumbeira que hoje aqui está florescendo. Uma história atravessada por diversas violências fomentadas pela colonização, Estado, polícia, igrejas com determinadas concepções cristãs, facções criminosas e segmentos sociais.

Desde 1877 é possível encontrar registros sobre a presença dessas religiosidades no município. Nos jornais da época era comum encontrar notícias referentes à presença das macumbas nesse território. Como o caso relatado no jornal *O Monitor Campista* (1877, p. 3), que trazia a notícia que segue abaixo.

Feitiçaria — Demos, há poucos dias, notícia da prisão de um escravo fugido, que se achava acoutado em casa de uma tal Maria Suçuarana, para servi-la como feiticeiro e, por meio de sua indústria, estreitar os laços de amor entre os queridos e suas queridas (*apud* Silva; Ramos, 2023, p. 319).

É por meio dessas notícias, nas quais é possível notar a criminalização das práticas macumbeiras, que podemos conhecer um pouco da história dos povos de terreiro na cidade. Vivências marcadas pela violência colonial que influenciarão nas outras dinâmicas discriminatórias perpetuadas nos anos seguintes. A exemplo do que ocorreu no século XX, entre 1930 e 1945, período compreendido como Estado Novo. Durante esse marco temporal houve um aumento significativo no “racismo religioso” no Brasil (Silva; Ramos, 2023). Apesar de haver naquele momento um movimento umbandista tentando assimilar as Umbandas ao projeto político-ideológico do governo de Getúlio Vargas, isso não impediu os atentados contra elas,

principalmente os ministradas por pessoas não brancas de pouco status social. Aquelas que aderiram a esse movimento, caracterizado como um processo de embranquecimento das Umbandas, e seus membros ocupavam lugares de poder na sociedade brasileira, conseguiram se esquivar de alguns ataques que emergiram (Oliveira, 2009).

O papel da polícia promovendo atentados contra as CTTs continuou nas décadas seguintes, sendo relatado pelo Babalawô Carlos Simbocam em uma entrevista para a pesquisa de dissertação construída por Anderson Luiz Barreto da Silva (2020). Na mesma, é apontado que entre 1960 e 1970, período da ditadura militar, um delegado conhecido como “Belô” foi realocado para Campos dos Goytacazes com a missão de perseguir e reprimir os cultos de Umbandas na cidade.

Compreendendo toda essa dinâmica bélica contra as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTT) no decorrer da história da cidade, emergiu uma parceria entre religiosas de CTTs; o Programa de Apoio a Igualdade Racial (PAIR), setor associado a Secretaria Municipal de Família e Assistência (SMFAS) tendo Gilberto Totinho como coordenador; e o Núcleo de Estudos de Exclusão e da Violência (NEEV), pertencente à UENF (Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro), no qual é coordenado pela Dra. Lana Lage da Gama Lima. O fruto desse encontro germinou no I Fórum de Religiosidades de Matrizes Africana e afro-brasileira, ocorrido em 2014. O tema abordado no encontro foi “O Enfrentamento da Intolerância Religiosa na Garantia dos Direitos Humanos e da Cidadania” (Silva; Ramos, 2023).

Foi através deste fórum que se concretizou um espaço que promovesse debates e ações conjuntas entre as agentes já citadas acima de forma contínua, nascendo assim o Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB). Esse segue ativado até os dias atuais, sendo um órgão representativo das CTTs na cidade, formado pela sociedade civil. As relações institucionais promovidas pelo fórum foram extremamente importantes para potencializar o número de denúncias acerca do “racismo religioso”, oferecer suporte e encaminhamentos às vítimas, promover eventos, entre outras ações (Silva; Ramos, 2023).

O papel da FRAB foi extremamente importante para o enfrentamento das violências promovidas devido ao entrelaçamento entre facções criminosas de Campos dos Goytacazes e as igrejas neopentecostais nos anos seguintes a sua criação. Entre os anos de 2017 e 2019, ocorreram 11 casos de fechamento de terreiros por grupos formados de traficantes de drogas, sendo que em uma dessas ocorrências o pai de santo Bruno de Iemanjá foi assassinado enquanto fazia uma oferenda em sua casa, pois se negou a parar com o ritual. Desses onze, oito se localizavam na área de Guarus que integra a parte norte do distrito sede. Outras 11 casas sofreram com restrições quanto aos horários de funcionamento e a atividades desenvolvidas, devido a imposições também de traficantes. Treze sofreram com ameaças verbais; porém, isso não ocasionou o fechamento ou a restrição de funcionamento dos terreiros (Silva, 2021).

No ano de 2020, segundo o FRAB, houve o fechamento de outras três CTTs na cidade por grupos associados ao narcotráfico. Em meados de julho, houve também relatos de depredação de outra casa de santo por vizinhos; esses aparentemente não eram ligados ao narcotráfico. Foi apenas nesse último caso citado que houve uma pessoa presa sob a aplicação da Lei Caó (Silva; Ramos, 2023). Já no período de maio de 2022 a dezembro de 2023, de acordo com dados divulgados pela Subsecretária de Igualdade Racial e Direitos Humanos (SIRD) em suas mídias sociais, houve 159 denúncias pelo Disque Direitos Humanos de “racismo religioso” em Campos dos Goytacazes. O parque Guarus e Penha foram os locais com mais denúncias, contabilizando 20 e 18, respectivamente.

Devido aos atentados promovidos por indivíduos associadas ao tráfico de drogas local e autointituladas como de confissão pentecostal entre 2017 e 2019, o FRAB se prontificou a denunciar as violências que vinham ocorrendo. Acabou também sendo um espaço de acolhida às vítimas, para não serem revitimizadas. O fórum traçou estratégias para conseguir promover a realização das ocorrências nas delegacias referentes a esses casos, tendo em vista que havia empecilhos dificultando. Um dos grandes problemas que barravam as denúncias era devido às constantes violências e intimidações que colocavam em grave risco a liberdade individual e coletiva, podendo atingir as adeptas às CTTs em aspectos físicos, psicológicos e patrimoniais (Silva; Ramos).

Esses acontecimentos e a forte ação da FRAB em conjunto com setores do poder público e a imprensa local, tendo pareceres técnicos formulados para serem entregues ao chefe máximo do executivo municipal, em 20 de novembro de 2019, houve a publicação no Diário Oficial do Município o surgimento de um grupo de trabalho que teria como objetivo a assistência social e atendimento às mães e pais de santos expulsas das suas casas/terreiros. O grupo formulado teve atuação da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Humano e Social, a Secretária Municipal de Governo e a Superintendência da Igualdade Racial. Apesar do papel fundamental do FRAB na luta por esses direitos, não foi destacado o seu papel nessa articulação, evidenciando uma atitude de tutoria promovida pelo Estado em seu caráter municipal (Silva; Ramos, 2023).

Essa articulação promoveu diversos benefícios aos povos de terreiros vítimas dos atentados, como:

a) Concessão de benefício eventual de “Aluguel Social” por período de no mínimo 12 (meses) àqueles que tinham residência própria ou ainda àqueles que atendem aos critérios para ser beneficiário do programa habitacional municipal “Morar Feliz”, até que este seja materializado; b) Realização de ação de cadastramento no Cad. Único das CTTs organizada em um dos terreiros filiados ao FRAB; c) Acompanhamento dos casos pelos Centros de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS) de cada território, com encaminhamento à rede socioassistencial em virtude do trauma que tais casos podem suscitar nas vítimas, dentre outras demandas implícitas; d) Acesso ao benefício “Renda Mínima”, que consistia em um salário mínimo por um período de 6 (seis) meses; e) Capacitação dos profissionais da rede socioassistencial, ministrado pelos técnicos que realizam assessoria ao FRAB, com relação à legislação que ampara este grupo, bem como no debate do racismo religioso e institucional, para que situações de reprodução de revitimização e discriminação não ocorra (Silva; Ramos, 2023, p. 327).

Silva e Ramos (2023) também se refere à regulamentação da Lei nº 9007/2020 (decreto nº 222/2020), que instituiu o programa e a semana de combate ao racismo institucional. As leis como a de nº 9012/2020 (Decreto nº 224/2020) e a que abarca a escusa de consciência nas instituições de ensino com caráter municipal por questões religiosas, foram sancionadas. A criação da SIRDH (Subsecretaria de Igualdade Racial) também foi um ganho desse movimento, onde essa instituição promove atendimento às vítimas de racismo em todos os seus aspectos de violência (Silva; Ramos, 2023).

É diante dessa dinâmica que essa população campista está situada, enfrentando historicamente processos de silenciamento, aniquilamento e discriminação praticados nos mais diversos âmbitos, estrutural, institucional e individual. Isso incide nas práticas macumbeyras da cidade, constituindo processos e dinâmicas de criação de modos de resistência e reexistência para cultivar suas tradições, saberes, culturas e cosmovisões.

5. Caminhos traçados até as umbandistas campistas

Para conhecermos um pouco da realidade das CTTs campistas na atualidade e construirmos esse trabalho, optamos em utilizar a pesquisa qualitativa por possibilitar adentrar no mundo dos significados das ações e relações humanas, podendo assim focar valores, crenças, experiências, linguagens, entre outros, que constituem as indivíduos. A mesma fomenta um solo fértil para descrever e analisar as relações estabelecidas entre as umbandistas e suas práticas religiosas que ocorrem em diversos espaços públicos, por meio de ferramentas que possibilitam a exposição de suas concepções e sentimentos de forma aberta, explorando a potência que a oralidade pode promover.

Como ferramenta de coleta de dados, utilizamos a entrevista semiestruturada, pois possibilita entrar em contato com os discursos, simbologias e sentimentos que atravessam essas práticas religiosas. Assim, buscamos escutar mães e pais de santo umbandistas de Campos dos Goytacazes para construir nossas análises.

Quanto à quantidade de entrevistadas, conseguimos dialogar com 10 lideranças religiosas da cidade. A princípio, para selecionar essas pessoas, consideramos o “Catálogo As Religiões Afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes: preservar, dar visibilidade e combater a discriminação”, desenvolvido em um projeto de extensão vinculado ao Núcleo de Estudos da Exclusão e da Violência – NEEV/UENF. Através dele, observamos quais os bairros que têm uma maior concentração de Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTT) para tentarmos entrar em contato com suas dirigentes.

No catálogo é apontado que há 54 terreiros que se denominam como Umbanda, havendo aqueles que também indicam que trabalham com outras religiosidades, como o Candomblé. Essas casas de Umbandas estão divididas em 13 áreas na cidade, sendo a área 1, que conta com bairros como Morada Santa Clara, Parque Eldorado 1 e 2 e Custodópolis, apresentando uma grande quantidade de terreiros, onde 15 se consideram praticantes da Umbanda.

A princípio, nosso objetivo era, devido ao grande território de Campos dos Goytacazes e à quantidade de terreiros, selecionarmos apenas 4 áreas para escolhermos nossas entrevistadas. Essas apresentavam uma concentração maior de terreiros, onde a área 1 continha 15, a área 2 e 3 possuíam 8 e a área 4, 7. Nas restantes áreas, a presença de terreiros variava de três a um. Assim, tínhamos estabelecido a quantidade de quatro entrevistadas para a área um e duas para as restantes áreas.

Durante a nossa leitura da dissertação do Silva (2020) sobre as religiões afro-diaspóricas e indígenas da cidade, notamos que os locais onde houve o fechamento de terreiros por facções criminosas eram nos bairros que no catálogo apresentava uma maior concentração das CTTs. Por exemplo, o bairro Eldorado que, apesar de ser mapeado vários terreiros em seu território, houve diversos casos de atentados contra essas comunidades. Há ainda relatos de que em alguns territórios, mesmo com a proibição de ocorrer as giras, têm lideranças que promovem os rituais de forma escondida e/ou reservada.

Outro ponto que surgiu como obstáculo para o andamento da pesquisa foi em relação aos endereços informados no catálogo não constarem ou divergirem no Google Maps. Essa questão ocorreu principalmente com as CTTs localizadas no subdistrito Guarus. Quando colocamos o endereço na ferramenta de mapa do Google, era comum a rua informada não existir ou se localizar em um bairro contrário ao que foi pontuado. Devido a essa questão, utilizamos a ferramenta “Street View” do Google Maps para tentar localizar os terreiros através das suas fachadas ou elementos

que apontavam a possível existência de um terreiro naquela localidade. Nessa ferramenta é possível ver e caminhar por diversas ruas através das imagens feitas do local. Ao fazermos isso, percebemos que no endereço informado no catálogo não existia uma fachada ou simbologia apontado que lá era uma CTT. Em diversos casos, os números das casas informadas não existiam na rua e também havia residências que não os possuíam.

Toda essa dinâmica envolvendo o “racismo religioso” e a dificuldade de encontrar os endereços das CTTs nos emergiu uma questão sobre como adentrar no nosso campo. Surgiu um receio em relação à forma como chegaríamos até essas CTTs sem as expor, pois devido aos atentados e às dinâmicas de “racismo religioso” provocadas por traficantes locais, era proibido, em alguns territórios, qualquer forma de expressão dessas religiosidades. Nesse sentido, entendendo que ao irmos sem certeza do local onde se localizavam os terreiros, era possível que tivéssemos de perguntar às pessoas locais se sabiam onde localizavam os mesmos. Podendo com esse movimento expor a comunidade religiosa para aquelas que as perseguem, já que algumas casas podiam funcionar de maneira escondida ou reservada.

Por causa dessa questão, optamos por recalcular a rota para conseguirmos adentrar ao nosso campo. Mantivemos o número 10 de entrevistadas como objetivo, porém colocando que metade deveria ser do lado norte do rio Paraíba do Sul e a outra metade do lado sul. Assim, acabamos abandonando o catálogo como referência para fazer as buscas pelos terreiros.

Para conseguirmos nossas entrevistadas, partimos de dois movimentos. O primeiro foi entrar em contato com a Subsecretária de Igualdade Racial e Direitos Humanos (SIRDH), almejando poder conversar com algum representante do Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB), já que sua sede se localizava nessa instituição. Fomos extremamente bem recebidos pela assistente social e coordenadora Neilda Cunha Alves Ferro, que nos convidou para participar do curso sobre a Lei Paulo Gustavo, no qual estavam oferecendo para as pessoas de terreiro da cidade com o intuito de auxiliar no processo de inscrição para o edital. Nesse curso, pudemos nos encontrar com diversas lideranças religiosas e com o representante do FRAB, Leo Darmont. Com esse primeiro encontro, comecei solicitando o contato delas para podermos marcar as entrevistas e conversarmos sobre suas histórias com a religião.

Já no segundo movimento, por ser umbandista e conhecer algumas lideranças religiosas da cidade, também busquei entrar em contato com elas. Com isso, conseguimos nossas primeiras entrevistas e utilizamos o método bola de neve para acessar as demais.

A maior dificuldade durante esse processo foi entrar em contato com as lideranças de terreiro localizadas no subdistrito de Guarus, pois por não conhecermos bem o território e a cena macumbeira dessa localidade tivemos que fazer um esforço maior para conhecê-las. Foi por meio de indicações que consegui ter acesso a alguns terreiros localizados na parte norte da cidade. Agradeço imensamente às mães de santo Bruna de Oxum e Laílla de Legbara por me auxiliarem no contato com outras lideranças religiosas da cidade.

Com esse movimento, conseguimos conversar com 14 lideranças religiosas, sendo a sua maioria do lado sulista da cidade, dez ao todo. Quanto ao subdistrito de Guarus, conseguimos apenas quatro entrevistas, devido à dificuldade em encontrar as CTTs e à pouca proximidade que tínhamos com esse território. Dessas quatro, apenas três entrevistadas forneceram o termo de livre consentimento da utilização dos dados para serem usados na pesquisa. Ao final, selecionamos dez das quatorze entrevistas que tivemos, pois em algumas delas o conteúdo apresentado girava mais em torno da cosmologia da religião e não aprofundava nos objetivos traçados para a pesquisa.

Assim, as entrevistas selecionadas foram as da mãe Rosa Maria, que lidera o terreiro Ilê Axé Opô Ogodô; a mãe Lailla de Legbara, comandante do terreiro Palácio de Maria Mulambo; a mãe Bruna de Oxum, dona do terreiro Palácio de Oxum; Vovó Marisa, como prefere ser chamada, liderança do terreiro Capitão do Mar; o pai Caio, responsável pelo terreiro Axé Ojú Obá Ofá Erin; o pai Luiz de Omulu, que ministra o terreiro Palácio de Omulu e Oxum; a mãe Janaína de Ogum, dona do terreiro Casa de Ogum; o Pai Marcelo; o Pai Gabriel; e o Pai João Luiz de Oya. A preferência por manter o nome original das nossas entrevistadas parte de um pedido de algumas lideranças para que isso seja feito, assim consultamos as demais para que fosse algo feito para todas. Nenhuma das nossas entrevistadas se opôs a essa questão. Esse movimento é importante ocorrer para podermos dar nomes verdadeiros para aquelas que estamos relatando suas histórias, uma forma de manter viva suas trajetórias e vivências.

Após conseguirmos os nossos encontros com as mães e pais de santo de Campos dos Goytacazes, utilizamos a Análise de Conteúdo para começarmos a analisar as informações obtidas. Assim, criamos algumas categorias centrais à problemática da pesquisa para nos servir como base, podendo desta maneira organizar, observar e analisar as respostas obtidas durante as entrevistas. A ferramenta possibilita filtrar os conteúdos presentes através do processo de categorização, trazendo para destaque os conteúdos essenciais, de forma que representem o material principal (Mayring, 2002).

A partir disso, criamos um solo fértil para fazer ligações entre o que foi relatado pelas entrevistadas com os conceitos apresentados no decorrer da pesquisa, viabilizando a explicação, o esclarecimento e a interpretação acerca das práticas religiosas umbandistas feitas em espaços públicos. Ou seja, diante da seleção de determinadas partes do material obtido durante as entrevistas, feitas conforme os critérios estabelecidos para o seu recorte, foi possível avaliar o conteúdo apresentado de forma sistemática (Mayring, 2002).

6. Ocupando os espaços públicos

Como já pontuamos no começo deste trabalho, as Umbandas são compreendidas como uma religiosidade que cultua a natureza, sendo extremamente importante para a existência dos seus ritos e tradições. Os espaços públicos urbanos também são ocupados para a execução de diversas macumbas. Os cemitérios, as encruzilhadas, entradas de bancos, mercados municipais, entre outros, são exemplos de locais utilizados para a construção de rituais e magias.

Com as Umbandas campistas não é diferente, de acordo com nossas entrevistadas, é comum ocupar estes locais, devido à importância que carregam para a construção de suas identidades enquanto denominados “povos tradicionais de terreiro”. Assim, em um primeiro momento, buscamos nos relatos destacar as falas que tangem a ocupação desses locais por nossas entrevistadas.

Temos a ocupação de praias, cachoeiras, encruzilhadas, ferrovias, lagoas e rios pelas umbandistas campistas. Vovó Marisa, aborda essa temática, pontuando que antigamente era comum executar alguns rituais na encruzilhada próxima ao seu terreiro.

... a gente levava tambor. Tudo muito louco. A gente abria gira na esquina ali. O pessoal já sabia que era dona Marisa. Aí, depois, certo tempo pra cá, não podia tocar mais lá (23 min. e 40 seg. – 24 min. e 11 seg.).

Na avenida 28 de março, uma das mais movimentadas da cidade, também é apontada como espaço ocupado para realizar macumbas. No caso específico do pai João Luís de Oya, ele comenta sobre um ebó que fez nesse local.

E teve um ebó que eu fiz na linha de trem. Na época, aqui na 28 de março, você imagina, quase perto do ISEPAN (Instituto Superior de Educação Professor Aldo Muylaert). O povo saindo e eu com um galo lá, passando, gritando, fazendo algum pedido. Mas é aquele negócio, eu nunca tive medo de me expor, entendeu? Nunca. Eu nunca tive medo de fazer algo que as pessoas pudessem falar. Não me interessa o que as pessoas vão pensar (06 min. e 51 seg. – 07 min. e 24 seg.).

Não são apenas os espaços públicos localizados nas partes urbanas da cidade citados no que se refere aos rituais executados fora dos terreiros. As praias, cachoeiras e matas foram mencionadas por todas as entrevistadas, estejam elas localizadas em Campos dos Goytacazes ou na região. Esses locais são utilizados para levar oferendas, iniciar novos membros na religião, estar em contato direto com a Orixá, entre outros.

Assim, podemos notar a importância desses espaços para as comunidades umbandistas, sendo primordiais para a estruturação de alguns dos seus rituais. Também é possível observar as outras formas, se divergindo de outros modos que percebem esses espaços como espaços de lazer, de trânsito de veículos, de compras, entre outros. Estar nesses locais é entrar em contato com sua espiritualidade e, por causa disso, criam outras maneiras de se relacionar com tais ambientes. Nesse sentido, conseguem fertilizar outras formas de ser, estar e se relacionar com o mundo.

A questão levantada por algumas lideranças religiosas sobre ocupar esses espaços é acerca de como fazê-lo para não poluir a natureza. Alguns dos materiais utilizados para as oferendas e rituais não são biodegradáveis, o que, em suas perspectivas, pode prejudicar a fauna e a flora do ambiente onde colocam suas oferendas. Nesse sentido, elas buscam revisitar suas práticas para modificá-las de modo que não prejudiquem a fauna e flora do local. Assim, em vez de utilizar pratos para colocar os elementos (frutas, farinha, animais imolados, etc.) que compõem a oferenda ou ritual, trocam por folhas de bananeira, mamona ou outras plantas que possam servir como uma espécie de prato, condizente com a macumba realizada, já que, dependendo do ritual, há preferência por uma espécie de planta. Essa questão pode ser observada na fala da mãe Laílla de Elegbara.

Geralmente eu faço minhas firmezas na rua. Levo, não em alguidares, porque eu acho que é um crime com a natureza. Então assim, sempre que eu vou fazer um presente, uma comida para orixá, uma comida para os guias. Sempre utilizo as folhas e sempre num determinado local. Vou em cachoeira fazer presente para os orixás, vou no mar, rio, eu sempre faço (34 min. e 12 seg. – 34 min. e 40 seg.).

Essa preocupação com a natureza fecunda visões sustentáveis para com a Terra, trazendo para o debate outras formas de se relacionar com o meio que estamos inseridos. Com isso, pode-se criar um solo fértil para a conscientização da sua comunidade não apenas com os aspectos religiosos, mas para com um todo. É por meio desse método que continuam regando esses outros modos de se relacionar com o mundo, indo contra as perspectivas de exploração e destruição do meio ambiente. Assim, poluir as águas não é apenas atacar a divindade e as entidades que ali se encontram e trabalham espiritualmente, também promove estragos a um sistema fundamental para nossa existência. Sem água, não há Oxum, não há vida.

Ao revisitar suas práticas religiosas, objetivando não poluir e desrespeitar sua espiritualidade, acabam também retornando aos modos tradicionais e antigos da religião. Revivem

a tradição de suas ancestrais, que mesmo não nomeando suas macumbas como biodegradáveis, já as praticavam.

Continuando em nosso debate acerca das águas, outro aspecto interessante diz respeito ao Rio Paraíba do Sul, que corta a cidade de Campos dos Goytacazes. Nos nossos encontros, apenas duas lideranças religiosas citaram o uso do rio para realizar seus trabalhos, sendo que um desses terreiros, especificamente o da mãe Rosa, tem o privilégio de, nos fundos do seu terreno, ter contato direto com as águas desse rio. Já no caso do pai Caio, é um pouco diferente, sendo relatado em sua entrevista que:

Eu fazia aqui na beira do rio. Geralmente ia muito na beira do rio, descendo a ponte da Lapa, assim para o lado de lá. Ia muito ali, só que do lado de lá fica o pessoal da comunidade, e com esse negócio todo. E você sabe. De lá dá um tiro no sujeito do lado de cá. Já pensou? (24 min. e 21 seg. – 24 min. e 54 seg.).

A questão pontuada pelo pai Caio refere-se às violências praticadas contra os terreiros por facções criminosas localizadas em Campos dos Goytacazes, como já explicitado anteriormente. Esses acontecimentos acabaram inibindo-o de continuar com esses rituais às margens do Rio Paraíba do Sul. Mesmo sendo um local de fácil acesso para diversos terreiros na parte urbana da cidade, aparentemente não há uma ocupação por parte das nossas entrevistadas deste local. Seria o racismo religioso o promotor disso? Provavelmente, sim, ao menos como um dos aspectos para tal efeito.

Outro aspecto destacado que inibe a ocupação de alguns espaços, nesse caso as cachoeiras, é destacado por uma das nossas entrevistadas. Para ter acesso a esses locais, em alguns casos, é necessário pedir autorização para donos de fazenda por se localizarem dentro da sua propriedade, apesar de ser um espaço público. Devido ao estigma contra as CTTs, é comum negar o acesso. Mãe Rosa relata que, por causa dessa questão, ir a esses espaços é bastante complexo, o que a desanima de fazer esse movimento. Além da negativa que pode receber, há também a violência física e psíquica, podendo ser direcionada ao seu corpo. Em algumas situações, não é apenas desejar estar naquele local, mas sobre ser possível.

Durante nossos encontros com as lideranças religiosas, das dez entrevistas realizadas, oito relataram sofrer algum tipo de discriminação em espaços públicos. Violências que vão desde xingamentos a tiros com arma de fogo. Quando pensamos nas disputas por esses territórios, a realidade é bastante complexa, principalmente em locais marginalizados e afastados do centro. Cabe destacar o distrito de Guarus, pois nesse território a violência contra as CTTs vem sendo em maior escala (Silva, 2024).

Um dos relatos sobre essa dinâmica bélica contra as umbandistas pode ser observado no discurso da Mãe de Santo Janaína de Ogum. Enquanto sua filha de santo e ela arriaram uma oferenda na encruzilhada, sofreram um ataque que colocou sua saúde física e mental em perigo. Um motoqueiro que passava no local, ao se deparar com as duas fazendo o trabalho, jogou sua moto para cima delas e foi embora.

Outro relato sobre “racismo religioso” sofrido em espaços públicos está na entrevista do Pai Caio. Ao ir à cachoeira localizada em Rio Preto para fazer alguns trabalhos espirituais, acabou sendo ameaçado por uma pessoa que ele acredita ser um morador local. Além das ameaças verbais sofridas, a pessoa também utilizou uma arma para impedir que eles continuassem com o ritual e exigiu sua retirada. Na sua percepção, ele acredita que esse indivíduo era responsável por vistoriar o local, uma espécie de segurança.

As ameaças e atentados com armas contra as umbandistas também surgiram em outra entrevista. Mãe Lailla de Elegbara nos relata uma situação que vivenciou quando foi arriar um trabalho em local público.

Já fui alvo de pessoas que atiraram em cima de mim. Tem uma pessoa que pode confirmar, ela estava presente no dia. Então, assim, a gente teve de parar tudo porque a pessoa vem em cima e atirando. E se a gente não se afastasse e corresse... Foi muito feio isso. Foi numa estrada. A gente poderia estar morta. Não poderia contar essa história hoje (37 min. – 37 min. e 35 seg.).

Outra violência sofrida por ela ocorreu na cachoeira de Rio Preto.

... a gente terminou de fazer as coisas. Não deixamos nada, nada lá, vela... nada lá que pudesse denegrir ou destruir a natureza, porque a gente precisa das folhas, precisa da água, do ar, da terra. Então aqueles meninos fizeram alguma coisa ali no dia. Eu não sei se foi implicância... Foi intolerância. Eles botaram fogo lá e disseram que nós éramos os culpados. Na cachoeira de Rio Preto eu acho. Eles encurralaram a gente. Não sei nem como que não mataram a gente esse dia. Depois de muita conversa, conseguiram liberar a gente, como se a gente fosse ali para destruir a natureza. Não tivemos força na hora, ninguém. As pessoas olhando e rindo, e a gente explicando que não teve. Voltamos ao lugar, foi feito isso, isso e isso. Eu me senti muito irritada. Foi uma coisa muito dolorosa para mim, porque eu tenho que explicar o que é o procedimento que não cabe a ele, para ele ver como foi feito. (37 min. e 41 seg. – 39 min. e 10 seg.).

Ocupar os espaços públicos vem sendo uma batalha travada pelas CTTs, pois constantemente são vítimas de ataques, tendo que criar formas de manter vivas suas práticas religiosas e também a si mesmas, visto que suas vidas são colocadas em risco. Mãe Rosa também comenta sobre estar nesses locais e as violências que já sofreu durante alguns rituais realizados.

A dinâmica da cidade é muito difícil. Eu, quando não tinha o terreiro ainda, as firmezas do terreiro e até falando porque você falou de fazer trabalhos fora. Eu fiz muitas coisas fora, na rua, e foi muito difícil. Passei por experiências muito... passei por grandes vitórias, mas passei por muitas experiências difíceis. Já levei corrida. Levei corrida ali na Vila Rainha, botando oferenda para Exu. É por trás, ali perto do Saldanha, que é perto do terreiro, né? Fazendo sacudimento né? Aí veio gente tocando boi, tocou boi em cima da gente. Entendeu? Na beira do rio. Já tivemos problemas de pessoas desacatando, gente mandando sair. “Estava sujando o rio”. E fui algumas vezes tranquilamente em cachoeiras e no mar, mas sempre em uma praia mais isolada como Iquipari depois de Grussaí. E escolhendo um lugar, uma área mais deserta pra gente fazer o culto de Iemanjá. Já fazem quatro anos que eu não faço, porque foi ficando mais difícil, foi tudo ficando limitado. E Cachoeira também. Fui algumas vezes assim com bastante proveito. Mas a última vez que fui foi muito difícil. Não voltei (...). Nós estávamos no meio do ritual. Foi chegando uma turma para fazer churrasco. E é num lugar assim, cheio de pedras, de altos e baixos. E as pessoas surgiram do nada, correndo com bolsas. Nós cantando constrangidos, eles foram ocupando os lugares, as beiradas da gente, que eu mandei tirar tudo e fomos embora. Eu falei, eu não vou mais. (32 min. e 25 seg.- 35 min. e 16 seg.).

Como podemos notar nos relatos, a violência contra as umbandistas é algo rotineiro, mesmo em locais afastados das partes urbanas da cidade. Há um movimento que constantemente tenta expulsar ou aniquilar as macumbas dos espaços públicos, utilizando xingamentos, ameaças, armas de fogo e tentativas de assassinato para extinguir essas práticas.

No que se refere àquelas que não sofreram nenhum tipo de discriminação, apenas duas lideranças relataram não terem sofrido com racismo religioso em espaços públicos. Quando questionadas acerca do motivo por que acreditam isso ocorrer, justificaram que sua fé as protege do racismo religioso. Quando há um firmamento antes de ir a esses locais, as divindades intercederam e possibilitaram a macumba ocorrer de forma tranquila. Assim, colocam na conta das Orixás, entidades e encantadas poder ocupar esses territórios de maneira segura.

Apesar de muitos avanços no que tange aos direitos das CTTs, a perseguição e violência contra essas religiosidades não cessaram. O movimento de demonizar, marginalizar e discriminar as Umbandas pelas diversas instituições da nossa sociedade continuam fertilizando um solo propício para a manutenção e surgimento de modos de ataque contra a religião.

Por carregarem práticas, filosofias e cosmovisões que divergem do mundo branco cristão europeu, são colocadas como alvo, com o intuito de silenciar, aniquilar e expulsar as Umbandas dos seus territórios. Ser umbandista marca seus corpos como passíveis de discriminação e violência, podendo colocar suas vidas em risco. Quando habitam os espaços públicos, colocam suas existências em perigo, podendo entrar em contato a qualquer momento com aquelas que os violentam. Essas configuram como a outra, a maligna, a coisificada, cultuadora de demônios, e por isso deve-se convertê-las e, se necessário, violentá-las. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, te condeno à morte. É a maior imolação que o deus cristão exige.

Diante dessa realidade, emerge uma contradição em relação a ocupar os espaços públicos. As mães e pais de santos nos relataram que, quando estão nesses espaços sagrados, a paz, a alegria, a felicidade e o conforto podem ser acessados devido à presença das divindades. Porém, antes de conseguir acessar tais sentimentos, o medo de ser violentado e discriminado acaba prevalecendo. Devido à dinâmica promovida pelo racismo religioso, instaurando políticas de medo, violência e morte contra as pessoas de terreiro, suas vivências acabam sendo atingidas de tal forma que o medo, a preocupação e a ansiedade ganham território em seus corpos.

A presença da discriminação religiosa limita as experiências sentimentais boas nesses espaços, criando uma dinâmica espinhosa em que é necessário estar atenta o tempo inteiro para não ser pega desprevenida em um atentado. No âmbito do mundo espiritual, é pontuado que todos esses atravessamentos do racismo religioso criam obstáculos de conexão com seu sagrado, mesmo estando ao lado de suas divindades. Ao colocar sua saúde física e psíquica como alvo, sua relação espiritual com aquele local público ganha outras nuances.

Essas experiências bélicas vivenciadas despertam uma relação contraditória com os sentimentos das umbandistas referentes a ocupar os espaços públicos. Em um lado da balança, temos a alegria, felicidade e a paz em praticar seus rituais nesses locais, devido à sua percepção. Por outro lado, o medo, a insegurança e a ansiedade também emergem nesta relação. Todas as violências praticadas contra as CTTs alimentam essas emoções negativas em suas vivências, promovendo essa contradição. Se por um lado cultuar suas divindades nesses locais é algo especial para elas, os ataques promovidos devido ao racismo religioso criam um campo minado onde a qualquer momento podem ser vítimas de violência.

Nesse sentido, o racismo religioso pode ser entendido pela sua influência diretamente nas vivências das umbandistas na cidade, marcando seus corpos com ataques praticados em diversos âmbitos. É com essa dinâmica discriminatória, colocando as macumbeiras como alvo, que quando estão nos espaços públicos, suas vidas são colocadas em risco. Quando não chegam a esse extremo, sua saúde física e psíquica é afetada.

Todo esse ataque e discriminação dificultam o acesso das CTTs aos espaços públicos, instaurando uma política de medo e morte para retirá-las desses locais. Uma disputa que pode se tornar bélica, visto que essas pessoas são compreendidas como não passíveis de direitos. Assim, ocorrem as modificações de suas práticas religiosas almejando não precisarem estar nesses locais. Alguns terreiros começam a ser utilizados para a execução desses rituais que anteriormente estavam associados aos espaços públicos, como o da mãe Rosa.

Nunca mais eu tentei né! Arriar coisa na rua? Jamais! Não faço mais isso. Não quero mais isso. Acho que terreiro é um lugar de segurança. Em um lugar que você vai fazer uma oração, se você tá instável, se você tá ameaçado, não dá para você fazer o ritual direito, entendeu? Eu prefiro fazer um ritual com segurança. Como já falei, eu levei corrida de bicicleta de maluco, tive que pegar um pau para me defender. De boiada, de povo que toca boi em cima, isso em um lugar mais reservado. Então eu fui criando condições para botar as oferendas na beira do rio, para botar a oferenda no padê, para botar oferenda no Cruzeiro das Almas, entendeu? Tenho área para fazer sacudimento e limpeza. Eu fui criando aquilo que eu precisava.

Retirando esses grupos dos locais de visibilidade, cria-se a falsa sensação de que eles não existem, de que a guerra está sendo vencida. A descaracterização das tradições das CTTs também ocorre, visto que é necessário modificá-las para desviar de alguns atentados promovidos contra elas. É pelo medo, violência e morte que esses grupos são empurrados para dentro dos terreiros, onde também são vítimas de ataques.

A busca por locais públicos situados em outros municípios também ocorre, numa tentativa de continuar praticando esses rituais na maneira que suas tradições os configuram. São Fidélis e Grussaí, localizados próximos a Campos dos Goytacazes, entram na rota das pessoas de terreiro devido à dinâmica bélica do racismo religioso na cidade. As cachoeiras e praias campistas acabam não se tornando tão atrativas para esses grupos. Nesse sentido, os gastos e distância acabam aumentando, podendo criar obstáculos para a cultivação dessas práticas. Com um dos maiores rios do Brasil cortando a cidade ao meio, essas comunidades se veem sendo expulsas ou violentadas nesses locais propícios para manter suas tradições vivas.

É diante dessa dinâmica que o conceito de intolerância religiosa é insuficiente para nomear a realidade vivenciada pelas umbandistas. Não é só a discriminação verbal que ocorre contra esses coletivos, mas uma guerra contra qualquer forma de expressão que seja vinculada a elas. Nenhuma outra religiosidade não afro-diaspórica e indígena sofre com os atravessamentos que perpassam as CTTs. Nas denúncias feitas referentes a intolerância religiosa no Brasil, mais de 70% são referentes a ataques contra as CTTs (Nogueira, 2020).

A perspectiva de inferioridade das CTTs está alicerçada na colonização que tem o racismo como base. Assim, a questão racial irá moldar as formas de se relacionar com essas religiosidades, primordiais para a cultivação de culturas, filosofias, cosmovisões, etc., não brancas.

Isso influenciará para que a perseguição contra os povos de terreiro continue. Um ataque primeiramente direcionado para a estrutura da sua religião, para aquilo que representa e mantém vivo. Mesmo tendo diversas CTTs com seus ritos entrelaçados com o cristianismo, principalmente as Umbandas, devido ao sincretismo religioso, não é um fator que impede as discriminações de ocorrerem. Ainda há nesses rituais a presença significativa de saberes afro-diaspóricos e indígenas.

Se as crenças são um aspecto importante da configuração do racismo, as ideias referentes às Umbandas que as configuram como diabólicas, inferiores, arcaicas, malignas e charlatões

expressam a influência do racismo nas percepções que suas violentadoras têm sobre a religião. Como já discutido, o racismo emerge como ferramenta de diferenciação, coisificação e inferiorização do mundo não branco europeu, promovendo ideologias referentes às representações desses grupos. É a partir desse movimento que é construído o imaginário acerca das CTTs.

Não podemos esquecer o papel das instituições na manutenção das violências contra os terreiros, pois foi através delas que houve a legitimação da perseguição, violentação e fechamento de diversas CTTs pela polícia. É por meio delas que os direitos dessas comunidades são negligenciados, criando um ambiente hostil para que não as procuram, como nas delegacias. Qual outra religiosidade teve seus objetos sagrados apreendidos pela polícia e apenas recentemente foram devolvidos no Brasil?

A dinâmica promovida contra as Umbandas, devido à sua herança filosófica e cultural alicerçada nos povos negros, indígenas, ciganos, etc., faz com que as violências que sofrem ganhem outros aspectos e nuances. É a partir desse contexto que consideramos o conceito 'racismo religioso' como forma de evidenciar todo esse processo, dando a atenção necessária ao racismo que foi fundamental para a criação desse ambiente bélico contra as CTTs. Uma forma de não apagar ou silenciar o processo histórico envolvido nessa dinâmica e de romper com uma das características do racismo brasileiro, a falácia da democracia racial e religiosa.

Apesar dessa dinâmica violenta contra as umbandistas, suas religiosidades são mantidas, cultivadas. Os modos de resistência e reexistência são visitados para continuar mantendo vivas suas culturas e tradições. O movimento de revisitar e modificar suas práticas religiosas nos espaços públicos, assim como buscar locais em outras cidades para continuar seus rituais, também evidenciam a procura por outros caminhos para continuarem firmes em suas devoções.

Um estilo de caminhada já comum para essas pessoas que ao longo da história da cidade e do país, se veem encurraladas pelas violências, pelo 'racismo religioso'. Assim, buscavam formas de resistir e reexistir na nossa sociedade, trabalhando com a contradição de pessoas que, ao mesmo tempo, as violentam e se apropriam de suas tradições. Como, por exemplo, a virada do ano, passada nas praias, algo referente às tradições das CTTs, mas hoje descaracterizada pela sua origem, apesar de pularem as sete ondinhas e estourarem seus champanhes.

Assim, entendendo os espaços públicos como aqueles que são disputados e percebidos de forma diferente dependendo de quem os acessa, os grupos que transitam por eles podem criar entraves para impossibilitar a outra de se relacionar com aquele local. Apesar de a lei visar garantir o direito de acesso a todos a esses territórios, as relações de poder existentes na sociedade podem determinar quem poderá ocupar esses territórios de forma segura. É diante dessa dinâmica que os espaços públicos acabam sendo locais contraditórios, que tanto alimentam sentimentos bons nas CTTs, relacionados ao culto de suas divindades, como instauram o medo da violência em seus corpos devido aos outros grupos que os acessam e compactuam/promovem o racismo religioso.

Considerações finais

Como destacamos no decorrer deste artigo, as umbandas campistas emergem no seio das espiritualidades banto e indígena (Goytacazes e Guarulhos), enfrentando diversas formas de violência ao longo da história. Desde a criminalização durante o período colonial até os ataques contemporâneos perpetrados por facções criminosas e grupos neopentecostais, as comunidades tradicionais de terreiro enfrentam desafios persistentes.

A história de resistência das CTTs em Campos dos Goytacazes é marcada por momentos de conflito e de articulação política. Um exemplo é a criação do Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB) que representou um marco na luta contra o racismo religioso, proporcionando suporte às vítimas, promovendo denúncias e fortalecendo a organização comunitária. Além da resistência política, as CTTs também ocupam espaços públicos para reafirmar suas identidades e práticas espirituais. Utilizando locais urbanos e naturais para realizar seus rituais, essas comunidades preservam suas culturas e tradições ancestrais.

Diante disso, podemos observar nos relatos das entrevistas que os espaços públicos acabam se transformando em “mundos” diversos para as umbandistas. As formas como elas percebem alguns desses locais diferem em diversos aspectos de outros grupos. Os rios, as cachoeiras, as praias, as encruzilhadas e as matas ganham outras facetas em suas cosmovisões, evidenciando o caráter aberto e diverso desses espaços. Ali são dissolvidas as regras impostas na sociedade, caminhando para resistir ao que é moldado e nomeado como identidade para os mesmos. Não há uma universalização do que podem ser esses espaços públicos. Entre as próprias CTTs suas percepções acerca desses territórios se modificam. Enquanto para umas, o rio é Oxum, outras dirão ser apenas sua morada, seu ponto de força.

Apesar dos esforços de diversas organizações sociais e políticas para a proteção das religiosidades afro diaspóricas e indígenas, o racismo religioso continua presente em suas vivências. Violências físicas, psicológicas e patrimoniais continuam a ser uma realidade para os praticantes de Umbanda em Campos dos Goytacazes. Ataques armados, ameaças e restrições aos seus direitos são desafios constantes que exigem medidas contínuas de proteção e promoção dos direitos humanos.

O “racismo religioso”, em diversos aspectos, limita a experiência religiosa das umbandistas campistas, exigindo um esforço maior para manterem vivas suas tradições, culturas, cosmovisões e filosofias. Quando olhamos para os espaços públicos, então, primordiais para diversas ritualísticas, notamos o quanto é necessário se desdobrar para realizar suas macumbas nesses locais. O projeto de aniquilação dessas religiosidades não chegou ao fim depois da colonização; as ferramentas utilizadas para continuar essa perseguição foram revisitadas e reelaboradas.

A implementação de políticas públicas efetivas, como as iniciativas do FRAB e a criação de órgãos como a Subsecretaria de Igualdade Racial e Direitos Humanos, são passos importantes na garantia da segurança e do reconhecimento das CTTs. Esses agentes podem auxiliar na proteção e continuidade de outros modos de ser, estar e se relacionar com o mundo, principalmente aqueles produzidos por grupos marginalizados. Visto que essas outras formas de existência são constantemente vítimas de perseguição, violência, discriminação, atentados, entre outros.

Portanto, o estudo das práticas religiosas em Campos dos Goytacazes revela não apenas uma rica diversidade cultural e espiritual, mas também as suas relações e aspectos relacionados às possibilidades de expressões e ocupações do espaço público por religiosidades afro-indígenas-brasileiras.

Referências

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Melhoramentos, 1980.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1 ed. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p.

COMUNICA Escola de Arte Dramática EAD Eca. **Perspectivas anos 20**: conversa com Castiel Vitorino Brasileiro. São Paulo: EAD ECA USP, 2020. 1 vídeo (111 min). Disponível em: https://youtu.be/j3ecJiw_w5o. Acesso em: 11 jul. 2023.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 50. ed. São Paulo: Global, 2006.

IBERÊ, D. **IIRSA A Serpente do Capital**: pilhagem, exploração e destruição cultural na América Latina (Santo Antônio e Jirau). Rio Branco: Edufac, 2015, p. 360.

LIMEIRA, Ingrid. **Da Escravidão do Corpo à Escravidão da Alma**: racismo e intolerância religiosa. 1 ed. Belo horizonte: Letramento Casa do Direito, 2018.

MIRANDA, Ana Paula. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 17-54, 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120344/65258>. Acesso em: 17 jan. 2024.

MAYRING, Philipp. **Introdução à pesquisa social qualitativa**: Uma orientação ao pensamento qualitativo. Ed. 5. Beltz, Weinheim, 2002.

MOTA, Emília. Apontamentos sobre racismo religioso contra religiões de matrizes africanas. In: **Encontro Anual da ANPOCS**: Caxambu (MG), 2017.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1992. 85 p.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Intolerância ou racismo?** Hora Grande. Outubro de 2016 – Ano XXI – Edição 167.

NOGUEIRA, Sidney. **Intolerância Religiosa**. 1 ed. São Paulo: Sueli Carneiro, Polén, 2020. 158 p.

OLIVEIRA, José Henrique. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. João Pessoa: **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. n.14, p. 60-85, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/46953>. Acesso em: 17 jan. 2024.

PINTO, Flavia. **Umbanda Religião Brasileira**: guia para leigos. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PONTO de Pomba Gira Foi Condenada Pela Lei da Inquisição. [S.I: s. n.], 2015. 1 vídeo (1 min. e 37 seg.). Publicado pelo canal Ponto de Umbanda em: <https://www.youtube.com/watch?v=PDCKd4QSYuM>. Acesso em: 8 de jul. 2024.

QUIJANO, Anibal. Parte 1 – Da Colonialidade à Descolonialidade. In: DE SOUSA SANTOS, Boaventura; PAULA MENESES, Maria (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013. 21-132 p.

RODRIGUES, Ozaias; ZWANGA, Nyack. As Múltiplas Faces do racismo Religioso: Reflexões sobre o Impacto desse fenômeno em “Corpos Macumbeiros”. In: MIRANDA, Ana Paula; OLIVEIRA, Ilzver; LIMA, Lana (orgs.). **As Tramas da Intolerância e do Racismo**. Rio de Janeiro: Telha, 2023, p. 159-180.

SIERRA, Vânia; MESQUITA, Wania. A democracia no espaço: uma revisão dos conceitos de Isaac Joseph. **Os Urbanistas: Revista de Antropologia Urbana**, São Paulo, vol. 6, n.º 9, 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/3129508/A_Democracia_no_Espa%C3%A7o_uma_revis%C3%A3o_dos_conceitos_de_Isaac_Joseph. Acesso em: 14 de abril de 2023.

SILVA, Anderson Luiz; RAMOS, Manuelli. Intolerância religiosa e resistência das religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes/RJ. In: LIMA, Kátia; SOARES, Lúcia; SILVA, Lucília (orgs.). **Neoconservadorismo, ataque aos Direitos Humanos e Religiosidades: posicionamento urgentes ao Serviço Social**. Uberlândia: Navegando Publicações, 2022, p. 311-337. Disponível em: https://issuu.com/navegandopublicacoes/docs/e-book_katia_et_al-min. Acesso em: 25 jan. 2024.

SILVA, Anderson Luiz. **Religiões Afro-Brasileiras em Campos dos Goytacazes: territórios, conflitos e resistência**. 2020. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes - RJ, 2020. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/21501/Anderson%20Luiz%20Barreto%20da%20Silva.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 jan. 2024.

SILVA, Paulo Henrique Prado da. **Umbandas: o racismo religioso nos espaços públicos em Campos dos Goytacazes - RJ**. 2024. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes - RJ, 2024.

SIMAS, Luis. **Umbanda uma história do Brasil**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

Recebido em 31/08/2024

Aceito em 28/11/2024

Bicha-Malandro. O devir macumbeiro na circularidade ontológica de Madame Satã

Bicha-Malandro. The “Macumbeiro devir” in the
Ontological Circularity of Madame Satã

Eduardo Bonine¹

RESUMO

A epistemologia de terreiro é uma metodologia e um lugar conceitual ainda em disputa na Ciência da Religião. A nossa proposta é perceber e perspectivar o cotidiano do Brasil por meio do devir macumbeiro, a sistematização das ontologias plurais, diversas e múltiplas da brasilidade. A biografia de João Francisco dos Santos, o Madame Satã, permite que percebamos as éticas e as estéticas que (re)elaboram os processos de sociabilidade do país. Cruzaremos a perspectiva de corpo referenciada no livro *As múltiplas faces de Madame Satã* de Geisa Rodrigues com o enredo da Lins Imperial, *Resistir para existir*, para percorrermos um caminho de possibilidades diversas em nossa disciplina, a fim de contemplarmos os trânsitos, os desvios, as alternativas e as encruzilhadas de nosso cotidiano pulsante da brasilidade.

Palavras-chave: Epistemologia de terreiro; Devir macumbeiro; Madame Satã.

ABSTRACT

We want to understand and put into perspective the daily life of Brazil through the devir (becoming) macumbeiro, the systematization of the plural, diverse and multiple ontologies of Brazilianness. Through the biography of João Francisco dos Santos, Madame Satã, we will analyze the ethics and aesthetics that (re)elaborate the country's sociability processes. Our hypothesis is that the devir macumbeiro is a category that offers other paths and other possibilities in the production of our science, by precisely highlighting and enhancing the transits, deviations, alternatives and crossroads of our Brazilian daily life.

Keywords: Epistemology; Macumbeiro becoming; Madame Satã.

Introdução

Nas querelas entre o Brasil-nação e a brasilidade, o corpo é um dos principais instrumentos de controle e de liberdade potencializado pela dicotomia subalternizante. Enquanto a instituição hegemônica circunscreve o corpo num lugar de restrição, de abstinência, de culpa e, em últimas instâncias, de extermínio, a ética e a estética desviantes, arruaceiras e encantadas pluralizam e diversificam as experiências do corpo, como um recurso fundamental para os processos de alteridade e de sujeitificação.

¹ Doutor em Ciência da Religião pela PUC-SP. E-mail: dubonine@gmail.com

Defendemos que o devir macumbeiro é uma prática ecoada nas ruas do Brasil, nas elaborações de (re)existência que possibilitam indivíduos se tornarem pessoas. Por isso, percebemos a necessidade de sistematizar essa ontologia arruaceira como uma das possibilidades de se fazer ciência no campo brasileiro. Para conseguirmos entender as práticas, as trocas, as insurgências e os conflitos de nossa sociabilidade, não podemos nos restringir a metodologias e epistemologias importadas ou que reforcem padrões hegemônicos, se em nosso cotidiano pulsam e ressoam modos propositivos de ser e de estar em sociedade.

Para a nossa compreensão de ciência da religião, o objeto religioso não se restringe a uma assimilação itinerante entre o sagrado e o profano, entre a fé e o rito ou entre o dogmático e o secular. Nas encruzilhadas de nosso país, somos incorporados e corporificados por repertório religioso que nos dinamiza cotidianamente e produz a nossa circularidade ontológica.

Assumimos que a nossa metodologia não está em processos exemplificadores nem simplificadores do objeto, mas no reconhecimento de sua complexidade e de sua sofisticação. Por isso, defendemos que entre a fé do Brasil-nação e o rito da brasilidade surge um devir muito característico da multiplicidade de nosso país. Ser e estar em nossas esquinas é uma forma dinâmica de produção de saberes.

Desejamos, com este texto, repensar os nossos lugares de produção de saber e como praticamos as ontologias, epistemologias e metodologias ecoadas de nossa brasilidade. Pensando em uma Ciência da Religião à brasileira, que potencialize e revele a multiplicidade e a diversidade de nosso país, que não se esgotam em paradigmas hegemônicos, propomos sistematizar o que entendemos e conceituamos como devir macumbeiro. Para isso, compartilharemos o corpo ético de Madame Satã como um recurso de sujeitificação e de alteridade de sua existência e o desfile da escola de samba Lins Imperial² em 2023, no enredo *Resistir para existir*, como reverberação estética de sua supra existência.

1. Devir macumbeiro

Quando sugerimos o devir macumbeiro como um conceito para pensarmos e propormos o Brasil, seja por meio de nossa sociabilidade, religiosidade ou política, defendemos que a ética exusíaca e a estética exunouveau são as duas bases estruturantes da nossa circularidade ontológica. Em nossa tese, defendida no programa de Ciência da Religião da PUCSP, sistematizamos que a brasilidade ecoa a nossa capacidade de ser e de estar por meio da terreiragem, quando deixamos de ser indivíduos em disputa para nos tornarmos pessoas em comunidade.

O encontro entre os terreiros do samba, da macumba e do cotidiano potencializa e instrumentaliza as nossas formas de sujeitificação e de alteridade, por isso, conseguimos elaborar as nossas (re)existências apesar de todo controle hegemônico de subalternidade perpetuado por constantes violências praticadas pelo racismo, pela misoginia, pela *queerfobia*, pelo mandonismo e pelo classismo.

A ética exusíaca e a estética exunouveau são imprescindíveis para conseguirmos alcançar com sensibilidade e encantamento a complexidade e a sofisticação de nossas práticas ontológicas,

² Escola de Samba da série Ouro do carnaval carioca de 2023.

porque precisamos romper com a perspectiva dicotômica de um positivismo encarcerador e abstinência, que nos circunscreve a meros exemplos ou reducionismos subalternizantes.

Nossa perspectiva hegemônica de fazer ciência ao “colocar o ser humano como um objeto científico (...) objetificou corpos e forjou a emancipação de outros por meio de um poder comparativo, transformando-os em referencial” (Bonine, 2024, p. 57), por isso, assumimos que se perpetua a partir desse cientificismo colonial práticas colonizadoras e subalternizantes que pouco têm a ver com a multiplicidade das alteridades e das sujeitificações cotidianas.

Desejamos diversificar nossos objetos e nossas hipóteses acadêmicas com a proposta de alcançarmos aquilo que mais se aproxima de nós, de nossas trocas sociais e de nossas produções de saberes. O nosso referencial não pode ser única e exclusivamente o hegemônico, por justamente dinamizarmos, diversificarmos e pluralizarmos os nossos conflitos e os nossos interesses.

Propomos que a nossa sensibilidade e o nosso empenho acadêmico estejam nas miudezas e nas fagulhas daquilo que somos e que podemos ser diante da circularidade ontológica de nossas decisões, escolhas, possibilidades e alternativas enquanto seres viventes. Se “nós herdamos um vício colonial estruturado na dicotomia do Eu-hegemônico e do Outro-subalternizado (...), precisamos nos atentar a nossas referências, bibliografias e idiosincrasias sociais” (Bonine, 2024, p. 57) para podermos falar por nós e sobre nós.

João Francisco dos Santos é um dos exemplos de nossa sujeitificação e de nossa alteridade forjadas em nossa terreiragem. Se pensarmos na ética exusíaca como um “instrumento basilar da ontologia elaborada por aqueles e aquelas que (re)existem em um projeto colonial de subalternidade” (Bonine, 2024, p. 87), podemos vislumbrar que o corpo preto e bicha de um malandro carioca e transformista na Lapa do começo do século XX ecoa essa ética e (re)elabora a sujeitificação e a alteridade desse ser humano.

Essa ética surge do caráter brincante de Exu, orixá das encruzilhadas, do mercado, da circularidade e das oportunidades. Enquanto a ética positivista se restringe a um conflito dominante, a ética exusíaca produz ecos-mundos diversos onde o conflito é bem-vindo caso seja garantido o seu caráter de multiplicidade e não de restrição. As ruas do Brasil são lugares de trânsito de seres viventes e supraviventes³ que experimentam o desejo e reverberam suas vontades e seus conhecimentos para além dos limites encarceradores da colonialidade.

Por isso, João Satã assimilou sua malandragem a seu corpo transformista, fez com que sua macumbaria, sua arruaça e sua capoeiragem também cruzassem com suas prisões, seus assujeitamentos e violências racistas. Madame Satã nos auxilia a perceber o devir macumbeiro praticado pela brasilidade apesar do Brasil-nação, onde as (re)existências convivem com as resistências.

³ Para nós, seres viventes e supraviventes são possibilidades de existências macumbeiras. Essa definição é elaborada pelo historiador Luiz Antonio Simas em seu livro *Umbandas: uma história do Brasil* ao sistematizar todas as possibilidades de vida presentes nas terreiragens. Nós nos aproximamos desse conceito encruzilhado, entendendo-o como um lugar de encontro com suas atrações, dispersões, disputas, contradições e principalmente todas as suas contingências de porvir. Assumimos supravivente como uma ancestralidade presentificada, como um corpo em trânsito passível de se elaborar em corporeidade, corporalidade e incorporação. Na definição da intelectual das artes cênicas e da linguagem do corpo Leda Maria Martins, em seu livro *Performances do tempo espiralar, memórias do corpo-tela*, a ancestralidade é presentificada no corpo macumbeiro por meio de seu entendimento espiralar da vida, em que passado, presente e futuro coabitam a memória de um corpo. Ao assumirmos a rua como um lugar de trânsito desses seres viventes e supraviventes, assumimos a rua como uma entidade macumbeira produtora de saberes políticos e poéticos compartilhados pela brasilidade, porque habitar, ocupar e experimentar a rua é compartilhar experiências e memórias.

Alinhada a essa perspectiva está a estética experimentada e perpetuada pela terreiragem, a *exunouveau*. Para nós, se trata de “um jogo linguístico de aglutinação de Exu, o orixá da imprevisibilidade, com *nouveau*, termo emprestado da História da Arte” (Bonine, 2024, p. 97). Desenvolvido pelo pesquisador Edmilson de Almeida Pereira,⁴ nós incorporamos esse conceito estético para defender que, em meio às assimilações coloniais que forjam e estruturam a nossa compreensão estética de coletivo e de indivíduo, “a arte *nouveau* fez com que o Brasil-nação reproduzisse um lugar estético de subalternidade que a estética *exunouveau* não permitiu” (Bonine, 2024, p. 98).

Por isso, como um caráter desviante de Exu, essa estética permite que ocorra nas ruas da terreiragem “o novo, o contraditório, a ode à natureza, a ideia de transmitir movimento para a arte (...). Nas encruzilhadas, nos trânsitos sociais, nos encontros e desencontros, nos espaços de disputa, apesar da fé do Brasil-nação. O ritual da brasilidade é o imprevisível” (Bonine, 2024, p. 98). O que nos interessa enquanto lugar ontológico, epistemológico e metodológico é o terreiro e o corpo possibilitadores de alteridade e de sujeitificação.

Desse devir macumbeiro, surgem as nossas perspectivas de ser e de estar em sociedade, por meio das práticas econômicas, religiosas, políticas, culturais, educativas, etc. Neste texto, nos concentraremos no corpo abundante de Madame Satã e na reverberação de sua ética e de sua estética pelo enredo da Lins Imperial. De seu falecimento em 12 de abril de 1976 até o desfile da escola carioca em 17 de fevereiro de 2023, quase 50 anos separam a existência do ser vivente dos ecos produzidos enquanto supravivente.

João Satã continua reverberando pelo Brasil, seu corpo e seu encantamento ainda ecoam pela brasilidade, suas experiências de malandragem e de transformismo ainda são pautas desviantes em uma sociedade controlada pela fé do Brasil-nação. Acreditamos que os processos de (re)existência praticados por João Francisco dos Santos em sua biografia e levados para o sambódromo como enredo de carnaval sistematizam as (re)existências do devir macumbeiro, na produção ética e estética daquilo que somos e que insistimos em ser.

2. Madame Satã

Para pensarmos em João Francisco dos Santos, o Madame Satã, precisamos perceber o seu corpo. A sistematização do devir macumbeiro nos possibilita entender o corpo como algo que tanto produz quanto é produzido nas dinâmicas de sociabilidade praticadas pela terreiragem. Argumentamos que por desviar da fé do Brasil-nação, em vez de incorporar e corporificar um assujeitamento abstêmio, o ritual da brasilidade reverbera um corpo abundante capaz de produzir alteridade e sujeitificação.

Pautados na perspectiva da pesquisadora e cientista da religião Patrícia Rodrigues Souza,⁵ nós entendemos que a sociedade colonial se estrutura na produção de indivíduos isolados com

⁴ Edmilson de Almeida Pereira também é poeta, ficcionista, ensaísta, professor e pesquisador da cultura e da religiosidade afro-brasileiras. Graduado em Letras pela Universidade Federal de Juiz de Fora, é mestre em Literatura Portuguesa e doutor em Ciência da Religião. Seu conceito de *exunouveau* está amplamente discutido no livro *Pereira*, Edmilson de Almeida. *Orfe(x)n e Exnunouveau: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira*. São Paulo: Fósforo, 2022.

⁵ O corpo é um dos objetos principais defendidos por Patrícia Rodrigues Souza em sua tese sobre Religião Material, como uma estrutura fundamental para a percepção de sociedade e de religiosidade como dispositivo de controle. Ver

corpos passíveis de ser controlados e encarcerados, em vez de pessoas dispostas a percepções plurais e múltiplas a respeito de si próprias e de suas sociabilidades. Qualquer atitude de elaboração, de encantamento, de dinamicidade e de liberdade em relação ao corpo, para o Brasil-nação, é passível de recriminação, de punição, de encarceramento e de violência.

Nessa produção de um imaginário punitivista e à parte de qualquer processo social, religioso ou político permissivos e autênticos, a sociedade construiu para si um comportamento colonial de negação, repulsa, controle, falseamento, manipulação e escrutínio do corpo, em uma atitude abstermista movida por um conservadorismo político, por uma escatologia religiosa ou por um rancor social. Embora a fé do Brasil-nação perpetue esse comportamento intrínseco ao jogo hegemônico, o ritual da brasilidade produz pessoas desviantes que praticam e reverberam seu corpo com encantamento, liberdade e alteridade, por meio de outras ontologias, como a malandragem, a padilhagem ou a criançagem.⁶

Como neste texto discutiremos a biografia de João Satã e suas potencialidades ética e estética, nos concentraremos na ontologia malandra produzida, compartilhada e (re)elaborada por meio do devir macumbeiro. Para nós, essa capacidade e essa atitude malandras de ser e de estar é um saber elaborado pelo corpo e disputado pelo corpo na produção cotidiana de uma epistemologia vacilante. Por isso, podemos assumir, como anteriormente o fizemos em nossa tese de doutorado *Devir macumbeiro*, que “Madame Satã é a existência que vacila ao atravessar e retornar os limites impostos pela fé do Brasil-nação” (Bonine, 2024, p. 114).

O sujeito malandro pratica a sua sociabilidade por meio de sua ginga. Se “o domínio da branquitude cis-gênero heteronormativa aprisionou o corpo do Outro-subalternizado no cárcere da não existência” (Bonine, 2024, p. 125), a malandragem driblou e desviou, assumindo para si seu corpo abundante, como um produtor e disseminador de ontologias, epistemologias e metodologias. Essa nossa afirmação parte da perspectiva de que “o que o sujeito Malandro elabora, por meio de seu corpo, é uma subversão instintiva a essa pragmática asceta” (Bonine, 2024, p. 125).

em: Souza, Patrícia Rodrigues de. *Religião material: o estudo das religiões a partir da cultura material*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Alinhada a essa perspectiva, a pesquisadora também define a abstinência como uma das propostas encarceradoras que violenta e culpabiliza o corpo, destituindo a humanidade de sua alteridade e de sua sujeitificação. Ver em: Souza, Patrícia Rodrigues de. Abstinência (verbete). In: Passos, João D.; Usarski, Frank (Orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2022.

⁶ Desenvolvemos com mais afinco esses conceitos na tese *Devir macumbeiro* defendida no programa de pós-graduação em Ciência da Religião na PUC-SP. Primeiro, precisamos entender o que reverbera desse campo ontológico das macumbárias, a ética e a estética da brasilidade, formas de pensar e de experimentar a existência por meio da multiplicidade, da pluralidade e da diversidade, sem aprisionamentos ou encarceramentos impostos pelas binaridades hegemônicas. Segundo, que essas reverberações ontológicas são sistematizadas em epistemologias políticas e poéticas produzidas, praticadas, compartilhadas por corpos macumbeiros. A malandragem, conceito emprestado do historiador Luiz Antonio Simas, explicita os paradoxos de liberdade de certo corpo que experimenta a vida com alteridade, sem padecimentos e exploração. Na contramão de uma lógica neoliberal, há o sujeito Malandro que brinca de trabalhar para viver brincando, percebendo que a existência é coisa séria demais para estar comprometida com o enriquecimento do outro (Simas, 2021). A padilhagem é defendida por pedagogo Luiz Rufino e, também, pelo filósofo Rafael Haddock-Lobo, no livro *Arruaças, uma filosofia popular brasileira* em que recuperam o corpo das pombagiras de terreiro para revelar tanto a pedagogia de empoderamento quanto a filosofia de alteridade que elas praticam e compartilham como sobreviventes (entidades que baixam em terreiro) e viventes (mulheres brasileiras que reivindicam seus espaços de sociabilidade e de pertencimento). O conceito de criançagem foi desenvolvido na tese *Devir macumbeiro* (Bonine, 2024) a partir dos exemplos das brincadeiras de terreiro, as experiências supra viventes dos erês e viventes das crianças, possibilitando outras formas de dimensionar a existência, na manutenção da mitopoética como um recurso metodológico (Theodoro, 1996) e reverberação do axé-brincante, entendendo que a poética e a política são epistemologias proficuas quando produzidas pela brincadeira.

João Francisco dos Santos nasceu em 25 de fevereiro de 1900, na cidade de Glória do Goitá/PE, a 65 quilômetros de Recife, capital do Estado. Negro, malandro e bicha, praticou a malandragem das ruas e, ao mesmo tempo, a dinamicidade de seu gênero ao assumir para si a identidade transformista da Mulata Balacochê, depois a de Madame Satã, por isso, não podemos ignorar que o corpo foi um objeto tanto de identidade quanto de sobrevivência para ele. Foi seu instrumento de defesa e de gozo, foi seu maior ataque quanto à violência colonial e seu maior recurso de fantasias, aprendizagens e alteridade.

No livro *As múltiplas faces de Madame Satã: estéticas e políticas do corpo*,⁷ da pesquisadora e professora Geisa Rodrigues, em que ela apresenta e discute o processo identitário de João Satã a partir de seu corpo, a pesquisadora Ana Kiffer pergunta no prefácio se “o corpo é sempre um ou pode ser vários?” (Kiffer, 2013, p. 9). Ela pontua em sua retórica a relevância do corpo no processo de sujeitificação e de produção de alteridade das pessoas, porque a existência passa pelo corpo, nas reverberações de corporeidade e de corporalidade, o que para nós, quando pensamos o ser e o estar no mundo por meio da macumbaria, é importante, por entendermos o corpo como um produtor e disseminador de saberes, bem como um produtor e disseminador de identidades.

Mesmo assumindo essa relevância, a autora ainda assimila um posicionamento discursivo que desassocia as modalidades ontológicas de produção de saber, como se toda sua estrutura epistemológica fosse compartimentada. Entendemos que o ser e o estar na prática cotidiana da brasilidade não é resultado individual de disciplinas que se complementam, os estudos não estão desassociados. Seja historiográfico, estético, filosófico ou político, os estudos e as percepções para descrever os “amontoados discursivos sobre o ‘mito’ Madame Satã” (Kiffer, 2013, p. 9) não podem ficar restritos a dicotomias, porque sua existência cruzou possibilidades para constituir uma identidade.

O que Ana Kiffer considera uma multiplicidade no caráter identitário de João Satã, nós consideramos um devir. A autora conceitua a capacidade sistemática do malandro de produzir e de compartilhar saberes por meio de suas práticas cotidianas como um comportamento múltiplo e criador de múltiplos, o que para nós é justamente a capacidade ecoante do devir macumbeiro. A dinâmica política está em romper justamente com a ideia de indivíduo assujeitado e subalternizado para se tornar uma pessoa sujeitificada e com alteridade.

Embora tenhamos nos concentrado na percepção de Kiffer sobre o corpo de Satã, pontuamos que a preocupação da pesquisadora está em anunciar os interesses por trás das reverberações ética e estética do bicha-malandro, “colocando em cena um certo número de questões em torno da sexualidade e do gênero que só muito depois dos setenta,⁸ após termos realmente absorvido a leitura e a trajetória de Michel Foucault entre nós, começou a se tornar um campo digno de problemas” (Kiffer, 2013, p. 9). Temos dificuldade em aceitar essa perspectiva binária e hegemônica entre sexualidade e gênero e a referência foucaultiana apresentada pela autora, porque o que nos interessa, enquanto brasilidade, não são as assimilações conceituais importadas e segmentadas, mas a nossa capacidade de complexificar e de sofisticar o nosso processo de sujeitificação constantemente (re)elaborado em nosso cotidiano.

Porque mesmo considerando outras existências e revisando dogmas positivistas e excludentes, Kiffer percebe João Satã como alguém que disputa e transita socialmente o seu gênero

⁷ O prefácio assinado pela pesquisadora Ana Kiffer introduz a publicação do livro *As múltiplas faces de Madame Satã: estéticas e políticas do corpo* da professora de Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense Geisa Rodrigues, publicado em 2013 pela Editora da UFF.

⁸ Década de 1970, quando o Brasil começa a conhecer os escritos sobre sexualidade e gênero de Michel Foucault.

e a sua sexualidade, mas essa percepção periférica é produto de uma filosofia que pouco acessa a multiplicidade e os desvios da brasilidade. O que Foucault sistematizou, Satã viveu, experimentou, praticou, incorporou, negou e assimilou enquanto existiu como ser vivente e continua a reverberar enquanto um sobrevivente, porque na década em que os escritos do filósofo chegavam ao Brasil, Satã se despedia de sua vida encarnada, falecendo em 1976.

Em contrapartida, a autora também questiona essa assimilação ou essa problematização de gênero importada em nosso cotidiano. Segundo ela, “urgente notar que a consequente queda na crença em uma essência ou em um eixo identitário permitiu aparições muito distintas no cenário crítico contemporâneo” (Kiffer, 2013, p. 10), mas precisamos nos questionar sobre os padrões e os não-padrões sem incorrer novamente em disputas binárias e dicotômicas. Satã, em sua prática cotidiana, nos leva a pensar qual a necessidade de classificação? Embora nós não queiramos aqui discutir as importâncias políticas e militantes das definições identitárias, desejamos discutir os trânsitos plurais e diversos oriundos das encruzilhadas da brasilidade. As definições que importamos não contemplam nossas (re)existências.

Por exemplo, a multiplicidade em Satã. Pelas palavras de pesquisadora, poderíamos perceber que sua identidade como uma performance, porque “a diferença aí residiria apenas no fato de que agora temos uma essência ‘misturada’, multicultural” (Kiffer, 2013, p. 10), mas para quem cotidianamente tenta se constituir enquanto sujeito, a categoria performance pouco contempla as disputas sistematicamente violentas experimentadas por um corpo diverso e plural.

Para descrever sobre João Francisco dos Santos, Kiffer utiliza termos categóricos como “híbrido” e “estranho”, nós optamos e sugerimos termos como “alteridade” e “sujeitificação”. Essa invertida conceitual é uma ação para nos distanciar das binaridades e dos reducionismos hegemônicos e nos aproximar das potencialidades diversas e plurais da brasilidade. O bichamalandro pratica a complexidade e a sofisticação que tanto temos pontuados como estruturas possibilitadoras de nosso devir macumbeiro, porque as “suas interrogações (enquanto vivo) contribuem para aqueles que estudam hoje as questões da corporalidade seja no âmbito estético, sexual ou cultural” (Kiffer, 2013, p. 10), João Satã é o exemplo empíricos de nossas possibilidades.

Em seu texto, Kiffer define essas contradições políticas e sociais do corpo como sintomas culturais, nós optamos por definir como reverberações culturais, porque se para ela “se consagrou uma ‘certa cultura marginal’ e que ainda hoje clama por sair dos seus próprios estereótipos, tal qual Satã em suas múltiplas faces” (Kiffer, 2013, p. 10), para nós se (re)elaboram (re)existências cotidianamente. Nossa defesa é a de que o rito da brasilidade oferece desvios, tangentes, encruzilhadas e gingas vacilantes para que nossos processos identitários sejam sujeitificações abundantes, não assujeitamentos abstêmios dependentes de sintomas culturais oriundos de contraculturas.

Em outra perspectiva, também baseada na ética e na estética da terreiragem, a da multiplicidade, não nos cabem explicações nem reducionismos como metodologias, porque estamos em contante modo e estado de elaboração. Se para a autora a identidade de Satã se estrutura em um “espaço ainda insondável do pensamento onde um corpo já não sobrevive senão como abstração/aberração da ideia e, desse modo, nos convoca sem parar ao aberto que exprime a sensação de experimentar vários corpos” (Kiffer, 2013, p. 11), para nós, esse corpo é uma alteridade, uma memória, uma ontologia, um produtor de saberes que não sobrevive nem resiste, mas vive e (re)existe.

Defendemos que João Satã é a experiência empírica do que conceituamos como devir macumbeiro, por isso acreditamos na diversidade em nossa metodologia acadêmica e,

principalmente, na Ciência da Religião. O que Kiffer classifica como corpo subversivo, nós vislumbramos um corpo desviante ou brincante, porque o que está “ao aberto” e emite a sensação diversa de corporalidades é a atitude abundante em relação a si, ao outro e à existência.

Se nos preocuparmos em produzir uma Ciência da Religião à brasileira que não apenas percebe a nossa religiosidade e nossa sociabilidade como objetos, mas como ontologia, epistemologia e metodologia, precisamos nos concentrar em toda a nossa capacidade de produzir conhecimento e de reverberar o nosso axé brincante que não se esgotam nos paradigmas hegemônicos, nem se encarceram nas dicotomias positivistas.

Propomos pensar em categorias como corporalidade, incorporação e corporeidade. Embora o dicionário sistematize corporalidade e corporeidade como palavras sinônimas, desejamos pontuar sua diferença na nossa compreensão abundante das experiências ética e estética com o corpo. Pensemos no sufixo “idade”, entendido como um sufixo de produção, ao ser aglutinado principalmente a um adjetivo. Então, retomemos a nossos conceitos. Corporal é um adjetivo. Corpo é um substantivo. Essa é a principal diferença em nossa sistematização. Corporalidade é o adjetivo tomando proporções produtivas. Corpo é o substantivo tomando essas proporções.

Essa diferença é importante para assumirmos a multiplicidade da nossa relação com o corpo ao produzir saberes, porque, para o devir macumbeiro, o corpo é abundante. Se o adjetivo modifica, o substantivo nomeia e classifica. Então, corporalidade e corporeidade são nossas formas de produzir ontologias, epistemologias e metodologias por meio de nossas modificações, nomeações e classificações cotidianas. A incorporação é o trânsito estabelecido nas nossas disputas de sociabilidade, tendo o corpo como principal meio para essa produção.

Pensando na malandragem, a gente não é um corpo, nem ocupa um corpo, nem tem um corpo, acontece que por sermos seres vivos e, também, sobreviventes, nós temos uma capacidade complexa e sofisticada de transitar e de transgredir por meio do corpo, experimentando outras experiências, tanto na construção de memória, quanto na perspectiva do esperar e do socializar. O corpo malandro é o desvio, a ginga e o drible. Se a gente não desgarrar do corpo, como o positivismo tenta nos inculcar o tempo todo, na fabricação de indivíduos produtivos, o que nos potencializa é a prática do nosso devir macumbeiro, que nos torna pessoas estabelecidas por meio de comunidades e propensas à prática abundante do corpo.

A exemplo de Madame Satã, ser um bicha-malandro não é apenas brincar com o corpo, mas experimentá-lo sem o encarcerar. Se a malandragem sistematiza a heteronormatividade cisgênera e, ao mesmo tempo, um sujeito subalternizado e marginalizado na periferia do saber, a bicha é a sistematização da existência *queer*, também subalternizada e excluída. É na exclusão que João Satã une dois corpos em disputa, o da bicha e o do malandro, para se tornar sujeito e produzir sua alteridade.

3. Corpo ontológico reverbera ecos-mundos

Uma de nossas principais preocupações quanto à sistematização do devir macumbeiro na disciplina de Ciência da Religião é a percepção de que somos complexos e sofisticados o suficiente para produzirmos ontologias, epistemologias e metodologias à brasileira. Assim, nossas potencialidades são múltiplas, diversas e plurais, mas não desassociadas ou antagônicas como as binaridades e dicotomias compartimentalizadas no pensamento hegemônico.

O que percebemos e construímos enquanto um saber também é praticado e possibilitado em nosso cotidiano, tanto de forma política quanto social. Se recuperarmos um apontamento presente no texto *O corpo é sempre um ou pode ser vários?*, perceberemos que a autora se pergunta se o corpo político de João Satã não é “apenas a crítica e o desmonte dos dispositivos de poder e controle dos corpos, mas a produção artística e crítica de ser vários corpos?” (Kiffer, 2013, p. 11), e nós respondemos com uma perspectiva abundante e encruzilhada sobre essa existência, a de que tanto a multiplicidade quanto a reverberação da ética e da estética de Madame Satã são produtos e produtores de possibilidades do corpo brasileiro, desse constructo cotidiano constantemente (re)elaborado conforme seu cruzo, seu eco e sua reverberação.

Nesse aspecto, o que nos interessa é o corpo abundante sistematizado pela perspectiva da pelintragem e da malandragem. Podemos perceber e exemplificar essa nossa ontologia incorporada e corporificada por meio do bicha-malandro que foi (e é) Madame Satã como uma prática cotidiana de seu devir macumbeiro, cruzando aquilo que compreendemos como territórios de elaboração ontológica da brasilidade, o terreiro de samba, o terreiro da macumba e o terreiro do cotidiano, porque sua figura enquanto existência e (re)existência compartilha a ética exusíaca e a estética exunouveau para a formação dos repertórios social, cultural, religioso, político e econômico brasileiro.

Falar de João Francisco dos Santos é falar de carnaval, de encantaria e de um Brasil experimentado e vivenciado nas e pelas ruas. Por isso, nossa intenção é a de exemplificar essa ontologia reverberada em nossa sociabilidade por meio do enredo *Resistir para existir*, apresentado no carnaval de 2023. Em uma edição d’*O Globo* de 17 de fevereiro de 2023, a matéria assinada pelo jornalista Rafael Galdo anunciava o enredo da escola de samba Lins Imperial⁹ sobre a existência de João Francisco dos Santos, recuperando o desfile de 1990, descrito pela reportagem como uma versão romântica da trajetória de Satã.

Para o desfile de 2023, a Lins opta por homenagear o bicha-malandro com “latente tom político (...), e sem tabus”.¹⁰ Consideramos interessantes essas perspectivas pontuadas pelo jornalista, principalmente em nosso campo da Ciência da Religião, como consequência das nossas compreensões dos termos político e tabu, ambos sustentados em nossa bibliografia hegemônica, como se fossem desassociados ou aproximados por oposição.

Neste texto, nossa análise sobre a reverberação carnavalesca de João Satã será textual, concentrada no samba enredo apresentado pela Lins Imperial, mas podemos destacar que tanto as alegorias do desfile quanto a comissão de frente são fundamentais para a construção não só do mito e do sujeito Madame Satã quanto dos mitos e dos sujeitos subalternizados que ainda padece sobre os preconceitos da fé do Brasil-nação.

Apenas como citação, o percurso da escola se inicia com os componentes da comissão de frente apresentando cartazes com imagens de pessoas queer que, apesar da violência institucional do país, construíram um corpo possível, diverso e plural para si e para suas ações político-sociais. Matheusa Passarelli, July July, João W. Nery, Jane de Castro, Jana Munis, Rogéria, Locracia, Paulette e Jorge Lafond são alguns exemplos das homenagens que abriram o desfile.

Quanto à análise do samba, podemos começar pelo título, *Resistir para existir*. Embora o teor político esteja presente e sistematizado no infinitivo das palavras, chama-nos a atenção que

⁹ Escola de Samba da série Ouro do carnaval carioca de 2023.

¹⁰ Reportagem disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/carnaval/noticia/2023/02/bicha-malandro-lins-faz-releitura-de-enredo-sobre-madame-sata-com-olhar-sem-tabus-na-serie-ouro.ghtml> (Último acesso: junho/2024).

para a existência ser possível, é preciso resistência, como se essas vidas fossem subjugadas e submetidas a uma oposição de força cotidianamente e não pudessem surgir sem o engajamento e a encarnação combativos.

Na primeira estrofe, somos apresentados ao sujeito Malandro, “sua pessoa encarnou um Zé Pelintra. / Deus pintou a preta tinta, / neste corpo brasileiro. / João criança via três moleques guias / protetores da vadia alma desse quizumbeiro. / Felicidade nunca esteve no seu mapa, / se tornou a lei da Lapa, / respeitado arruaceiro. / Bicha malandro, com seu fio de navalha, / Orixá da sua laia e das moças do puteiro”. A começar por pontuar sua ontologia arruaceira, sua metodologia de fio de navalha e sua epistemologia de bicha-malandro, complexificando e sofisticando formas de ser e de estar no mundo para além das normatividades impostas.

A preta tinta, o corpo brasileiro, a felicidade não presente, a lei da Lapa, o Orixá da sua laia e as moças do puteiro são alguns aspectos fundamentais para se consiga perceber o racismo, o classismo, a misoginia e a heteronormatividade que estruturam a fé do Brasil-nação em disputa com o ritual da brasilidade, próximo de toda ética e estética praticadas e reverberadas por João Satã e por corpos que (re)existem às subalternizações.

Em outra estrofe, o samba pontua que “dizia ele que apesar de ser tihoso, / no amor tão carinhoso, / também tinha mãos de lã. / Era um deboche para todo desacato, / deu-lhe o nome um delegado, / salve Madame Satã! / Foi valentão e bom de briga, / o rei da ginga, anjo das rebeliões. / Este Brasil não pode mais silenciar / quem nasceu para enfrentar / o furor das multidões! / A sua vida foi um palco de teatro, / negro drama do asfalto, / flor que ensina a resistir. / Ó, entidade, de bonecas e mendigos, / renegados e vadios, baixe na Sapucaí!”.

As nossas perspectivas binárias nos permitiram perceber um João Satã contraditório, sendo tihoso e carinhoso, tendo mãos de lã, mas o devir macumbeiro revela a circularidade presente em seu processo de sujeitificação e de alteridade. Mesmo sendo um deboche e valentão, tendo gingado e participado das rebeliões, ganhou o nome feminino de Madame Satã, o que complexificou e sofisticou ainda mais a sua multiplicidade, o seu corpo que, sim, pode ser múltiplo e diverso.

Se a fé do Brasil-nação não pode mais silenciar, embora tente constantemente assassinar e exterminar com bonecas e mendigos, com renegados e vadio, João Satã como uma entidade supravivente reverbera sua ontologia com toda a sua circularidade para a brasilidade produzir formas diversas de existir, sem ficar refém da resistência.

Ao apresentar Madame Satã para o carnaval de 2023, a Lins Imperial levou sujeitos que cotidianamente se (re)elaboram nas frestas das possibilidades existenciais e produzem ecos-mundos de alteridade. O caráter político, social e cultural do carnaval é um exemplo prático de como a metodologia, a epistemologia e a ontologia são compartilhadas em nossa sociedade. Se a normatividade nos separa para nos encarcerar em possibilidades reducionistas, a brasilidade nos bagunça para alcançarmos alteridade e sujeitificação.

Essa experiência empírica da experimentação do carnaval possibilita que a gente perceba a manutenção dos processos de sociabilidade praticados em nosso país na disputa entre a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade. Recuperando o que sistematizamos como devir macumbeiro, compreendemos que o nosso modo de ser e de estar em sociedade é intrínseco a nossa compreensão de terreirar nossa existência. É por meio dos terreiros do samba, da macumba e do cotidiano que nos tornamos sujeitos e praticamos a nossa alteridade.

O carnaval, por meio de seu desfile, estabelece repertórios cultural, educativo, religioso, econômico, social e político que não estão desassociados, nem dependem um do outro, pois são múltiplos e diversos naquilo que nos é tão caro: a nossa pluralidade. Madame Satã continua a reverberar seus ecos-mundos e seu axé brincante, a possibilidade de experiências incorporadas, corporalizadas e corporificadas porque está vivo na produção de memórias e de saberes da nossa terreiragem. Desfile João Satã é olhar para o passado, pavimentar um presente e assegurar um futuro, é o devir macumbeiro possibilitando o esperar, característica fundamental da brasilidade em seu drible de (re)elaboração.

A continuidade das pessoas brasileiras está na manutenção do esperar e na crença de uma circularidade ontológica que independe das permissões ou dos encarceramentos do Brasil-nação. Por isso, o próprio título do enredo da Lins Imperial, ao relacionar a existência à resistência, é continuamente revista e repensada pela sujeitificação e pela alteridade do devir macumbeiro. O que ecoa de nossas ontologias são as (re)existências, seguras e asseguradas, múltiplas e diversas, transgressoras e desviantes, por isso, entender que para existir é preciso resistir é uma forma de encarcerar a complexidade e a sofisticação nos limites das disputas sociais e políticas que a colonialidade ainda pratica em nosso projeto de país.

A potência de nossa ética exusíaca e de nossa estética exunouveau é justamente essa, a sensibilidade e a atenção presentes em um enredo que pode ser percebido em toda a sua circularidade, porque pratica o devir macumbeiro. A resistência militante também possibilita as (re)existências encantadas. Madame Satã é uma lembrança cotidiana da presentificação de nossos corpos, por ser um Bicha-Malandro, por ser múltiplo, por propor práticas, saberes, experiências e possibilidades que não nos restringem, mas nos transbordam.

Conclusão

O corpo abundante é uma das formas possíveis de existência praticadas em nossos trânsitos, desvios, alternativas e encruzilhadas cotidianas. O que pulsa em nossas ruas, em nossos bares e em nossas esquinas são formas múltiplas e diversas de ser e de estar, modos que nos aproximam das experiências comunitária e social e nos distancia do encarceramento do indivíduo produtivista e violento.

Percebemos que as práticas de terreiro, seja o do samba, o da macumba ou o do cotidiano, também nos permitem elaborar ontologias, epistemologias e metodologias reverberadas pela brasilidade, nossas formas múltiplas e diversas de convivência, de existência e de produção de saber.

Nossa conclusão é a de que a Ciência da Religião pode perspectivar a religiosidade para além de um objeto, que a nossa brasilidade, ao profanar o sagrado e sacralizar o profano, produz multiplicidade e ecos-mundos muito próprios que contemplam a nossa corporeidade e a nossa corporalidade.

Recuperando a pergunta de Ana Kiffer, “o corpo é sempre um ou pode ser vários?”, concluímos que é por ser plural e por proporcionar diversas experiências e caminhos é que o corpo abundante presente na brasilidade nos possibilita existir e (re)existir. Enquanto sujeito vivente, Madame Satã praticou sua circularidade ontológico cotidianamente, depois, como sobrevivente, entre a restrição do mito ou as revelações da fantasia, produziu ecos-mundos que sujeitificam e conferem alteridades múltiplas as pessoas sistematicamente violentadas. Compartilhar a ética e a estética de João Satã é revelar possibilidades de vida.

Referências

BONINE, Eduardo. **Devir macumbeiro**. A epistemologia de terreiro como produtora de conhecimento, de existência e de alteridade no Brasil. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

BONINE, Eduardo. **Institucionalização do racismo religioso**: reflexões sobre o racismo religioso institucionalizado na gestão de Sérgio Camargo na Fundação Cultural Palmares. Revista Reflexão, v. 47, 2022. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/5634>. Acesso em: 23 nov. 2023.

GALDO, Rafael. Madame Satã, a “bicha malandro”. O Globo, Rio de Janeiro, 17 de fevereiro. 2023. <https://oglobo.globo.com/rio/carnaval/noticia/2023/02/bicha-malandro-lins-faz-releitura-de-enredo-sobre-madame-sata-com-olhar-sem-tabus-na-serie-ouro.ghtml>. Acesso em: 20 jun. 2024.

HADDOCK-LOBO, Rafael; RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Arruaças**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

KIFFER, Ana. O corpo é sempre um ou pode ser vários? In: RODRIGUES, Geisa. **As múltiplas faces de Madame Satã: estéticas e políticas do corpo**. Niterói/RJ: Editora da UFF, 2013.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Orfe(x)u e Exunouveau**: análise de uma estética de base afrodiáspórica na literatura brasileira. São Paulo: Fósforo, 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Religião e identidade cultural negra**: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 56, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22524>. Acesso em: 23 nov. 2023.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOUZA, Patricia Rodrigues de. Abstinência (verbete). In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2022.

SOUZA, Patricia Rodrigues de. **Religião material**: o estudo das religiões a partir da cultura material. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

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

Recebido em 16/09/2024

Aceito em 22/01/2025

Más allá de la laicidad uruguaya: Las intervenciones neopentecostales sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género

Beyond Uruguayan Secularism: Neopentecostal Interventions in Problematic Drug
Use and Gender-Based Violence

Magdalena Milsev Santana¹

RESUMEN

El presente artículo se propone caracterizar los modos de intervención sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género desplegados por una organización neopentecostal en la ciudad de Montevideo. La intervención sobre el consumo problemático de drogas se fundamenta en una interpretación religiosa de dicha condición, asociada a la doctrina de la guerra espiritual, y se despliega sobre la base de una estricta abstinencia, el desarrollo de una red de apoyo comunitaria y la regulación de la conducta sexual. La intervención sobre la violencia basada en género se caracteriza por promover la resignificación del sufrimiento como parte de un proceso espiritual que lo capitaliza, siendo esta una perspectiva que, si bien brinda contención, refuerza jerarquías tradicionales de género y no contempla otros aspectos fundamentales desde una perspectiva de derechos. Estas intervenciones neopentecostales son pensadas desde la perspectiva de la antropología de los márgenes, buscando identificar su lugar en el marco conceptual tradicional de laicidad en Uruguay. Desde esta perspectiva, la laicidad deja de ser un marco uniforme y universal, revelando tensiones, disputas, articulaciones y flexibilizaciones contextuales, revelando las intersecciones entre la aplicación de dicho fundamento y estructuras de desigualdad

Palabras clave: Neopentecostalismo; Consumo problemático de drogas; Violencia basada en género; Laicidad.

ABSTRACT

This article aims to characterize the modes of intervention in problematic drug use and gender-based violence carried out by a Neo-Pentecostal organization in the city of Montevideo. The intervention in problematic drug use is based on a religious interpretation of this condition, linked to the doctrine of spiritual warfare, and is implemented through strict abstinence, the development of a community support network, and the regulation of sexual behavior. The intervention in gender-based violence is characterized by promoting the reinterpretation of suffering as part of a spiritual process that gives it value, a perspective that, while providing emotional support, reinforces traditional gender hierarchies and fails to address other essential aspects from a rights-based perspective. These Neo-Pentecostal interventions are analyzed through the lens of the anthropology of margins, aiming to identify their position within the traditional conceptual framework of secularism in Uruguay. From this perspective, secularism ceases to be a uniform and universal framework, instead revealing tensions, disputes, articulations, and contextual adaptations, as well as the intersections between the application of this principle and structures of inequality.

Keywords: Neo-Pentecostalism; Problematic drug use; Gender-based violence; Secularism.

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Nacional de La Plata (UNLP), docente na Universidade Católica do Uruguai (UCU) e no Conselho de Formação em Educação (CFE-ANEP). E-mail: magdalenams610@gmail.com

Introducción

A partir de una etnografía desarrollada entre 2018 y 2019 en la Iglesia Misión Vida para las Naciones (IMVN) y en su obra social los Hogares Beraca (pertenecientes a la ONG ESALCU) en la ciudad de Montevideo, este trabajo se propone caracterizar los modos de intervención neopentecostal sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género, y las posibles implicancias de dichas intervenciones sobre el tradicional concepto de laicidad uruguayo.

Con una feligresía relativamente estable que ronda las quince mil personas, la IMVN cuenta con dieciséis templos en Uruguay y cuatro más en Argentina, Brasil y Chile. Su ONG acoge aproximadamente a unas dos mil personas en territorio nacional, extendiendo también su labor social en los mencionados países. De origen argentino en los Ministerios Ondas de Amor y Paz, de los cuales se separó a mediados de los noventa, la institución se ha destacado por su participación en el ámbito político partidario uruguayo, logrando representación parlamentaria a través de su aparato institucional religioso.

Si bien el caso que aquí se expone reviste particularidades, es de destacar que este se inscribe en tendencias más amplias, específicamente en la vinculación entre neopentecostalismo y pobreza (Sotelo, 2010) y en la articulación entre el ámbito estatal e instituciones privadas religiosas a través de la labor social de ONGs. Estas tendencias tensionan con el modelo conceptual de laicidad tradicional en Uruguay, pese a sus reconocidas mutaciones post apertura democrática (Caetano, 2006; 2013; Da Costa, 2005; 2009; Guigou, 2000; Guigou, 2006), e invitan a concebirlo en intersecciones con estructuras de desigualdad que permean y constituyen los contextos en los cuales se manifiesta lo religioso.

En este sentido es que se retoman los aportes de la “antropología de los márgenes” (Das y Poole, 2008) para pensar el lugar de las intervenciones neopentecostales en el modelo tradicional de laicidad. Esta propuesta teórico-metodológica invita a pensar el estado a partir de esos ámbitos sociales en los cuales su presencia suele adjetivarse en términos de carencia, como “débil” o “ausente”, ofreciendo una mirada única sobre lo estatal, “no porque capture prácticas exóticas, sino porque sugiere que dichos márgenes son supuestos necesarios del estado, de la misma forma que la excepción es a la regla” (Das y Poole, 2008, p. 20).

La laicidad vista desde sus márgenes, deja de constituir un marco totalizador, aplicado de modo homogéneo y universal sobre todos los campos de acción de las políticas estatales, y se vuelve un fundamento cuya aplicación es objeto de tensiones, disputas, articulaciones y flexibilizaciones, según el contexto social en el cual se despliegue. Es a través de una metodología como la etnografía, orientada a indagar en las experiencias -más allá de los protocolos formales de los que se sirven otras disciplinas- que es posible captar en lo concreto “el tipo de prácticas que parecen deshacer al estado en sus márgenes territoriales y conceptuales” (Das y Poole, 2008, p. 20).

En esta línea, la indagación en las trayectorias de quienes habitan Beraca, permite dar visibilidad a una heterogeneidad de experiencias sociales que se despliegan sobre los márgenes del estado y su laicidad. Estos ponen de manifiesto estructuras de desigualdad que fragilizan las vidas de los sectores más desfavorecidos de la sociedad uruguaya, y las relaciones entre tales desigualdades y los modos “alternativos” de la laicidad cuando se trata de sus márgenes.

Esta indagación permite además establecer conexiones entre la labor social de una organización neopentecostal, su crecimiento entre sectores urbanos empobrecidos, y su impacto

político en un sentido amplio². En este sentido, si bien es apresurado hablar de una “pentecostalización” de la cultura popular uruguaya como en el caso brasileño (Cunha, 2018; Brandão y Pinheiro Teixeira, 2021), sí puede considerarse una tendencia cultural que complejiza y diversifica los términos del intercambio político en nuestra sociedad.

Como señala Carbonelli (2014) “el trabajo institucional sobre la subjetividad de los creyentes” es la dimensión política de mayor relevancia en el espacio evangélico, siendo por ello fundamental atender a las emociones religiosas “en su capacidad histórica de fundar comunidad y producir esquemas de interpretación del mundo social que dotan de sentido a la experiencia” (Algranti, 2007). El neopentecostalismo en este caso, constituye además un “ámbito colectivo privilegiado para la reversión y contención de situaciones que se asocian con los padecimientos o problemas de los más pobres o problemas que empobrecen”, es un espacio que resignifica y capitaliza experiencias hegemónicamente consideradas como “negativas” y estigmatizantes, en “testimonios” de “milagros” (Seman, 2021, p. 51).

Los modos de intervenir neopentecostales sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género que aquí se describirán, constituyen modos de operar sobre experiencias sociales ligadas a estructuras de desigualdad que precarizan las vidas de amplios sectores de la población. Estos se inspiran en una sensibilidad religiosa cercana a los sectores populares, porque culturalmente surge de los mismos, y porque su llegada territorial es amplia: se despliega por los barrios, las plazas, las calles, las cárceles y los hospitales.

1. Antecedentes

Entre la amplia producción académica sobre las intervenciones religiosas al consumo problemático de drogas se consideran aquí antecedentes significativos a las investigaciones cualitativas enfocadas en organizaciones evangélicas basadas en la abstención, la conversión religiosa y la convivencia comunitaria a nivel regional (Pinheiro Teixeira, 2015; 2016; Camarotti y Jones, 2017; Algranti y Mosqueira, 2018; Di Leo, 2019; Güelman, 2018; 2019; Camarotti, Güelman y Azparren, 2018; Targino y Mesquita, 2021; Targino, 2020; Machado y Torres, 2024).

En este contexto, la periodización analítica de los “procesos de espiritualización terapéutica” elaborado por Algranti y Mosqueira (2018) plantea importantes aportes para comprender la gestación de la modalidad de intervención presente en la ONG a abordar, dados sus orígenes argentinos. Y en este sentido, permite dimensionar la historicidad y transnacionalidad de dicho enfoque en el contexto rioplatense.

Los demás trabajos cualitativos sistematizados se caracterizan por analizar distintas dimensiones de las intervenciones evangélicas, haciendo foco en las relaciones entre los modos de conceptualizar el consumo de drogas y los modos de intervenir sobre los mismos, así como las narrativas de conversión que se producen en intersección con tales disposiciones institucionales.

En esta línea, los trabajos visibilizan el lugar de la conversión religiosa en la configuración de las intervenciones evangélicas que buscan re-orientar la conducta de quienes habitan estos espacios de relativo “distanciamiento del mundo” (Di Leo, 2019) siendo estas planteadas en términos de “dispositivos” (Garbi, 2020; Algranti y Mosqueira, 2018), o bien como “comunidades

² El trabajo de Arocena y Sotelo (2024) ofrece una perspectiva cuantitativa de las relaciones entre pobreza, neopentecostalismo e involucramiento político partidario en Argentina, Brasil y Uruguay.

terapéuticas³” (Güelman, 2018; 2019; Pinheiro Teixeira, 2016; Targino y Mesquita, 2021; Targino, 2022; Machado y Torres, 2024).

La conversión religiosa de las y los internos como meta a alcanzar por las instituciones viene a orientar los modos de gestionar los espacios y los cuerpos (Güelman, 2018; 2019; Targino y Mesquita, 2021), a través de la participación obligatoria en actividades religiosas y de demandas de “pruebas” de dicha fe (Targino, 2022; Pinheiro Teixeira, 2016), destacándose especificidades en los modos de intervenir según los géneros (Targino, 2022).

En Uruguay las investigaciones orientadas al abordaje de las intervenciones religiosas sobre el consumo problemático de drogas se han enfocado especialmente en el estudio de los usos de psicodélicos o entéogenos (Scuro, 2023), siendo el abordaje evangélico un área en la cual aún es necesario profundizar. En este contexto el presente artículo se propone caracterizar la modalidad de intervención neopentecostal desplegada en el contexto de la ONG ESALCU en hogares femeninos, a partir de las disposiciones institucionales que se movilizan en torno al consumo problemático de drogas y la especificidad de las trayectorias de las mujeres que habitan en tales espacios.

En relación con este último punto, se recuperan los trabajos que han abordado las intersecciones entre pentecostalismos y violencia basada en género, teniendo presente la especificidad de los ingresos a Beraca motivados por dicha violencia y su especificidad. Se consideran antecedentes relevantes a las producciones académicas que han ahondado en los múltiples modos en los cuales las iglesias fungen como espacios de resistencia, contención y muchas veces reproducción de la violencia hacia las mujeres (Mafra, 1998; 2012; Martin, 2003; Tarducci, 1994; 1999; 2001; ; Campos Machado, 2005; Campos Machado y Lins de Barros, 2009), siendo de destacar en este sentido, que todas las producciones subrayan el carácter de clase del fenómeno, atendiendo así a las intersecciones entre desigualdades de género y económicas.

El conjunto de estos trabajos señala la ambigüedad que reviste la situación de las mujeres en estos espacios, ya que en estos se inculca a varones y mujeres rasgos tradicionalmente asociados a la subjetividad femenina, simultáneamente a una reafirmación de jerarquías tradicionales de género, lo que ha sido definido como “la paradoja de género” (Martin, 2003) propia de estos contextos.

Teniendo presente lo anterior, estudios como los de Tarducci, (1994), Machado (2005) y Martin (2003) desarrollan en torno a las relaciones entre la asistencia a la iglesia y las experiencias de crisis y conflicto intrafamiliar, siendo la violencia basada en género en el ámbito doméstico una de las detonantes en la búsqueda de contención espiritual y comunitaria entre mujeres pentecostales de sectores empobrecidos.

En este sentido, los modos de intervenir sobre la VBG no se inspiran en los principios del derecho. Estos lo hacen siguiendo la sacralización de la estructura familiar tradicional, orientándose de este modo a gestionar colectivamente las relaciones a la interna del seno familiar, o bien

³ La modalidad de funcionamiento de los hogares Beraca basada en la convivencia y su vinculación con el Estado puede llevar a que la ONG sea considerada una “comunidad terapéutica”, lo que puede resultar efectivo para asociar el caso al de otras producciones académicas (Güelman y Azparren, 2017; Güelman, 2018; 2019; Targino, 2022; Targino y Mesquita, 2021; Pinheiro Teixeira, 2016). Sin embargo, el uso de esta expresión resulta inadecuada para esta ONG en tanto se constatan diferencias con el modelo de “comunidad terapéutica”: no hay una duración predeterminada de la estadía de los internos -no se trata de un “tratamiento” en el estricto sentido del término-, y, en esa línea, la misma profesional de la ONG rechazó dicha terminología para referirse al caso.

brindando contención al miembro de la familia que ha acudido a la iglesia (Tarducci, 1994). Sobre esta cuestión, coinciden en señalar que las iglesias constituyen espacios que logran brindar protección a las mujeres, pero lo hacen manteniendo estructuras patriarcales a través del mandato de obediencia y sumisión femenina al esposo como máximas sagradas (Tarducci, 1994).

2. Metodología

Este trabajo es el resultado de la etnografía desarrollada en 2018 y 2019 en la Iglesia Misión Vida para las Naciones (MVN), y en la ONG ESALCU (Hogares Beraca⁴), su obra social. Dichos procesos etnográficos fueron llevados a cabo en el templo principal de la iglesia, ubicado en el centro de la ciudad de Montevideo, y en los hogares Beraca “de mujeres” del barrio Tres Cruces, y “de madres” con hijos del barrio La Unión, donde a su vez funciona la sede central de la ONG ESALCU.

El trabajo de campo implicó la asistencia sistemática a ceremonias religiosas, reuniones de jóvenes, retiros, bautismos, jornadas de rutina en la ONG, y a un club político del Partido Nacional, siendo de destacar que el trabajo de campo se caracterizó por una mayor facilidad en el acceso a espacios femeninos, especialmente en el caso de la ONG. En línea con los aportes de los estudios de “religiosidad vivida” (Pereira Arena y Morello, 2022, p. 13), en este contexto se intentó enfatizar en los relatos de las y los creyentes de “a pie”, siendo estos de suma importancia para dar cuenta de experiencias y significados atribuidos a las mismas, más allá de la perspectiva teológica de la institución y sus autoridades.

En el caso de los relatos de conversión, estos son aquí conceptualizados como “autobiografías religiosas”, en tanto desarrollan desde una perspectiva actual una revisión evaluativa de la propia vida, remontándose a un pasado remoto que puede incluir incluso a la ancestralidad. Por ello, es importante recordar que por más que estos relatos surjan con cierta espontaneidad, estas autobiografías siempre están limitadas a los “requerimientos de la historia” en proceso de construcción (Bruner, 2006, p. 128).

En este contexto neopentecostal, estos “requerimientos” en la producción de los relatos se asocian a dos prácticas fundamentales: la lectura intensiva de la Biblia y el dar testimonio como prueba de acción de Dios en el mundo. Estas hacen que los relatos que aquí se producen sean similares en términos de estructura narrativa, encontrándose ciertos paralelismos entre los relatos bíblicos y los relatos de vida aquí construidos. De este modo, el trabajo se orientó al abordaje de la producción de estas narrativas, sus modos de construcción, reproducción y circulación en el templo y la ONG.

3. Breve caracterización de la ONG

Los Hogares Beraca constituyen espacios de vivienda común en los cuales suelen convivir entre cincuenta y cien personas⁵ a cargo de una pareja de pastores y jerarquías intermedias separados según género y composición familiar, encontrándose así “hogares de hombres”, de

⁴ Del hebreo berakhah, “bendición”, hace alusión al relato presente en Crónicas 20 del Antiguo Testamento, en el cual Dios hace que las etnias enemigas de Josafat rey de Judá se destruyan entre sí previo al combate que tenían planeado contra este, otorgándole así la victoria a la tribu judía (Crónicas 26-28).

⁵ También pueden encontrarse hogares considerablemente más pequeños.

“mujeres” y de “madres con hijos”. Cada hogar se dedica a actividades económicas distintas, tales como panificación, producción textil, serigrafía, trabajo rural, carpintería y herrería, siendo este el único medio de sustento, de acuerdo con los referentes institucionales.

En Uruguay se estima que estos espacios alojan a unas dos mil personas, constituyendo una de las organizaciones de su tipo más voluminosas en términos de usuarios y despliegue territorial. Al momento de la etnografía había cincuenta y tres hogares en Uruguay (doce en Montevideo y cuarenta y uno en el interior del país), siendo de destacar su proyección regional, con once hogares más distribuidos en Argentina, Chile, Brasil y Haití⁶.

Estos hogares constituyen la obra social de la iglesia Misión Vida para las Naciones (IMVN), cuyo origen se remonta a los Ministerios Ondas de Amor y Paz (MOAP) llegados al Uruguay desde Argentina en 1989 (Wynarckzyk, 2014) y de los cuales se separaron a mediados de los noventa, producto de la serie de controversias que rodearon a la iglesia “madre” y a las diferencias entre sus líderes.

El modo de intervenir sobre el consumo problemático de drogas que propone la ONG puede encontrar su antecedente en la “espiritualización terapéutica de la conducta adictiva” (Algranti y Mosqueira, 2018) que se desarrolló durante la década del ochenta en Argentina y en la cual los Ministerios Ondas de Amor y Paz⁷ tuvieron protagonismo (Spadafora 2004 en Algranti y Mosqueira, 2018, p. 311).

Formalmente, la organización surgió en el año 2002 como “Comunidades Beraca” durante la fuerte crisis social y económica vivida en Uruguay en la cual se identifica la aparición de la pasta base de cocaína (Albano, Castelli, Martínez y Rossal, 2014). Según la publicación de la iglesia “*Hogares Beraca. La verdadera Historia*” (s/d, 2016) los Hogares se rigen según la Ley 17.885 que “regula el trabajo voluntario en forma directa o indirecta con las instituciones públicas”, siendo de destacar que según el mismo documento “persiste al día de hoy un vacío legal”.

La labor social desplegada por esta ONG y, particularmente, sus articulaciones con el Estado y con el ámbito político partidario son de las tantas dimensiones en las cuales se constatan transformaciones en el tradicional modelo de laicidad uruguayo. En este sentido, la labor desplegada por la organización religiosa se relaciona con la esfera política en dos ámbitos institucionales bien específicos: por un lado, a través del activismo político en el Partido Nacional, y por otro, a través de su compleja relación con el aparato estatal. La historicidad de ambas articulaciones es una cuestión que vale la pena rastrear y analizar, siendo de destacar que, tanto a nivel académico como en el ámbito de la opinión pública, el involucramiento político partidario ha sido el aspecto mayormente abordado.

En lo que respecta a las derivaciones estatales, estas se despliegan desde el ámbito judicial y desde salud pública a través de “recomendaciones”, sin ser del todo claro el nivel de formalidad que las mismas revisten. Entre las primeras, se encuentran ingresos a la ONG para el cumplimiento de “penas alternativas” para quienes han cometido delitos por primera vez, y desde el sistema penitenciario para quienes han tenido buena conducta.

⁶ En Argentina se encuentra en San Juan; en Brasil en la localidad de Leme, São Paulo; en Chile en Coquimbo y en Haití en Puerto Príncipe.

⁷ Esta tendencia sigue la modalidad de atención a población empobrecida implementada por la iglesia Ministerios Ondas de Amor y Paz (Spadafora, 2004) en Buenos Aires y de la cual la IMVN surge como escisión a mediados de los noventa.

En el caso de las instituciones de salud pública, las recomendaciones se dan a quienes se encuentran en situación de consumo problemático de drogas, notándose las carencias en esta materia en el sistema público. Otro tipo de derivación es el de mujeres con hijos e hijas a cargo, a quienes en refugios se les ha recomendado acudir a la ONG.

Finalmente, la labor social desplegada sobre el consumo problemático de drogas que despliega la organización religiosa es recuperada en las campañas políticas de sus miembros como un elemento legitimador en sus posicionamientos contrarios a legislaciones y políticas progresistas en la materia, plasmándose en su oposición a la legalización de la marihuana. Las intervenciones que la ONG realiza sobre la violencia basada en género, en cambio, no son objeto de reivindicaciones públicas en el contexto del discurso político.

4. La intervención neopentecostal al consumo problemático de drogas

E: ¿Por qué estás acá?

F: Fah... cosas que hice en el pasado... cosas malas, de llegar a perder lo que más quiero, mi familia, todo eso, y estar en situación de calle me llevó a estar acá hoy en día, que quiero cambiar, ser otra persona... Llegué a la calle cuando empecé a consumir, empecé con marihuana, después con cocaína y después con pasta base. Y después quedé en la calle y empecé a quedar solo, y eso es un golpe bárbaro cuando no tenés a nadie. Y ta, y no hay, me dijeron pa buscar de Dios, y acá estoy (...)

Hace poco que estoy en la calle, que me peleé con mi padre y hace dos meses que duermo en el patio de mi casa... Dejé el Hogar de Santa Lucía cuando mi pareja me llamó y me dijo que había perdido el hijo... y yo lo superé a eso y empecé con todos unos problemas, empecé a salir a robar y hacer daño a la gente hasta que... que me fui a un hecho y me lastimaron y ta basta, no era vida para mí. Me dieron dos balazos. Uno en el pecho con una bala de goma, y otra en la costilla, que tengo la bala alojada en la costilla. Y ta. (Conversación con “Fernando” en el ingreso de la ONG ESALCU, septiembre 2018).

El ingreso a la ONG inicia con un contacto vía telefónica o por web en el cual se solicita una entrevista. Después de dos o tres instancias en las que se evalúa la situación, se determina el ingreso, sobre lo cual varios referentes destacaron que no se aloja a personas “contra su voluntad” ni a quienes se encuentran “descompensadas a nivel psiquiátrico”. En palabras de la psicóloga, en esta instancia se presta especial atención a la situación de procedencia: si la persona asiste por un traslado de Salud Pública, por una recomendación judicial, por voluntad propia, bajo presión familiar, o si está en tratamiento psiquiátrico. Una vez se ha aceptado el ingreso, el pastor encargado de la ONG establece a qué hogar será dirigida.

En este contexto, la intervención neopentecostal sobre el consumo problemático de drogas se basa en los siguientes elementos: a) una conceptualización religiosa del consumo de drogas, b) la abstinencia estricta, c) una red comunitaria, d), el trabajo, y e) la regulación o gestión de la conducta sexual de las y los internos.

a) *Una conceptualización religiosa del consumo de drogas*

La “espiritualización terapéutica de la conducta adictiva” (Algranti y Mosqueira, 2018) que orienta la intervención neopentecostal sobre el consumo problemático de drogas, se expresa concretamente en dos tipos de referencias, que funcionan solapadamente: una que asocia el consumo de drogas a un “vacío” de sentido que impulsa a la autodestrucción, y otra que asocia el consumo a la acción de fuerzas malignas.

La primera de estas referencias fue elaborada específicamente por la profesional a cargo del proceso de ingreso a la ONG, y apareció en los relatos de las internas cuando refirieron a las transformaciones subjetivas que identificaban sobre sí mismas. En el caso de la psicóloga este fue el único discurso espiritual que sostuvo a lo largo de las conversaciones, sin evocar al de guerra espiritual, que se abordará más adelante:

Esto está basado en creer en Dios, y que en la medida que la gente se va acercando a Dios su vida va encontrando sentido, porque el gran problema es que la gente que viene siente que su vida no tiene sentido. El consumir drogas todo el tiempo o vivir en calle es matarse todos los días un poco, entonces el acercarse a Dios es entender que su vida tiene un propósito, y ese es el brazo fuerte de los hogares cristianos. (Psicóloga ESALCU, septiembre 2018).

De acuerdo con las explicaciones que brindaba “Karina” (50), una interna que se estableció junto a su hija en el hogar de La Unión, la participación de las actividades religiosas es obligatoria para las y los adultos, mientras que es opcional para el caso de niñas, niños y adolescentes. Para ellos hay una actividad semanal de “discipulado” en la cual se enseña la Biblia y se practican “coreos”, y “un festival mensual” llamado “Chiquivida”, que incluye eventos lúdicos y artísticos.

Por su parte, la conceptualización del consumo problemático de drogas en términos de guerra espiritual fue expresada con matices durante el trabajo de campo etnográfico en los relatos de conversión, cuando se hacía referencia a formas de vida o prácticas “pre-conversión”, consideradas pecaminosas, y en los sermones durante servicios religiosos. En relación con estos últimos, en el sermón final de un retiro en Villa García, el pastor expresaba:

Uno no debe de exponer al Espíritu Santo a las cosas que a él no le agradan (...) salís del encuentro este fin de semana y no es que vas a llegar a tu casa y va a estar todo blanco, puro, inmaculado. No es que las personas de tu trabajo, los que te invitaban con droga, que el que te invitaba para hablar mal de la gente, que él, que te invitaba a tomar alcohol, el que te invitaba a pecar te van a estar esperando con una sonrisa... ellos siguen tan endemoniados o más endemoniados que antes de que llegaras al encuentro.

No esperes que las personas que te están esperando te reciban llenos del Espíritu Santo. De hecho, déjame explicarte algo... es probable que se compliquen las cosas a dónde vas, porque antes tus demonios se juntaban con los demonios de él y la pasaban bárbaro. O sea, él no eligió su casa, este galpón, este salón, esta capilla, sino que Él va a morar en templos fabricados con sus propias manos, que somos: [“nosotros”, responden] la Biblia dice que nosotros somos la morada, la casa, el templo de Dios. Claro, miren al de al lado... ustedes dicen, “Está salado que Dios viva adentro de esto”. (Pastor y diputado Dastugue, Jornada de retiro y bautismos, Hogar Beraca de Villa García, marzo 2019).

La referencia a la “guerra espiritual”, entendida como una doctrina según la cual en el mundo tiene lugar una lucha entre poderes sobrenaturales por el dominio de los seres humanos, planteada de manera diferencial colectiva e individualmente (Wynarczyk, 2018), permite analizar su

rol en las formas de conceptualizar la intervención neopentecostal en el consumo de drogas. En este marco, la guerra espiritual configura simbólicamente el enfrentamiento al consumo de drogas en dos dimensiones: en el plano colectivo, posiciona a la iglesia como una institución “rehabilitadora” o “salvadora” dentro de una sociedad percibida como peligrosa y en decadencia; en el plano individual, facilita la interpretación espiritual del proceso de recuperación del consumo. Esta intervención se articula como una lucha contra el mal, a menudo vinculada a prácticas rituales específicas, como en el caso del retiro mencionado, donde se llevaron a cabo confesiones públicas, exorcismos y, posteriormente, bautismos. Como la explicación causal del consumo de drogas es sobrenatural, también lo es la rehabilitación que aquí se propone. De allí emerge la conceptualización de determinados relatos como pruebas de la acción de Dios en el mundo, y en esta línea, la proliferación de testimonios.

Por otra parte, como la guerra espiritual no exime a los fieles de la responsabilidad sobre sí mismos, se despliegan prácticas orientadas a la gestión de la propia subjetividad, unas “tecnologías del yo” en términos foucaultianos⁸, que implican identificar el origen de los propios pensamientos, deseos y sentimientos, así como leer la Biblia. En interacción con lo anterior, los actores van construyendo y re-construyendo sus autobiografías en términos religiosos – sus “testimonios” - a fin de “ganar valor moral” en el contexto de la comunidad (Pinheiro Teixeira, 2016, p. 109).

Esta forma de intervenir sobre el consumo problemático de drogas se ve reflejada especialmente en los relatos de dos de las entrevistadas, “Alicia” (45) y “Nadia” (55). Con trayectorias de vida atravesadas por diversas situaciones de violencia, enfermedades y fallecimientos familiares, prostitución, delincuencia y situación de calle, las dos mujeres expresaban haber abandonado el consumo gracias a la experiencia espiritual y los lazos afectivos que establecieron en los hogares, así como a través de la rutina e infraestructura brindadas en los mismos.

A: Mira a mí me pasó que consumía, fumaba un cigarrillo, y después ya no me hacía nada, pero sí me enganchaba el alcohol. Y yo entré al Hogar y era una mujer muy boca sucia, y a mí me pasó que... yo recibí a Jesús en mi corazón y mi boca... no entendía por qué había cambiado esa manera de hablar en tan poco tiempo... Del alcohol... sí tenía ganas, pero la pasta base no, yo no. Y el cigarrillo en el mismo instante que entré no me costó. Pero el alcohol sí, de pensar en mi mente esas ganas de tomar algo.

E: ¿Qué piensas que te hizo dejar de pensar en eso?

A: Eh... las palabras, el Hogar... los hogares son devocionales... la Palabra es lo primero que se quiere que la persona tome. La Biblia... había cosas que me marcaban... entonces que las chicas... “fa léete este versículo”, y cosas que las había vivido como que las estaba leyendo de otra manera... También me enganchaba en las tareas. Había entrado en la cocina, me gustaba la cocina, limpiar. Y es como que volvés a la vida. Te conectás a la realidad, desayunar, tener una comida, tener tiempo de calidad, tus hijos... leer un libro. Estar, viste, en la realidad. Y los que estamos en la calle consumiendo, no conectamos con la realidad, que hay una vida mejor. Y... nos consumimos más, nos vamos metiendo más. (Alicia, octubre 2018)

N: Pero bueno, el asunto es que empecé a tener ese trato con ese Dios, y a conocerlo personalmente, y a sentir paz. Empecé a dormir, empecé a crear una relación con ese Dios. Y se llegaron los seis meses en los que se suponía que yo

⁸ Esto refiere a acciones específicas realizadas sobre la subjetividad, ya sea individualmente o por medio de otros, con el fin de efectuar “cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así la transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría e inmortalidad” (Foucault, 1990, p.49)

me iba a ir, y ahí yo había entendido que no quería estar en otro lado que no fuera ahí.

E: Ahí ya no tomabas más nada

N: Ahí ya hacía un tiempo que había empezado, sin decir nada, a dejar de tomar las pastillas de a poco, y me las daban pero yo las guardaba o tiraba, y fui y le dije a mi encargado “no voy a tomar más nada”, y me dice “estás loca Nadia mirá si te pasa algo”. Entonces le dije, “yo le voy a ir a decir al doctor”. Mi doctora no quería creer, me dijo que no, que yo iba a ser una enferma depresiva crónica, que el día que yo dejara las pastillas iba a volver a lo mismo en dos minutos, que yo esto era una enfermedad para toda la vida. El único que me dio para adelante fue el doctor del Vilardebó cuando me vio y le conté que ya no tomaba más medicación y quedó contento, el único quiero decir médico, después nadie podía creer. (Nadia, octubre 2018).

b) La abstinencia estricta del consumo de drogas

Para quienes ingresan por consumo problemático de drogas – que entre los varones es un noventa por ciento, de acuerdo con la psicóloga – el proceso de adaptación a la nueva vida institucional y comunitaria implica dos semanas de aislamiento y abstinencia: “no tienen contacto con nadie”, para que “piensen realmente qué es lo que quieren hacer, porque muchos de ellos vienen de la calle con muchos años de consumo” (Psicóloga de ESALCU, septiembre 2018).

Durante una primera etapa se dedican a tareas domésticas relativamente sencillas, ayudando con la limpieza y orden de la casa, y brindando asistencia en la cocina. Una vez se han “adaptado” y atravesado cierto proceso de “desintoxicación”, se van dedicando a otras actividades de mayor complejidad, particularmente, van aprendiendo los oficios que se imparten en el hogar e involucrándose con las actividades de producción y venta.

Sobre esto, la psicóloga destacaba que las tareas de venta callejera no suelen asignarse a quienes han ingresado de modo reciente, ya que las mismas implican el riesgo de que se aproveche esa instancia de circulación por la calle y el dinero de las ventas para adquirir drogas.

c) Una red comunitaria

La referencia a la vida comunitaria como un “valor” fue planteada en testimonios y relatos por casi todas las mujeres entrevistadas que viven en Beraca. La valoración positiva de esta experiencia fue asociada a la afectividad que se establece entre compañeras, así como a los significados conferidos a los roles desempeñados en el seno de la comunidad.

En el caso de las valoraciones relacionadas a lo afectivo, estas fueron expresadas tanto por quienes habían transitado por procesos de recuperación del consumo problemático de drogas, entre ellas “Nadia” (55) y “Alicia” (45), como por “voluntarias” como “Laura” (27).

Nadia: ... de a poco empecé a sentirme rodeada de gente que me decía que me amaba, y yo decía “¿pero qué me va a amar si no me conoce?, ¿y qué me hablan de que Dios me va a ayudar, si esto no tiene nada que ver, es una enfermedad que yo tengo?”. (Nadia, septiembre 2018)

Alicia: No lo ves a Dios, pero... el amor que tienen las personas que viven en los hogares eso te hace permanecer (...) Yo las trataba mal... hacía cosas molestas a los otros (...) yo era muy molesta, había hecho una cantidad de cosas, era una

mujer grande ya y las cosas que hacía ... el amor que transmiten te hace decir, “¿Qué le pasa a esta piba, no se molesta porque le digo esto, porque le hago esto?”. Es el amor de Dios. Eso hace que toque a las personas. (Alicia, octubre 2018)

Laura: O sea yo tengo algo para aportar, y yo aprendo pila... Y hay lazos que se generan que en otros lados no se generan. Yo a esta mujer [Alicia] la quiero un montón, se genera una relación de hasta de hermana, es un vínculo que no se genera en otro lugar. (Laura, septiembre 2018)

En el caso de las valoraciones asociadas al cumplimiento de roles específicos dentro de la comunidad, se encontraron distintas situaciones: en el caso de las mujeres que atravesaron procesos de recuperación del consumo problemático, se encontraron menciones a roles religiosos y/o terapéuticos: Alicia es ahora “líder de célula”, Nadia, es “operadora terapéutica” y se dedica a predicarle a trabajadoras sexuales y a personas privadas de libertad.

Entre quienes ingresaron a los hogares como “voluntarias”, como “Romina” (25, enfermera de origen menonita), y “Laura” (27, estudiante universitaria de economía) las valoraciones en torno a sus roles en la comunidad estuvieron ligadas al valor que adquieren actividades propias de sus saberes técnicos: Romina, destacó su experiencia como enfermera en el orfanato de Beraca en Haití, y Laura su desempeño como administrativa en la oficina de la ONG.

La estadía en estos espacios varía. Hay quienes la sostienen durante un breve período y retoman el consumo de drogas, hay quienes se quedan un tiempo acotado, logran abandonar el consumo y se van, y hay quienes se quedan de modo “permanente” o por tiempo indeterminado, siendo esta característica lo que distingue a la intervención de Beraca de un “tratamiento” o “rehabilitación” en un sentido sanitario del término. En cada una de estas situaciones la conversión religiosa es variable, y sería necesario estudiar en profundidad el proceso para comprender cada caso.

La convivencia en estos espacios puede llegar a constituirse en un modo de vida estable entre quienes llegan a conformar familia dentro de la institución y/o entre quienes no visualizan posibilidades de proyección por fuera de ellos. La conformación de matrimonios entre internos e internas posibilita el crecimiento de la organización, siendo de destacar que en esta cualidad de la obra social se identifican dos rasgos identificados clásicamente en los pentecostalismos: el crecimiento por fisión o fragmentación, propia de un modelo de autoridad carismática y su fuerte atractivo como vía de ascenso social.

Por otro lado, la permanencia indeterminada en Beraca por obstáculos materiales severos se vincula a situaciones de precariedad extrema, con sujetos con pocas o nulas redes de contención por fuera del marco institucional, siendo el caso de las mujeres con hijos e hijas a cargo algo que requiere especial atención en futuras investigaciones.

d) El trabajo

En la ONG el trabajo que desempeñan los y las internas se encuentra amparado, con relativa laxitud, por la Ley de Voluntariado Social (Ley 17.885⁹), la cual “reconoce, define, regula,

⁹ Ley 17.885. Promoción de la participación solidaria de particulares en actuaciones voluntarias para instituciones públicas o privadas sin fines de lucro. En: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/17885-2005>

promueve y facilita la participación solidaria de los particulares en actuaciones de voluntariado en instituciones públicas, directamente o a través de organizaciones privadas sin fines de lucro, nacionales o extranjeras” (art. 1).

Desde el punto de vista religioso de la organización, el trabajo es considerado fuente de sentido y moral, encontrándose cierta coherencia con concepciones más tradicionales dentro de la tradición protestante. Por otra parte, en términos más pragmáticos, distintos referentes reiteradamente hicieron hincapié en la necesidad de producir para autosustentarse, ya que los hogares no reciben financiamientos ni estatales ni privados.

En lo que respecta a las internas, sus referencias al trabajo fueron pocas, y muchas veces aparecieron relacionadas a otras labores asociadas a la experiencia de vida comunitaria, como el caso que se expone a continuación:

Yo entré acá y me enseñaron a coser, y ahora soy yo la que enseño. Por ejemplo, me tocó estar con una mujer que me decía “Lo único que sé hacer es prostituirme, es para lo que sirvo”. Y yo le decía “¿Y no ves cómo vivir de otra manera, progresar de otra manera?”, “Y no”. Y bueno, vos tenés la posibilidad de enseñarles, es una fuente para darles a otros otras posibilidades... Entonces, a mí, el entrar al Hogar me terminó de ayudar a mí. Mismo mi hija, no solo tiene el apoyo para estudiar sino que aprende cosas que le van a servir para la vida. Ver otras realidades, ver cosas diferentes y ver sobre todo cómo se puede salir adelante y cambiar de vida. Que yo antes si alguien me presentaba a una persona que se drogaba pensaba “Ta con este no, nada”. Entonces ellos tienen otra manera (Luciana, septiembre 2018).

e) La regulación o gestión de la conducta sexual de las y los internos

Finalmente, el modelo de intervención propuesto en Beraca se sostiene en una regulación del comportamiento sexual de las y los internos, mediante el seguimiento de sus dinámicas de relacionamiento, siendo de destacar que no rige una prohibición total del establecimiento de noviazgos, como lo que se ha planteado para algunas comunidades terapéuticas en Argentina (Jones y Dulbecco, 2018).

En este contexto, lo que la institución realiza es intermediar activamente en el enamoramiento y establecimiento de noviazgos de las y los internos, en lo que los referentes institucionales interpretan como una labor “paternal” o “maternal”, desde cierta “etiología sexual” del consumo problemático de drogas (Jones y Dulbecco, 2018), y desde una concepción de la familia tradicional como valor sagrado. Este aspecto de la intervención neopentecostal de ESALCU se asocia además a la relación que establecen referentes de la institución entre el consumo problemático de las y los internos y las experiencias de abuso sexual infantil, ampliamente extendidas en este contexto.

P.M: Ante una falta importantísima de modelos paternos o maternos, los adolescentes o niños se sienten muy abandonados, rechazados, y buscan generalmente ayuda en otros chicos y chicas de su mismo nivel, que se alcoholizan, se drogan... llevan una vida sexual libertina. Cuando ellos quieren cambiar es muy lógico que se acerquen a figuras paternas: los pastores, los líderes, los hermanos mayores de los Hogares, y les hagan preguntas y les confiesen situaciones. Les confiesen temores, angustias, fracasos.

Hay muchas chicas y chicos que responden perfectamente, a ese dicho “Te quemaste con leche, ves la vaca y llorás”. Hay chicas que no quieren saber nada con un hombre porque papá la abusó, el tío la abusó, un vecino la abusó. En esa tarea de sanidad de esas heridas del alma, nosotros hemos despertado, yo le llamaría un “celo santo”, por proteger, por ayudar, por aconsejar.

Entonces sí, pretendemos que los chicos vengan a hablar con nosotros de lo que sienten por otro. Entonces a veces les advertimos que no, que no le sirve ese chico,

o al menos que hay que esperar que el chico crezca, madure. Y en ese sentido tenemos una relación muy cercana de consejo, de ayuda con aquellos que estamos pastoreando. Que no es una actividad de “control” de las personas, sino que es una actividad paternal (Entrevista a Márquez, mayo 2020).

Según el fundador de la organización, la labor de los referentes de la ONG consiste en “paternar” y “maternar” a personas que han sufrido abuso sexual infantil y abandono, implementando un modelo “familiar” sacralizado, inspirado en los textos bíblicos. En este sentido, las y los internos no son considerados adultos autónomos -de ser así, no sería necesario maternales y paternarles-. Por el contrario, se los percibe como individuos sometidos a heridas infantiles, entendidas también como heridas espirituales, que los limitan en su capacidad de actuar y tomar decisiones de manera independiente.

La intervención en la sexualidad trasciende el tratamiento sobre el consumo problemático de drogas, constituyéndose como un mecanismo para la re-constitución de subjetividades generizadas en consonancia con la perspectiva heteronormativa de la iglesia, siendo de destacar que, en algunos casos, la ONG ha operado como un dispositivo de reorientación sexual¹⁰. Sobre esta cuestión, tanto la ONG como la IMVN se rigen bajo la misma perspectiva en torno al comportamiento sexual. En el caso de la segunda, se llama a guardar la abstinencia sexual premarital, considerando al matrimonio y la reproducción como los propósitos del ser humano en el mundo.

Las diferencias entre ambas institucionalidades (iglesia y ONG) y sus modos de gestionar este aspecto tienen que ver con las formas de sociabilidad que se despliegan en una y otra, y sobre los sujetos sobre los cuales se orientan tales disposiciones. En el caso de la ONG estas son dirigidas enfáticamente a todas y todos los internos, mientras que en la IMVN estas están especialmente orientadas a “la juventud”, entendida en clave evangélica como una etapa de la vida en la cual el sujeto se encuentra sometido a ciertos “riesgos espirituales” específicos, dada su condición biológica (cambios físicos asociados a un “despertar” del interés sexual) y social (vínculos con “el mundo” que incita al pecado) (Mosqueira, 2014).

5. La intervención neopentecostal sobre la violencia basada en género

Como se ha dicho, la situación de ingreso de varones y mujeres en Beraca varía en un aspecto crucial: mientras que el motivo de ingreso de los primeros es el consumo problemático de drogas – situación para la cual se crearon los hogares en un principio – en las segundas, esta situación varía notoriamente, encontrándose como detonante de la búsqueda de alojamiento en los

¹⁰ Los relatos de conversión cuyo énfasis narrativo es la sexualidad y sus transformaciones fueron conceptualizados en un trabajo previo como “conversiones religioso-sexuales” (Milsev, 2021).

hogares a distintas formas de violencia basada en género. Al respecto de esto la profesional a cargo del proceso de ingreso a la institución señalaba:

En las historias de vida de las madres, la mayoría de ellas ingresa o por consumo de drogas o por violencia doméstica, ellas quedan en situación de calle e ingresan al hogar para que el INAU no les quite a sus niños. Muchas de ellas son derivadas desde refugios por trabajadoras sociales. Ellas se contactan con nosotros, porque a veces son mamás con seis, siete, ocho niños. ¿Y a dónde llevás a esas mamás? No es tan fácil. Y tampoco es ideal que la mamá ande todo el día dando vueltas en la calle y de noche vaya a un refugio. (Psicóloga de ESALCU, septiembre 2018).

Los ingresos a Beraca enmarcados en situaciones de violencia basada en género (VBG) incluyen además de la violencia doméstica mencionada por la psicóloga, a otras tipificaciones que habilita la legislación vigente en el Uruguay, y con la cual la organización mantiene discrepancias ideológicas¹¹. En este sentido, se constataron en las trayectorias de internas ingresos ligados a situaciones varias de violencia sexual, así como violencia psicológica y emocional.

Nueve de las doce mujeres entrevistadas que viven en Beraca expresaron haber vivido situaciones de violencia sexual, violencia física y violencia psicológica y emocional durante su vida. De ellas, seis atravesaron situaciones de violencia basada en género en un momento inmediatamente previo y/o durante el mismo proceso de incursión en la iglesia y/o en la ONG:

“Paula” (40), extrabajadora sexual, ingresó al hogar de La Unión con su hija de doce años luego de que un vecino irrumpiera en su domicilio y abusara sexualmente de la niña. “Manuela” (35) vive en el hogar de La Unión con sus seis hijos (el menor un bebé prematuro), ingresó tras sufrir violencia física por parte de su pareja. “Luciana” (33), trabajaba como vendedora, ingresó al hogar de La Unión con sus tres hijos, tras la persecución de una expareja sexual que la presionaba para que interrumpiera un embarazo. “Julia” (19), estudiante de gastronomía, vive en el hogar de mujeres de Tres Cruces, ingresó tras un proceso de distanciamiento de las drogas y la explotación sexual adolescente. “Luisa” (31), inmigrante afro-venezolana, vive en el hogar de mujeres de Tres Cruces, se involucró con la institución mientras era perseguida por una pareja que quería que ella diera continuidad a un embarazo no deseado y que fue interrumpido.

En los casos particulares de Paula y Manuela, como al momento de la etnografía hacía solo unos días habían ingresado en la ONG, los intercambios con ellas se mantuvieron con cautela y no fueron registrados. Es de destacar que en general, las mujeres no se mostraban proclives a hablar, y solo lo hicieron quienes tenían un vínculo “estable” (mayor a un año) con la institución.

En los intercambios que pudieron ser registrados y analizados, se identifican distintas trayectorias institucionales por ambas organizaciones: el acercamiento en algunos casos fue primero a la iglesia con un posterior traslado a la ONG, y en otros, a la inversa, se dio un acercamiento directo a la ONG, y una posterior participación (opcional) en la iglesia, añadiéndose a tales trayectorias, las de quienes han asistido primariamente organizaciones seculares.

¹¹ La iglesia y la ONG han participado activamente en campañas opositoras a la llamada “ideología de género”. En este sentido, la “violencia doméstica” tal como es mencionada por la profesional, si bien aparece tipificada como forma de violencia basada en género según la ley vigente en la materia (Ley 19.580), es usada aquí de modo más general, en línea con los planteos de la legislación de 2002 (Ley 17.514).

A continuación, se plantean algunos fragmentos de entrevistas realizadas a “Luisa”, “Luciana” y “Julia”, por tratarse de quienes más abiertamente brindaron sus relatos.

Luisa

Yo antes de esa relación formal le dije a esa persona que no quería tener niños, que no quería salir embarazada. Estuve con esta persona, no me cuidó, salí embarazada, y cuando yo me entero que estoy embarazada yo estaba determinadísima a que no iba a tener niños. Esta persona antes me apoyaba, pero cuando le digo que estoy embarazada que no quiero tener el niño, me dijo como que “Sí, vamos a tenerlo” y yo como que “no”. Entonces era una lucha entre sí, no, sí, no. Y yo tomé la decisión de seguir adelante con el aborto.

En donde trabajaba me ayudaron para encontrar los medios para no tener... yo estaba segurísima de eso, no tenía ningún temor ni nada, estaba convencida de que yo no quería ser mamá. Cuando yo me hago el aborto, caigo en una depresión y angustia y este hombre me persigue por todo Montevideo, de madrugada, me vigila... Entonces justamente yo venía a la iglesia y él me perseguía en su auto. Yo venía con unos chicos que me traían y él me perseguía, entonces podrías imaginar que fue una situación bastante dramática y ¡horrible! (...)

Por ningún lado que yo veía, veía alguna luz, todo veía oscuro, incluso sentía que tenía una venda en mis ojos, cuando yo vengo a este lugar yo siento que se rasga un velo literalmente. Yo empiezo a ver que yo había matado a un niño, no solamente acá, que yo me hice dos abortos, uno en Venezuela y uno acá. Ahí yo asumo que yo había sido una asesina, y en eso que se me rasga el velo, asumo todos los errores que cometí, pero también veo la vida que viví, y que muchas de las cosas eran cosas que yo había permitido y otras que yo no había permitido que ocurrieron y que me llevaron a... Yo llegué al punto que odiaba a los hombres, salía con ellos para hacerles daño, ¿me entiendes?

(Luisa, julio 2018)

Luciana

Yo no entré a los hogares por adicción, por situación de calle. Me acerqué a la iglesia por una situación emocional que tuve... Yo me divorcié y quedé embarazada a los dos años de una relación casual que tuve. Decidí abortar y en ese tiempo nada con Dios, nada con la iglesia. Ahí tenía veintisiete años y quedé embarazada de mi tercer hijo, yo estaba separada, así que era fuera del matrimonio... Y decido abortarlo y en el proceso de la decisión, yo decido no abortar y ahí empiezo a vivir una persecución por parte del padre de mi hijo.

Querían que abortara, me llamaba una médica amiga de él para insistirme que abortara, me ofrecieron plata para que yo aborte. Entonces empecé a vivir algo que nunca había vivido. Tenía miedo. Yo qué sé... Decidí tenerlo y le dije, “Bueno vos hacé tu vida, yo sigo con el embarazo” (...)

En ese momento ni creía que existía Dios. Mi madre creía y me llevaba de chica a la iglesia, pero yo iba porque ella me llevaba, no era que yo creía. (...) Pero bueno ta, cuando decido no abortar a mi hijo empiezo a vivir esa persecución por parte del padre y bueno, lo que te decía, amenazas, tenía miedo de salir de casa. Me acuerdo de que, bueno, “José” nace y a mí me viene una tristeza muy grande. Me vino como una depresión post parto y salgo de la internación del hospital y yo no entendía qué me pasaba. Y ahí me decían, que con todos los nervios que había pasado por el padre, las amenazas, lo del dinero para que aborte... así llegué. Así que un día le dije a mi madre. “Bueno voy a ir a la iglesia que vos vas. Ya probé de todo...”

(Luciana, septiembre 2018)

Julietta

Me separo varias veces, voy, vengo, voy, vengo... ta... tuve varios trabajos, soy estudiante de gastronomía... Y ya la última vez que vuelvo con el chico ninguno de los dos tenía trabajo, los dos nos habíamos quedado sin trabajo, entonces a él se le ocurre poner una venta de pasta base en casa... y ta, al principio no me gustó la idea, pero después cedí y empezamos a vender pasta base en casa... Yo después me empecé a prostituir a escondidas de él. Le dije que había conseguido trabajo de moza en un bar de acá de Montevideo... y me venía para acá todos los fines de semana...

El giro en su vida ocurrió cuando una antigua conocida de la iglesia la contactó. A pesar de no sentirse inicialmente atraída, dejó la prostitución al participar en un campamento Beraca. Aunque continuaba vendiendo y consumiendo drogas, comenzó a distanciarse de esos hábitos. En su búsqueda espiritual, se enfrentó a cuestionamientos sobre su conflicto interno, sus peleas con su pareja y la muerte de su padre, que se suicidó cuando ella tenía diecisiete años.

Julietta atravesó períodos de depresión y múltiples intentos de suicidio, evidenciados por cicatrices en sus brazos. La oferta de cambio llegó a través de la propuesta de una vida diferente mediante la fe en Dios. Según relató, fue al asistir a un campamento Beraca que experimentó una transformación, encontrando un propósito en su vida, decidiendo así ingresar a los Hogares Beraca, donde ha vivido un cambio significativo durante un año y un mes.

(Julietta, marzo 2019).

Los fragmentos citados exponen distintas situaciones de violencia basada en género vivenciadas por las mujeres entrevistadas en simultáneo con y/o en momentos inmediatamente previos al involucramiento con la institución religiosa. Estos arrojan luz sobre el proceso de re-subjetivación que atraviesan en estos contextos y en ese sentido, no solo son producto de tal proceso, sino también, en su carácter circular, son parte constitutiva de este, en tanto “[presuponen] al mismo sujeto del que pretend[en] dar cuenta” (Butler, 2001, p. 22).

En ninguno de los relatos aquí recuperados la violencia experimentada por ellas es elaborada bajo el paraguas conceptual del género, algo coherente con la perspectiva política de la institución, activamente opositora a este. En algunos, incluso se ve cómo el sentimiento de culpa opera sobre las víctimas, quienes llegan a elaborar y procesar en términos religiosos esta emoción a través del perdón alcanzado espiritualmente. Es decir, la institución produce o refuerza la culpa, al tiempo que brinda una “comunidad moral” para lidiar con dicha emoción (Das, 1997, p. 437).

Estas narraciones de experiencias de violencia son además relatos de conversión. Más específicamente, estos relatos de conversión son modos de procesar simbólicamente la violencia y el dolor que esta imprime sobre las subjetividades. En estos, la experiencia de sufrimiento es resignificada en términos narrativos, como catalizadora del encuentro con Dios, adquiriendo así una dimensión trascendental. El relato neopentecostal encuentra allí su potencialidad: experiencias de sufrimiento, humillación y privación extrema se vuelven así testimonios de milagros. Al mismo tiempo, estos relatos reafirman roles y jerarquías tradicionales de género, refiriendo específicamente a la gestión de la sexualidad y la construcción de una experiencia articulada en términos de un binarismo complementario muy jerarquizado, alineado con los ideales del proyecto de vida neopentecostal (Mafra, 2012).

Lo anterior remite a los hallazgos de los estudios pioneros sobre pentecostalismos y género ya citados, en los cuales se destacaba la ambigüedad en estos espacios, en los cuales se reafirman estructuras altamente jerárquicas, a la vez que se brinda contención y protección a las mujeres. En

este caso se observa cómo la violencia es elaborada simbólicamente desde una mirada patriarcal – aunque no convencionalmente machista-, dejándose de lado aspectos como la salud mental y los derechos de las mujeres. En el caso de las madres esto se extiende sobre los niños, niñas y adolescentes bajo su cuidado.

De modo similar a lo que ocurre con el consumo problemático de drogas, las intervenciones neopentecostales sobre la violencia basada en género distan mucho de la perspectiva de derechos que promueve el estado uruguayo. En este sentido, la derivación de personas desde el ámbito estatal al neopentecostal resulta por lo menos contradictoria desde una perspectiva que enfatice en la laicidad del estado y sus fundamentos.

Como se indicó al principio, la indagación en los márgenes estatales, en los cuales se inscriben las trayectorias de estos sujetos, permite pensar la laicidad desde una óptica que la conciba en su heterogeneidad (Das y Poole, 2008) en intersección con estructuras de desigualdad, y a partir de allí, conceptualizar los modos en los cuales dicho modelo no opera institucionalmente según han establecido sus fundamentos, a la vez que dar visibilidad a una heterogeneidad de experiencias culturales que distan de la concepción laicista normativa, propia de sectores dominantes.

Reflexiones finales

El presente trabajo caracterizó dos modos de intervención social que despliega la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones y su obra social Beraca (ONG ESALCU) en Uruguay, específicamente la que lleva adelante sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género. Estas intervenciones representan desafíos para los marcos conceptuales tradicionales desde los cuales se ha concebido el lugar de lo religioso en la sociedad uruguaya y, particularmente, las relaciones entre dicha dimensión y el estado.

Por tal motivo se propuso como punto de partida a la “antropología de los márgenes” (Das y Poole, 2008) en tanto propuesta teórico-metodológica que invita a pensar al estado – en este caso su laicidad- desde las prácticas en las cuales su racionalidad parece fragmentaria, “débil” o incluso “ausente”. La laicidad pensada desde sus márgenes, se vuelve un fundamento cuya aplicación es objeto de tensiones, disputas, articulaciones y flexibilizaciones según el contexto. La indagación en estos márgenes, en los cuales se inscriben las trayectorias de quienes buscan asistencia en Beraca, permite pensar la laicidad desde una óptica que la concibe en su heterogeneidad en intersección con estructuras de desigualdad, y a partir de allí, dar visibilidad a las prácticas sociales que no responden a sus bases formales.

Las intervenciones neopentecostales sobre el consumo problemático de drogas y sobre la violencia basada en género evidencian específicamente las articulaciones y flexibilizaciones que se presentan sobre el fundamento de laicidad cuando se trata de poblaciones empobrecidas. En contextos especialmente golpeados por las desigualdades, la laicidad es objeto de concesiones, situación que contrasta fuertemente con lo que sucede cuando se trata de la férrea defensa de la laicidad en otros ámbitos (por ejemplo, el ámbito educativo).

La intervención neopentecostal sobre el consumo problemático de drogas en Beraca se caracteriza por su orientación religiosa, basada en la guerra espiritual y en la conceptualización del consumo como una consecuencia de la “falta de sentido”. En este contexto, el despliegue institucional sobre las subjetividades que aquí se alojan se caracteriza por promover la abstinencia

en el consumo de drogas, el establecimiento de una red comunitaria, el trabajo, y la regulación o gestión de la conducta sexual de las y los internos.

Cada una de estas dimensiones de la intervención requieren de mayor profundización, siendo de destacar que la conversión religiosa no es algo que deba darse por sentado, en tanto la asistencia a estos lugares se enmarca en situaciones de extrema precariedad social, la que condiciona la permanencia en los mismos.

En los relatos de las mujeres que viven en la ONG, se constata como especificidad a la violencia basada en género como dimensión sobre la cual las intervenciones neopentecostales también se despliegan. Los relatos de las mujeres recuperados en estos contextos plantean cómo esta violencia cataliza la búsqueda de refugio en comunidad, siendo Beraca y la iglesia Misión Vida opciones religiosas cercanas o accesibles para quienes se encuentran en situación de extrema fragilidad.

Los relatos también muestran cómo la violencia de género es procesada simbólicamente a través de narrativas religiosas de conversión, resignificando el sufrimiento como parte de un proceso espiritual que lo capitaliza como parte de un testimonio. Desde esta perspectiva, aunque se brinda contención y protección, se refuerzan jerarquías de género tradicionales y se deja de lado la salud mental y los derechos de las mujeres, así como de las niñas, niños y adolescentes que están a su cargo.

La derivación sistemática de personas a estos espacios desde el sistema público, así como la compleja inserción de esta expresión religiosa en el entramado social, desafía el marco conceptual tradicional de laicidad uruguayo. Los márgenes sobre los cuales operan estas organizaciones religiosas no son un “afuera” del Estado, sino que “son producciones activas de este”, la laicidad tiene así también sus márgenes y estos son constitutivos (Das y Poole, 2008, p. 20).

Profundizar en las trayectorias de quienes habitan organizaciones religiosas como Beraca constituye una vía para aproximarse a la laicidad desde un enfoque que atienda a las estructuras de desigualdad con las cuales esta se relaciona, así como a las heterogeneidades culturales internas. La atención a estas dimensiones es necesaria para dar cuenta del lugar de lo religioso en la sociedad uruguaya, en un país que ha conceptualizado dicho lugar desde la experiencia de sectores dominantes.

Bibliografía

ALBANO, Giancarlo., CASTELLI, Luisina., MARTÍNEZ, Emmanuel, ROSSAL, Marcelo. Caminando solos. En ALBANO, Giancarlo, CASTELLI, Luisina, MARTÍNEZ, Emmanuel, ROSSAL, Marcelo, SUÁREZ, Héctor, RAMÍREZ, Jessica. **Fisuras: Dos estudios sobre pasta base de cocaína en el Uruguay**. Aproximaciones cuantitativas y etnográficas, Montevideo: FHCE, Universidad de la República, 2014.

ALGRANTI, Joaquín. (2007). La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neopentecostalismo. **Caminhos**, v. 5, n.2, 2007, pp. 361-380.

ALGRANTI, Joaquín, MOSQUEIRA, Mariela. Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación de usuarios de drogas en Argentina”. **Salud Colectiva**, 14 (2), 2018, pp. 305-322, doi: 10.18294/sc.2018.1521

AROCENA, Felipe; SOTELO, Victoria. Desde los márgenes de la sociedad al Parlamento. Evangélicos y política en Brasil, Argentina y Uruguay. **Revista Cultura y Religión**, 2021, Vol. XV, N°2, pp. 1-38.

BOURGOIS, P. Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas. En LÓPEZ, Julián, GARCÍA, Santiago, CAMUS, Manuela (eds.) **Guatemala: violencias desbordadas**. Córdoba, España: Universidad de Córdoba, 2009.

BRANDÃO, B. Y PINHEIRO TEIXEIRA, Cesar. Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais. **Lusotopie**, XX(1-2); 2021, DOI:<https://doi.org/10.4000/lusotopie.2170>

BRUNER, Jerome. **Actos de significado**. Madrid: Alianza, 2006.

CAMAROTTI, Clara, GÜELMAN, Martín, AZPARREN, Ana. ¿Enfermedad, exclusión o pérdida del sentido de la vida? Las causas que llevan a consumir drogas según programas religiosos y espirituales. **Socio Debate Revista de Ciencias Sociales**, 4 (7), pp. 27-56, 2018.

CAETANO, Gerardo. Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la Historia. En DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el s. XXI**. Montevideo: CLAEH, pp. 92-123.

CAETANO, Gerardo. Secularización, laicidad y política: matrices y revisiones. En CAETANO, Gerardo, GEYMONAT, Roger., GREISING, Carolina, SÁNCHEZ, Alejandro. **El Uruguay laico: matrices y revisiones (1859-1934)**, pp. 367-461. Montevideo: Taurus, 2013.

CAMPOS MACHADO, Maria das Dores. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais, **Estudos Feministas**, 2005, 13(2), 387-396.

CAMPOS MACHADO, Maria das Dores; LINS DE BARROS, Myriam. Gênero, geração e classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro. **Estudos Feministas**, 2009, Florianópolis 17(2), 369-393.

CARBONELLI, Marcos. Evangélicos, globalización y política en Argentina. Intervenciones públicas y misión divina. **Civitas**, 2014, V.14, n.3, pp. 504-522.

DA COSTA, Néstor. La laicidad uruguaya. **Archives de sciences sociales des religions**, avril-juin 2009. DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.21270>

DAS, Veena. Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones, **International Social Science Journal**. 1997, Vol. XLIX, No. 154. Dossier sobre Antropología: temas y perspectivas. UNESCO.

DAS, Veena, POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. **Cuadernos de Antropología Social**, N°27, 2008, pp. 19-52.

DI LEO, Francisco. Construcción narrativa del yo y agencia en personas en tratamiento por consumo de drogas organizaciones religiosas y espirituales. **Aposta**. Revista de Ciencias Sociales, núm. 80, 2019, pp. 8-26.

FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós, 1990.

GARBI, Silvana. **De aislamientos y encierros. Modos “legos” y “expertos” de tratar los consumos problemáticos de drogas**, Buenos Aires: Teseo, 2020.

GUBER, Rosana. (2001). **La etnografía. Método, campo y reflexividad**. Bogotá, Colombia: Norma.

GÜELMAN, Martín; AZPARREN, Ana. El anclaje territorial en los abordajes religiosos para el consumo de drogas en Buenos Aires (Argentina). **Revista Española de Drogodependencias**, 42 (2), 2017, pp. 43-55.

GÜELMAN, Martín. “Desconexión total”. El aislamiento en los tratamientos en comunidades terapéuticas. En CAMAROTTI, Ana; JONES, Daniel (dir.) **Entre dos mundos. Abordajes religiosos y espirituales de los consumos de drogas**. Buenos Aires: Teseo, 2017.

GÜELMAN, Martín. “El alejamiento de las cosas del mundo”. Aislamiento y rehabilitación en dos comunidades terapéuticas de fuerte impronta religiosa. **Prácticas de Oficio**, V.1, n°1. 2019, pp. 90-101.

GUIGOU, Nicolás. **La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay**. Montevideo: La Gotera, 2000.

GUIGOU, Nicolás. Religión y política en el Uruguay, **CIVITAS**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, jul./dez. 2006, pp. 43-54.

JONES, Daniel (dir.) **Sexo, drogas y religión: Debates y políticas públicas sobre drogas y sexualidad en la Argentina contemporánea**. Buenos Aires: Teseo, 2018.

JONES, Daniel; DULBECCO, Paloma. La salud en la abstinencia: Sexualidad en los dispositivos religiosos de tratamiento para consumos de drogas en el Área Metropolitana de Buenos Aires, En JONES, Daniel (dir.) **Sexo, drogas y religión: Debates y políticas públicas sobre drogas y sexualidad en la Argentina contemporánea**. Buenos Aires: Teseo, 2018.

MACHADO, Carly; TORRES, Nildamara. Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos. *Anuário Antropológico*, V. 49, N°1, 2024, pp. 210-229. <https://doi.org/10.4000/aa.11880>

MAFRA, Clara. Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos, Em: Fernandes, R. C., Sanchis, P., Velho, O., Carneiro, L.P., Mariz, C., Mafra, C., **Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política**. Rio de Janeiro, Brasil: MAUAD, 1998.

MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. **Religião e Sociedade**, 2012, 32(2), 124-148.

MILSEV SANTANA, Magdalena. Devenires sexo-genéricos y conversión religiosa en una iglesia neopentecostal de Montevideo. **Descentrada**, 5(2), e146, 2021, <https://doi.org/10.24215/25457284e146>

MOSQUEIRA, Mariela. **“Santa rebeldía” Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires**. 2014. Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

PEREIRA ARENA, Valentina; MORELLO, Gustavo. Entre el opio del pueblo y la búsqueda de salvación. Aproximaciones a la religiosidad vivida desde América Latina. **Revista de Estudios Sociales** 82, 2022, pp. 3-21, <https://doi.org/10.7440/res82.2022.01>

PINHEIRO TEXEIRA, Cesar. “Saíndo do crime”: igrejas pentecostais, ONGs e os singificados da “ressocializacao”, pp. 121-141, En BIRMAN, Patricia, PEREIRA, Marcia, MACHADO, Carly y CARNEIRO, Sandra (orgs.). **Dispositivos urbanos e trama dos viventes, Ordens e resistencias**, Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.

PINHEIRO TEXEIRA, Cesar. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 36(2), 2016, pp. 107-134.

PI HUGARTE, Renzo. La iglesia pentecostal ‘Dios es Amor’ en el Uruguay, **Cadernos de Antropologia**, n°9, 1992, Porto Alegre.

SCURO, Juan. Los abordajes de las adicciones como un campo de convergencia entre estudios sobre religión, espiritualidad, salud y drogas. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Campinas V. 25, 2023. pp. 1-31.

SOTELO, Victoria. Religión y pobreza en Uruguay: algunos hallazgos cuantitativos. **Revista Territorios e Fronteiras**, 2010, 3 (2), pp. 270-294.

SEMÁN, Pablo. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea, **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, 2001, 3(3) pp. 45-74.

SEMÁN, Pablo. **Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en Argentina**, Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.

SCHEPER-HUGHES, Nancy; BOURGOIS, Philippe. “Introduction: Making Sense of Violence.” In SCHEPER-HUGHES, Nancy; BOURGOIS, Philippe. **Violence in War and Peace: An Anthology**. Oxford: Blackwell, 2004.

TARDUCCI, Mónica. O Senhor nos libertou: gênero, família e fundamentalismo. **Cadernos Pagu**, 1994, 3, 143-160.

TARDUCCI, Mónica. Fundamentalismo y relaciones de género: ‘Aires de familia’ más allá de la diversidad, **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, 1999, 1(1), 189-211.

TARDUCCI, Mónica. Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. **Cadernos Pagu**, 2001, 16, 97-114.

TARGINO, Janine, MESQUITA, Wania. Experiências de conversão em uma comunidade terapêutica religiosa feminina. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Campinas**, V.22, 2020, pp. 1-19.

TARGINO, Janine. A espiritualidade no atendimento de mulheres usuárias de substâncias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 19, n. 60, 2022, pp. 1078-1095.

VITAL DA CUNHA, Christina. Pentecostal cultures in urban peripheries: a socio-anthropological analysis of Pentecostalism in arts, grammars, crime and morality. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, 15(1), e151401, 2018. <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v15n1a401>

WYNARCKZYK, Hilario. **Tres evangelistas carismáticos. Omar Cabrera, Héctor Aníbal Giménez, Carlos Annacondia**, Buenos Aires: FIET/Prensa ecuménica, 2014.

WYNARCKZYK, Hilario. La Guerra Espiritual en el campo evangélico, Em ESPINOSA, Mariana; CERIANI, César (comp.), **Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos de misiones e iglesias**. Córdoba, Argentina: Bellas Alas, 2018.

Recebido em 20/09/2024

Aceito em 14/01/2025

***Homeschooling*: política pública, estratégia de domínio religioso-político e desmonte da educação brasileira**

Homeschooling: public policy, religious-political dominion strategy and dismantling of Brazilian public education

Andréa Silveira de Souza¹

RESUMO

A educação no Brasil tem se tornado um campo de disputas políticas e ideológicas de considerável relevância. O presente artigo tem como objetivos apontar, por meio de pesquisa bibliográfica, documental e da exegese do substitutivo ao projeto de lei nº 3.179/2012, que pretende legalizar no país o *homeschooling*, ou educação domiciliar (aprovado na Câmara de Deputados em 2022 e que, atualmente, encontra-se na Comissão de Educação do Senado - PL 1.388/2022), elementos que oportunizem uma compreensão do modo como uma determinada perspectiva religiosa não só atravessa essa agenda, mas é, sobretudo, um dos seus eixos estruturantes, bem como compreender a concepção de educação que orienta o referido PL. São referenciais teóricos da análise estudiosos do movimento fundamentalista, em especial o reconstrucionista, estudos sobre religião e política no Brasil, e teóricos do campo da educação. Assim, procuro indicar que a educação domiciliar como política pública para a educação, constituiu-se antes etapa significativa de um projeto religioso-político de domínio.

Palavras-chave: *Homeschooling*; Educação domiciliar; Religião; Política pública; Fundamentalismo Religioso.

ABSTRACT

Education in Brazil has become a field of political and ideological disputes of considerable relevance. The aim of this article is to point out, through bibliographical and documentary research and the exegesis of the substitute for bill nº 3179/2012, that intends to legalize in the country the homeschool (approved in the Parliament as bill 1388/2022 and which is currently in of Education Commission of the Senate), elements that provide an understanding of the way in which a certain religious perspective not only go through this agenda, but is above all one of its structuring axes, as well as understanding the conception of education that guides the referred bill. The theoretical references of the analysis are scholars of the fundamentalist movement, especially the reconstructionist movement, religious and political studies in Brazil, and theorists in the field of education. Thereby, I try to indicate that homeschooling as a public policy for education is rather a significant step in a religious-political project of dominion.

Keywords: *Homeschooling*; Religion; Public policy; Religious fundamentalism.

¹ Doutora em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (2017). Atua na docência no ensino superior público e privado desde 2005. E-mail: andrea_silveira@yahoo.com

Introdução

Conforme o artigo 205 da Constituição Federal de 1988, a educação no Brasil é “direito de todos e dever do Estado e da família”, entendendo assim, que ela “será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (BRASIL, 2016). Tais princípios são reproduzidos e reforçados na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9394/96), que no seu artigo 2º prevê que “a educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (BRASIL, 1996).

Tais dispositivos jurídicos indicam não apenas os princípios da educação no país após a sua redemocratização, mas também, os seus fins, ou seja, a que se destina o processo educacional. À vista disso, o referido ordenamento determina tanto o modo como tal processo deve ser desenvolvido, estabelecendo as diretrizes para o funcionamento das instituições escolares quanto os currículos e aquilo que deve ser minimamente ensinado e aprendido. Mas afinal, o que a LDBEN considera como sendo *educação*? Uma leitura ainda que superficial de ambos os artigos supracitados já indica que, do ponto de vista dos princípios, antes de tudo, a educação é um direito. Neste caso, um direito de cada pessoa, seja ela criança, adolescente ou adulta, de receber instrução formal socialmente referenciada para poder se constituir como sujeita e sujeito pleno de direitos sociais e humanos, tendo assim, condições de exercer integralmente a sua cidadania.

O segundo princípio, é de que a educação, assim como é um direito do educando ou educanda, é também um dever, neste caso, de duas instituições sociais: o Estado e a família. Isso porque, conforme artigo 1º da lei 9394/96, “[...] a educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais” (Brasil, 1996). Isso posto, cabe ao Estado oferecer os meios e garantir as condições para que esse processo educacional se desenvolva e, às famílias, assegurar que aqueles e aquelas sob a sua guarda, tutela e/ou responsabilidade, recebam tal formação. O dever de ambas as instituições decorre tanto dos direitos humanos à instrução², quanto dos direitos sociais constitucionais à educação³, de modo que nenhuma delas pode se furtar a cumpri-lo, sob pena de alijar outrem do direito inalienável à educação.

Ainda no campo dos princípios, vale destacar que, segundo o artigo 3º da LDBEN, o ensino deve ser ministrado tendo como fundamento,

- I. igualdade de condições para acesso e permanência na escola; II. liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber; III. pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas; IV. respeito à liberdade e apreço à tolerância.

Depreende-se disso que, a educação é um processo amplo, que se desenvolve em instituições e espaços diversos da vida social, entre eles, a escola. Isso porque, cada um desses espaços e instâncias oportuniza experiências e conhecimentos distintos, igualmente essenciais e necessários para a formação integral de sujeitas e sujeitos. Porém, a despeito do que está

² Declaração Universal dos Direitos Humanos, artigo 26.

³ Constituição da República Federativa do Brasil: Dos Direitos e Garantias Fundamentais, Cap. II – Dos direitos sociais, artigo 6º.

estabelecido na Constituição Federal, na LDBEN e, também, no Estatuto da Criança e do Adolescente (Brasil, 2017), no que tange aos princípios e finalidades da educação no Brasil, alguns grupos da sociedade civil têm questionado a função social da escola, bem como sua imprescindibilidade no processo educativo, mobilizando-se assim, pela pauta da educação domiciliar no Brasil como política pública para a educação, mais conhecido como *homeschooling*.

Mas quem são os atores sociais à frente — e nos bastidores — dessa agenda? Qual a sua concepção de educação? Como eles atuam e por que assim atuam? Quais são os seus interesses na pauta da educação domiciliar? Quem são os seus aliados e o que sustenta essas alianças? Essas são algumas das questões que mobilizam a escrita do presente artigo, cujos objetivos são indicar, por meio de pesquisa bibliográfica, documental e da exegese do substitutivo ao projeto de lei nº 3.179/2012 que tramita atualmente no Congresso Nacional — tendo sido aprovado na Câmara dos Deputados em 19/05/2022⁴ e segue, em análise, no Senado Federal por meio do projeto de lei 1.388/2022 —, elementos que oportunizem uma compreensão do modo como a religião não só atravessa essa agenda, mas é, sobretudo, um dos seus eixos estruturantes. Além disso, pretende-se também compreender a perspectiva de educação que orienta o referido PL, de modo a fornecer elementos para um entendimento ampliado da pauta da educação domiciliar no atual contexto social e político brasileiro.

A escolha do tema se situa na interface entre educação, política e religião, campo no qual, enquanto cientista da religião, venho desenvolvendo trabalhos tanto na docência quanto na pesquisa. Desse modo, meu ponto de partida para a análise é a identificação dos atores sociais que encampam a pauta da educação domiciliar no Brasil. Saber quem são esses grupos é fundamental para se compreender as suas motivações e suas estratégias de ação política, o que nos leva, também, aos atores que os apoiam. Para analisar as ações desses grupos, recorro ao pensamento de alguns teólogos reformados estadunidenses que se intitulam reconstrucionistas, e que têm a educação como um importante campo de atuação. Busco também nos estudos sobre o fundamentalismo religioso nos Estados Unidos, chaves teóricas compreensivas para o entendimento desse movimento em ascensão no Brasil e sua relação com a pauta de educação domiciliar.

Feita essa análise, procuro, por meio da exegese⁵ do substitutivo ao Projeto de Lei 3.179 de 2012⁶, sob a relatoria da deputada federal Luisa Canziani (PTB-PR), que tramita atualmente no Senado Federal (PL 1.388/2022), apontar as ideias de educação, política e religião que subjazem ao referido substitutivo, bem como as intencionalidades implícitas no texto, analisando-o criticamente a partir de uma concepção freireana de educação. Desse modo, pretendo demonstrar que a modalidade de ensino proposta pelo PL em questão, e que está em vias de ser implementada como política pública no Brasil, está fundada em uma perspectiva religioso-político específica em crescimento no país na última década, impossibilita um processo educativo emancipatório, pautado pelo diálogo, pela tolerância, com vistas à formação integral de sujeitos e sujeitas autônomos, capazes de reconhecer e conviver com a diversidade e a pluralidade.

⁴ O texto do substitutivo ao projeto de lei 3.179/2012 foi aprovado na Câmara dos Deputados com 264 votos a favor, 144 votos contrários e 02 abstenções. Fonte: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2022/05/18/veja-como-cada-deputado-votou-em-projeto-que-regulamenta-ensino-em-casa.htm>

⁵ O método da exegese acadêmica permite ao pesquisador a compreensão do modo com o texto expressa a vivência religiosa e, no caso do referido projeto de lei, também política, de grupos religiosos, relacionando-os com os sentidos e a função da religião.

⁶ https://www.cnte.org.br/images/stories/2021/2021_05_20_substitutivo_final_ensino_domiciliar.pdf

1. Educação domiciliar no Brasil: um breve histórico

O primeiro projeto de lei de regulamentação da educação domiciliar — no ainda primeiro grau — após a redemocratização do país foi o PL 4.657/1994, proposto dois anos antes da promulgação da LDBEN pelo então deputado federal João Teixeira (PL-MT), e rejeitado ainda na comissão de educação e desporto da Câmara dos Deputados (Pereira, 2019). Em 2009, o deputado federal Wilson Picler (PR-PR, mandato 2009-2011), proprietário de um grande grupo educacional privado no país⁷, propôs uma emenda constitucional (PEC 444/2009) que visava regulamentar a educação domiciliar no Brasil (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2021), alterando o artigo 208 da Constituição Federal, ao qual deveria ser acrescido que “O Poder Público regulamentará a educação domiciliar, assegurado o direito à aprendizagem das crianças e jovens na faixa etária da escolaridade obrigatória por meio de avaliações periódicas sob responsabilidade da autoridade educacional”.

Como justificção da referida emenda, são apresentados casos que vão desde uma família que impetrou mandado de segurança na tentativa de garantir que os filhos em idade escolar, embora matriculados em escola privada, seguissem não frequentando as escolas e recebessem instrução formal em casa, mandato esse indeferido pela justiça, até uma família denunciada por tirar os filhos adolescentes da escola e ensiná-los em casa, tendo sido processada por abandono intelectual (artigo 246 do Código Penal Brasileiro) e por infringir o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Além desses, outras situações são citadas na proposta.

Os casos relatados na justificativa são oriundos de diferentes estados e regiões do país, como Anápolis (GO), Timóteo (MG) e Maringá (PR) e remontam a situações ocorridas a partir de 2001. Além disso, são citados na PEC dois projetos de lei de educação domiciliar do ano anterior, o primeiro, PL 3.518/2008, de autoria dos deputados federais Henrique Afonso (à época PT-AC, atualmente, PV-AC), também pastor da igreja Presbiteriana, e Miguel Martini (PHS-MG). No mesmo ano, o referido PL fora apensado ao PL 4.122/2008, do deputado federal Walter Brito Neto (PRB-PB) adepto da igreja Presbiteriana e membro da bancada evangélica do Congresso Nacional. Contudo, apesar das justificativas, a PEC proposta por Picler fora arquivada⁸.

No ano seguinte, em 2010, por iniciativa de um pequeno grupo de famílias de Belo Horizonte (MG) que, “insatisfeitas com a educação que seus filhos estavam recebendo nas salas de aula” (ANED, s.d), passou a se reunir para discutir e compartilhar suas impressões. Dessas reuniões, no mesmo ano, surgiu a Associação Nacional de Educação Domiciliar (ANED), hoje sediada em Brasília (DF). Segundo informações do site⁹, “a principal causa defendida pela ANED, é a autonomia educacional da família”, e a associação, por sua vez, atua no sentido de representar coletivamente seus associados “junto às autoridades, órgãos e entidades pertinentes”.

Em 2012, o deputado federal e pastor da igreja Batista Getsêmani Lincoln Portela (à época PR-MG, atualmente, PL-MG), propôs um novo projeto de lei que dispõe sobre a possibilidade de

⁷ O empresário paranaense Wilson Picler é um dos fundadores do Grupo Educacional Uninter, conhecido como uma das grandes instituições de ensino à distância do país, com pólos em diversos estados e cidades do território nacional. Em sua atuação política, foi filiado ao PR (PR), passou pelo PDT (PR) e, atualmente, é filiado ao PSL (PR), tendo sido um dos principais doadores individuais do partido em 2018, cujo pleito elegeu Jairo Bolsonaro, do mesmo partido, à presidência da República, e qual Picler chegou a se lançar como candidato ao Senado Federal pelo estado do Paraná, mas desistiu da candidatura em razão da sua atuação como presidente da Uninter Educacional. Fonte: <https://www.gazetadopovo.com.br/parana/breves/wilson-picler-bolsonaro-maior-doacao/>

⁸ Entre 2001 e 2009, além dos dois projetos lei citados na PEC, foram propostos outros dois PLs de educação domiciliar, são eles: PL 6.001/2001, de autoria do deputado federal Ricardo Izar Júnior (PP-SP) e PL 6.484/2002, de autoria do parlamentar Osório Adriano (PFL-DF).

⁹ Para um estudo mais pormenorizado sobre o discurso da ANED, ver: Leticia Casanova e Valéria Ferreira (2020).

oferta domiciliar da educação básica (PL 3179/2012). O referido projeto de lei, diferentemente dos PLs 3.518/2008 e 4.122/2008, é sobremaneira enxuto e sucinto quanto à justificativa que legitimaria a mudança no parágrafo 3º, do 23º artigo da LDBEN, facultando aos sistemas de ensino,

Admitir a educação básica domiciliar, sob a responsabilidade dos pais ou tutores responsáveis pelos estudantes, observadas a articulação, supervisão e avaliação periódica da aprendizagem pelos órgãos próprios desse sistema, nos termos das diretrizes gerais estabelecidas pela União e das respectivas normas locais. (Brasil, 1996, art. 23, §3º)

Segundo informações do site da ANED, “sem nenhuma conexão aparente, o Deputado mineiro Lincoln Portela, no ano de 2012, protocolou um Projeto de Lei para regulamentar a Educação Domiciliar”¹⁰. Mas, coincidências a parte, Portela, assim como Rick Dias¹¹, um dos fundadores e atual presidente da ANED, é de Belo Horizonte, cidade onde também surgiu a associação. As conexões podem não ser aparentes, o que não significa necessariamente que elas não existiam. Contudo, de acordo o site, após a proposição de Portela “sem demora, a ANED procurou o parlamentar e então iniciou de forma efetiva o seu trabalho de relações governamentais no Congresso Nacional”. Ou seja, é a partir de 2012 que a ANED passa a atuar com *lobby* político pela educação domiciliar, tendo como uma das suas principais aliadas e porta de entrada aos órgãos governamentais, a Associação de Juristas Evangélicos (ANAJURE), fundada pela pastora evangélica, ex-ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos entre os anos de 2019 e 2022, e atual senadora, Damares Alves (Republicanos-DF).

Tal estratégia, entretanto, não é aleatória. A principal inspiração da ANED é a associação estadunidense *Home School Legal Defense Association* (HSLDA)¹², criada em 1983 por dois advogados, Mike Farris, conhecido pelo seu nacionalismo cristão, e Mike Smith. Atualmente, além da defesa jurídica, e orientação quanto aos métodos para a educação domiciliar, a HSLDA se destaca pela

¹⁰ Interessante observar que, no site da ANED, as relações da associação com a questão religiosa não são explícitas. Por outro lado, uma breve pesquisa sobre a atuação dos seus dirigentes revela que a religião é sim um dos, senão o principal motivador da educação domiciliar no Brasil, assim como nos Estados Unidos.

¹¹ Rick Dias, atual presidente da ANED, é também responsável pela manutenção do portal SIMEDUC (www.simeduc.com.br), uma plataforma que realiza eventos sobre educação domiciliar no Brasil, entre eles congressos e palestras proferidas pelo próprio Rick Dias, além de comercializar produtos direcionados a famílias interessadas na modalidade. De acordo com Ana Flávia Gussen, em matéria para a revista Carta Capital de 23/06/2021, intitulada “*A quem interessa o homeschooling?*”, a SIMEDUC é “uma das maiores plataformas de *homeschooling* do Brasil”. Chama a atenção no site a aba “LOJA SIMEDUC”, na qual a oferta de obras de proselitismo cristão evangélico, com especial predominância das que relacionam religião, cristianismo, educação e educação domiciliar. Entre as obras disponíveis encontramos títulos como *Moldando mentes e corações*, da autora estadunidense Monica Whatley, *Instruindo o coração da criança*, do pastor da Grace Fellowship Church, Tedd Tripp e sua esposa Margy Tripp, *As crianças precisam da educação cristã*, de Douglas Wilson, pastor da Igreja Cristã em Moscow (Idaho) nos Estados Unidos, e cujo pensamento tem como uma das principais referências as obras e ideias do presbiteriano reformado, e um dos fundadores do movimento reconstrucionista cristão, John Roussas Rushdoony. Também está disponível na loja do site o livro *Lavagem cerebral: como as universidades doutrinam a juventude*, advogado judeu, comentarista político, radialista e representante da extrema direita estadunidense Ben Shapiro. Já o diretor jurídico da ANED, o advogado Alexandre Magno Fernandes Moreira, é um dos membros do Instituto Millenium (www.institutomillennium.org.br), organização que tem como um dos seus fundadores ninguém menos que o Ministro da Economia Paulo Guedes, e que se define como uma “entidade sem fins lucrativos e sem vinculação político-partidária”, atuando como uma *think tank* que, por meio de um quadro de formadores de opinião e influenciadores, “promove valores e princípios que garantem uma sociedade livre, com liberdade individual, economia de mercado, democracia representativa e Estado de Direito”. Entre as ideias defendidas pelo Instituto Millenium, está o pensamento liberal do economista austríaco Ludwig von Mises, teórico que é uma das bases da economia cristã defendida pelo reconstrucionismo cristão estadunidense.

¹² Associação de Defesa Legal da Educação Domiciliar, atualmente, com sede em Purcellville, estado da Virgínia.

sua atuação na política do país, na qual é conhecida pela defesa de agendas da extrema-direita estadunidense. Não por acaso, essa vem sendo a principal estratégia da ANED¹³ desde 2012.

Em 2015, a educação domiciliar volta a ser tema de projeto de lei na câmara federal (PL 3.261/2015), desta vez de autoria do deputado e membro da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) Eduardo Bolsonaro (à época PSC-SP e, atualmente, PL-SP), visando também alterações na LDBEN a fim de introduzir a educação básica domiciliar como modalidade de ensino. Com a eleição de Jair Messias Bolsonaro (sem partido) à presidência da República no pleito de 2018, com uma agenda liberal na economia e conservadora nos costumes, da qual o programa Escola sem Partido (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2019)¹⁴ e o *homeschooling* foram não apenas pautas, mas também, bandeiras de campanha, observa-se que a partir de 2018 houve um aumento considerável de projetos de lei para legalização da educação domiciliar no Brasil, são eles: PL 10.185/2018, proposto pelo então deputado federal Alan Rick (à época DEM-AC, atualmente, senador pelo União Brasil-AC), o PL 5.852/2019, de autoria do deputado Pastor Eurico (à época PATRIOTAS-PE, atualmente, PL-PE), ambos membros da FPE no Congresso Nacional. No mesmo ano, ainda foram propostos os PL 6.188/2019, de autoria do então deputado Geninho Zuliani (DEM-SP) e o PL 2401/2019¹⁵, proposto pelo próprio poder executivo, tendo sido assinado pela, na época, ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, a pastora evangélica Damares Alves, e o então ministro da Educação, Abraham Weintraub.

Nota-se que a maioria desses PLs, apensados no substitutivo ao projeto de lei nº 3.179/2012 de relatoria da deputada federal Luísa Canziani (PTB-PR), tem como autores parlamentares religiosos, cujo mandato está vinculado à sua pertença e prática religiosa, e ligado à FPE. Mas por que tamanho interesse de grupos religiosos na legalização dessa modalidade de ensino? Para analisar esse cenário e ter elementos para responder a essa questão, recorro às bases do reconstrucionismo cristão nos Estados Unidos, cuja estratégia entendo que nos ajuda, por comparação, a compreender os atuais atravessamentos entre religião e educação no Brasil, sobretudo, no que diz respeito políticas públicas.

2. *Homeschooling* e religião

A origem do movimento reconstrucionista cristão nos Estados Unidos, uma das vertentes da teologia do domínio¹⁶, remonta aos anos 1960, período de ressurgimento do movimento

¹³ Além de inspiração, a HSLDA tem atuado como uma espécie de consultora da ANED. As relações entre ambas as associações são explícitas, inclusive no que diz respeito às estratégias de divulgação da educação domiciliar no Brasil. Ver: https://www.aned.org.br/media/attachments/2019/09/16/7665ff_aac66a963eb84102bc181ef0c93afea2.pdf

¹⁴ Para um estudo mais pormenorizado sobre o discurso do programa Escola sem Partido e sua relação com a religião, ver: Souza, 2019b e 2020.

¹⁵ “Em Dezembro, após a vitória de Jair Messias Bolsonaro, a ANED buscou a equipe de transição e propôs novamente uma MP, para proteger num primeiro momento, as famílias processadas, e posteriormente, regulamentar a ED. A proposta foi acatada pelo MMFDH e pelo MEC, mas o Governo fez a opção por um Projeto de Lei (2401/19) e não por Medida Provisória”. Disponível em: <https://www.aned.org.br/index.php/sobre-nos/nossa-historia-aned>

¹⁶ “Ela proclama a soberania de Deus, a confiabilidade dos credos históricos, a necessidade de defender os princípios e a exigência de que os homens fiéis assumam riscos pela causa de Deus. Proclama que através do exercício da fé salvadora e através da conformidade ética com a lei revelada de Deus, os homens regenerados aumentarão a extensão de seu domínio sobre a terra. É uma religião de conquista pela graça através da ação ética. O objetivo é a conformidade ética com Deus, mas os resultados dessa conformidade envolvem o domínio — sobre subordinados legítimos, sobre rebeldes éticos e sobre a natureza. A religião de domínio reconhece a relação entre justiça e autoridade, entre a fidelidade da aliança e as bênçãos da aliança. Aqueles que são fiéis nas pequenas coisas recebem mais. Este é o significado da parábola de Cristo sobre os talentos. O processo de domínio é uma função da santificação progressiva,

fundamentalista cristão naquele país, e tem suas bases no pensamento do teólogo da ortodoxia presbiteriana John Roussas Rushdoony, cuja obra influenciou e ainda influencia uma série de intelectuais cristãos conservadores mundo afora (Souza, 2019). Mas quem são os reconstrucionistas cristãos? O que os define e caracteriza esse movimento? Qual a importância da educação para esses religiosos? Para responder a essas questões, recorreremos a um dos importantes expoentes do movimento, o teólogo Gary DeMar. Para esse autor, do ponto de vista da organização social e da governança,

Reconstrucionistas cristãos insistem reiteradamente que Jesus Cristo é o Senhor dos líderes políticos. [...] Todos os líderes políticos são diretamente responsáveis perante Jesus Cristo, tanto no desempenho de seus cargos públicos quanto em suas vidas privadas. Na prática, isso significa que líderes políticos, devem buscar a orientação das Escrituras no enquadramento de suas posições e programas políticos. (North; DeMar, 1991, p. 125).

Somado a isso,

Os cristãos reconstrucionistas pensam que o poder civil deve ser expandido a fim de trazer sanções negativas contra a imoralidade pública, começando com a proibição de todos os abortos. Isso enfurece os críticos liberais que desejam poucas restrições à moralidade pessoal e grandes restrições à riqueza pessoal. Eles querem se tornar um agente, trazendo sanções positivas na história que devem ser pagas com impostos, ou seja, sanções negativas contra pessoas produtivas. Os reconstrucionistas pedem uma redução massiva do poder e da atividade do Estado, incluindo uma redução massiva da taxaço. Isso enfurece os críticos liberais, que veem claramente que isso desfaria o financiamento de seus projetos favoritos e reduziria drasticamente seu poder. **Os Cristãos Reconstrucionistas acreditam que cuidados de saúde, educação, bem-estar, seguridade social e muitas outras necessidades sociais devem ser atendidas pela igreja e pela família, não pelo Estado.** (North; DeMar, 1991, p. 126 - grifos nossos)

Ambas as passagens se complementam e fornecem um panorama, embora breve, consideravelmente significativo dos pressupostos que orientam esse movimento religioso-político. Reconstrucionistas cristãos acreditam que a Bíblia é um livro de verdades absolutas, universais e imutáveis, o qual deve ser a referência última de sentido para todas as pessoas não apenas em âmbito privado, mas, sobretudo, um orientador de todas as instituições da vida social¹⁷. Para esses religiosos, a estrutura social e política está prescrita nas escrituras¹⁸ e, assim, deve ser inquestionavelmente seguida. Isso significa que, para os reconstrucionistas, o poder social deve seguir uma hierarquia rígida, na qual o poder individual da igreja e da família (esfera privada) são soberanos em relação ao poder do Estado (esfera pública)¹⁹. É uma lógica de prevalência do poder individual — disseminado no discurso desses grupos como liberdade individual — sobre o poder do coletivo. Tal compreensão da relação entre público e privado despreza que o social, isto é, o

tanto no âmbito pessoal-individual quanto institucional (família, igreja, negócios, escola, governo civil, etc)”. (North, 1985, p.2). Vale destacar que todo reconstrucionista é um dominionista, ao passo que nem todo dominionista é um reconstrucionista.

¹⁷ “Devido às distorções do pecado, necessitamos de um padrão confiável para avaliar todos os ângulos da vida. Não podemos confiar em nós mesmos, na opinião de especialistas, nos desejos da maioria ou ‘nas leis naturais’ como padrão. A Bíblia é nossa lente de correção para todos os aspectos da vida. Simplesmente não se pode confiar no homem”. (DeMar, 2014, p. 62)

¹⁸ O reconstrucionismo cristão remonta à doutrina calvinista, a qual entende que o Estado deve ser orientado por cristãos. Ver: Souza, 2019a.

¹⁹ Essa perspectiva se expressa de modo sutil, por exemplo, no slogan do governo de Jair Bolsonaro, entre os anos de 2019 e 2022, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

público, “significa o próprio mundo” (Arendt, 2008, p. 62), mundo no qual cada pessoa se realiza enquanto sujeito. Isso significa que,

Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada [restrita à esfera privada] significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. (Arendt, 2008, p. 68 – colchetes nossos)

Embora “esse mundo comum só pode sobreviver ao advento e à partida das gerações enquanto tem uma presença pública” (Arendt, 2008, p. 65), a crença de que o poder familiar e da igreja prevalecem sobre o poder do Estado é o que orienta a principal agenda pública dos reconstrucionistas cristãos: a educação²⁰. Para esses religiosos, “uma das ferramentas mais úteis na busca pelo poder é o sistema educacional” (DeMar, 2014, p. 17). Isso significa que, para eles, as futuras gerações dependem da ação dos cristãos no mundo atual, os quais devem enfrentar diretamente o sistema de vida que eles consideram não-cristão. Assim, a educação é percebida como o meio, por excelência, para transformar a sociedade a partir das suas bases e, a escola, enquanto instituição de educação de massa, decisiva na socialização das crianças e jovens na cultura pública da nação. Afinal, para os reconstrucionistas, “quem controla o ensino aos jovens, e o que eles experimentam — veem, ouvem, pensam e creem — determinará o futuro da nação” (Dobson apud DeMar, 2014, p. 55).

Por conseguinte, eles optam por escolas confessionais ou, prática mais comum e difusa, retirar seus filhos e filhas das escolas e educá-los em casa, o que prevê também toda uma estrutura de organização dos papéis sociais, na qual cabe às mulheres a esfera privada para a educação dos filhos e, aos homens, a esfera pública e de poder. Importante destacar que, como grupo religioso-político, os reconstrucionistas cristãos são dominionistas. O que isso quer dizer? Significa que acreditam que o cristianismo do qual eles compartilham deve dominar todos os âmbitos da sociedade, a fim de que a profecia bíblica do retorno de Cristo se cumpra²¹. Por serem dominionistas, a educação se constitui não apenas a sua principal agenda, mas, sobretudo, a sua principal estratégia política de domínio, influenciando o Estado de baixo para cima (Ingersoll, 2015).

Para eles, esta prática constitui uma estratégia de longo prazo visando a transformação social no que eles entendem ser o alicerce da sociedade, a saber: uma educação dita cristã já desde os níveis mais elementares do processo educativo, como sendo a forma mais eficaz de garantir que a moral cristã permeie futuramente todas as instituições da vida secular (Souza, 2019, p. 132).

Assim, além da educação domiciliar, que visa proteger as crianças e jovens das influências do mundo secular, a partir dos anos 1990, a estratégia desse movimento religioso-político contempla também a filiação de seus membros à Nova Direita Cristã estadunidense, a fim de exercer uma influência de cunho religioso diretamente no âmbito das administrações públicas para a defesa de suas pautas, quais sejam: educação cristã e domiciliar, movimentos pró-vida, anti-aborto e anti-direitos da comunidade LGBTQIA+, políticas públicas de saúde, financiamento público das artes e, outra importante pauta, a defesa do liberalismo econômico e do Estado mínimo.

²⁰ “O fundamento teológico, filosófico e legal para a educação cristã, é baseado no argumento de que a Bíblia confere autoridade sobre a educação inteira e exclusivamente à família [...]” (Ingersoll, 2015, p. 98).

²¹ Sobre o pós-milenarismo reconstrucionista e dominionista, ver: Souza, 2019a.

Interessante observar que, embora estejamos falando de um grupo religioso-político estadunidense que iniciou nos anos 1960 — levando inclusive à eleição do ex-presidente Donald Trump em 2016 —, tem se fortalecido muito nos últimos anos no Brasil esses ideais. Claro que, salvaguardadas todas as diferenças históricas, culturais e políticas, parece estarmos falando do Brasil da última década, especialmente, dos últimos cinco anos. Percebo que a compreensão dos reconstrucionistas acerca da função social e política da instituição familiar, no caso, a família nuclear, como única detentora de autoridade moral na esfera pública, subjaz ao substitutivo do PL 3.179/2012. Desse modo, entendo que o pensamento reconstrucionista oferece elementos importantes para que, pela comparação, seja possível uma análise do referido projeto de lei, com vistas a perceber aquilo que, no texto, é tácito ou relevador dos sentidos e significados que a religião vem assumindo na educação e nas políticas públicas no Brasil.

3. Das linhas e entrelinhas do substitutivo ao PL 3.179/2012

Seguiremos agora para a exegese do documento que tramita em análise atualmente no Senado Federal (PL 1.388/2022). Enquanto método científico, a exegese acadêmica “busca abordar o texto religioso tomando-o como fonte para 1) o conhecimento daqueles que o produziram em suas respectivas épocas, lugares e culturas e 2) a compreensão de ‘como’ tais textos são recepcionados na vivência religiosa contemporânea de determinados grupos” (Rodrigues, 2019, p. 67). Embora não esteja nesse estudo mobilizando um texto bíblico propriamente dito, recorro aos procedimentos atinentes à exegese acadêmica para a análise do substitutivo do PL 3.179/2012, com o objetivo de compreender como o referido texto expressa a vivência religiosa (e política) de determinados atores e grupos religiosos o que, no meu entendimento, além de se relacionar com os sentidos e a função da religião no texto do projeto e seus apensados, também tem impactos severos e duradouros para a educação no Brasil.

O substitutivo em questão propõe alteração na LDBEN, lei nº9394/96, mais especificamente no 23º artigo (§ 3º e 4º), 24º artigo (§ 3º, 4º e 5º), 31º artigo (item IV), 32º artigo (§ 4º), e, também no 2º e 3º artigo do ECA, lei 8.069/1990. Uma das alterações mais substanciais desse PL substitutivo para os seus apensados se dá justamente no 23º artigo da LDBEN. Conforme consta no substitutivo (artigo 23, § 3º),

É admitida a educação básica domiciliar, por livre escolha e sob a responsabilidade dos pais ou responsáveis legais pelos estudantes, ressalvado o disposto no art. 81-A e observadas a articulação, supervisão e avaliação periódica da aprendizagem pelos órgãos próprios dos sistemas de ensino, nos termos das diretrizes gerais estabelecidas pelo Conselho Nacional de Educação e das respectivas normas locais, que contemplarão especialmente. (Câmara dos Deputados, 2021, p. 13)

Um dos pontos que chama a atenção no documento, e que o difere daquele que ele substitui, são as definições quanto à “supervisão e avaliação periódica da aprendizagem pelos órgãos próprios dos sistemas de ensino” para a educação domiciliar, com o detalhamento ao longo do artigo, sobre o modo como esse procedimento deve ser realizado. São 15 itens que procuram estabelecer como se dará a proteção e o acompanhamento do processo de aprendizagem de crianças e jovens em regime de educação domiciliar. Assim, determina-se,

I - obrigatoriedade de matrícula do estudante em escola regularmente autorizada pelo Poder Público; II - manutenção de registro oficial das famílias optantes pela

educação domiciliar; III – comprovação de escolaridade de nível superior, em curso reconhecido nos termos da legislação, por pelo menos um dos pais ou responsáveis legais pelo estudante; IV - em caso de interveniência de preceptor, comprovação de habilitação para a docência em nível superior, nos termos da legislação vigente; V – apresentação de certidões criminais da Justiça Federal e Estadual ou Distrital dos pais ou responsáveis legais; (Câmara dos Deputados, 2021, p. 13-14)

As cinco primeiras alíneas tratam, a princípio, dos critérios que as famílias devem atender para poderem optar pela modalidade. Chama a atenção que o/a estudante deve estar matriculado em uma escola. Pode, a princípio, parecer — e é — um contrassenso a obrigatoriedade da matrícula escolar para uma criança ou jovem cuja opção da família seja pela educação domiciliar. Porém, veremos a seguir, ao longo da análise do PL, os sentidos e significados de tal proposição. Outro critério questionável é que pelo menos um dos pais, ou responsáveis legais, tenha formação de nível superior. E qual é a formação exigida para o exercício da docência no Brasil?

Segundo diretrizes curriculares nacionais do Conselho Nacional de Educação, professoras e professores, que são os profissionais habilitados para a docência na educação básica no país, devem possuir formação superior em nível de licenciatura (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2015)²². Isso porque, diferentemente dos cursos superiores de bacharelado e tecnólogos, a licenciatura é a modalidade que forma professores para a educação básica, posto que seu currículo contempla conteúdos teórico-conceituais e experiências práticas acerca dos princípios da educação, do desenvolvimento cognitivo e social da criança e do jovem, do trabalho pedagógico com os conteúdos e métodos de ensino socialmente referenciados, bem como os processos de ensino, aprendizagem e construção do conhecimento por meio dos quais é realizado processo educativo no âmbito escolar.

Para António Nóvoa (2019), a formação de professores não pode prescindir de três tipos específicos de conhecimento: a. o conhecimento das disciplinas científicas (a Biologia, a Ciência da Religião, a Física, etc.); b. o conhecimento pedagógico e das ciências da educação (questões históricas, políticas, sociológicas, psicológicas e didático-metodológicas); c. conhecimento profissional docente (trata-se do reconhecimento da própria profissão docente como fonte de conhecimento fundamental para o processo formativo), sendo que essa última, é possibilitada por uma etapa fundamental da formação do licenciado ou licenciada, que é o estágio supervisionado em docência na escola básica. Isso significa que, o simples fato de possuir um curso superior não qualifica uma pessoa para o ensino de estudantes no nível da educação básica, ou mesmo ao apoio pedagógico aos mesmos. Prova disso, são as diversas famílias Brasil afora, cujos pais e/ou mães com ensino superior relataram dificuldades de toda ordem, principalmente pedagógicas, quando precisaram acompanhar seus filhos e filhas nas atividades escolares no contexto do ensino remoto emergencial na pandemia da Covid-19²³.

²² Exceção ao caso do ensino técnico e tecnológico, no qual são admitidos docentes com formação em nível de graduação para as áreas técnicas, conforme a lei 12.772, artigo 10, § 1º, 2º e 3º.

²³ A respeito das dificuldades das famílias em dar suporte pedagógico para seus filhos e filhas no ensino remoto, destaco o depoimento de Lilian Gomes Coimbra, em entrevista concedida ao portal Canguru News, quando ela afirma que “Ser mãe é diferente de ser professora”. Segundo a reportagem, “Lilian Gomes Coimbra **que é educadora há mais de 23 anos**, mas que teve problemas no ensino remoto dos seus filhos João Pedro, de 11 anos, e Antônio. **“Muita gente me fala: ‘mas você é professora, já sabe como fazer’.** Na verdade, existem dois pontos que precisamos deixar claro: o lugar de professora é um e o lugar de mãe é outro”, afirma, contando que em sua casa também foi difícil se adaptar à nova rotina e conciliar tudo. Eu como mãe, também tive as mesmas dificuldades que qualquer um. De organizar o tempo, de fazer home office... foi muito complicado organizar tudo isso” (Zanfolin, 2020 – negritos nossos). Ver também: Núbia, 2020.

Já a alínea V, diz respeito à segurança da criança e do adolescente, posto que exige antecedentes criminais dos pais ou responsáveis legais que optem pela modalidade de ensino. Nas entrelinhas desse texto, está uma resposta ao fato de que a escola se constitui um lugar de proteção de crianças e adolescentes, uma vez que crianças e jovens se sentem em segurança nesses espaços para relatar aos profissionais das instituições situações de abuso e maus tratos, podendo assim ser encaminhados aos serviços de proteção. Do mesmo modo, as instituições também atuam no acompanhamento de crianças e adolescentes que apresentam comportamentos que indiquem situações de violência ou privação de direitos vivenciadas no ambiente doméstico.

Embora tal medida, aparentemente, resguarde adolescentes e crianças em caso de cuidadores abusivos, por outro lado, ela se mostra controversa e, até mesmo, ineficaz. Isso porque, a maioria dos casos de abusos de crianças e adolescentes, além de ser cometida no próprio ambiente doméstico, não são denunciadas, de modo que os abusadores seguem sem ficha criminal, enquanto seus crimes hediondos e silenciosos perduram por anos (MMFDH, 2020). Além disso, na maioria das vezes, sequer são revelados e devidamente punidos, ou mesmo denunciados tardiamente, depois que as vítimas atingiram a idade adulta.

Essa é a única alínea que prevê a integridade física e psicológica das crianças em caso de abuso à qual cabe um questionamento acerca do que se considera abuso, e dos modos que ele pode se dar no contexto peculiar da educação domiciliar. A essa norma subjaz a uma ideia de abuso sexual, violência física doméstica ou mesmo abuso de substâncias ilícitas por parte de adultos que coabitam ou são responsáveis por esses menores. Porém, nos Estados Unidos, vem crescendo as associações de pessoas que estudaram na modalidade de educação domiciliar, os chamados *homeschoolers*, os quais, depois de adultos, vem denunciando os riscos, prejuízos, e, sobretudo, os traumas sofridos no contexto desse processo.

Associações como a *Homeschoolers Anonymous* (que é um projeto da *Homeschool Alumni Reaching Out*) e a *Homeschooling's Invisible Children* (que é um projeto da *Coalition for Responsible Home Education*) tem usado as redes sociais para compartilhar experiências, nas quais relatam isolamento, socialização restrita, situações de abuso psicológico e cooptação por grupos religiosos fundamentalistas²⁴ sofridos por eles próprios, assim como pelas suas famílias envolvendo, inclusive, a atuação da HSLDA — supramencionada como uma das consultoras da ANED —, e denominações religiosas defendem a prática da educação domiciliar²⁵. No Brasil, já se tem

²⁴ Haja vista os depoimentos: “Why I blame homeschooling, not just my parentes: reflections by Nicholas Ducote”, “Homeschool movement and abuse: an introduction” e “Prisoner of Patriarcal Presbyterian Pedagogy: Alia’s Story” (HOMESCHOOLERS ANONYMOUS).

²⁵ Dos depoimentos pesquisados, considerei sobremaneira significativo o de Isaiah (nome fictício), que está sob o título “*Fundamentalist Homeschooling Is A Poison: Isaiah’s Story*”. Esse relato mostra as ambiguidades da experiência de um estudante estadunidense que passou pelo processo de educação domiciliar e no qual ele faz uma análise dos aspectos positivos e negativos dessa modalidade. O seu relato, na sua integralidade, é deveras expressivo, porém, destaco deste um pequeno trecho: “O ensino doméstico fundamentalista é um veneno. Digo isso por experiência própria. Ele se espalha como um vírus, não somente entre os cristãos conservadores que formam seus hospedeiros naturais. Existem pessoas de fé mais branda que são progressivamente sugadas por elementos cada vez mais conservadores do movimento de educação domiciliar. Às vezes, por ignorância dos reais motivos do fundamentalismo e fundamentos filosóficos, uma pessoa pode ser embalada para dormir pelas imagens superficialmente atraentes da retórica evangélica e nunca perceber o preconceito e a ilusão espreitando logo abaixo da superfície. Eu já vi isso acontecer com as pessoas, e minha mãe era uma delas”. No depoimento, Isaiah aponta que, do ponto de vista das famílias, nem todas as optantes pela educação domiciliar sejam, a princípio ou estritamente, religiosas ou mesmo cristãs fundamentalistas. Porém, uma vez que a educação domiciliar é uma agenda e uma estratégia desses grupos, eles dominam os meios para que essa modalidade se concretize, tais como planos curriculares, programas de estudo, materiais didáticos e pedagógicos, seminários, workshops para famílias e estudantes (tal como a HSLDA nos Estados Unidos, e como vem se desenhando

investigações fidedignas sobre o incentivo e a recomendação de castigos físicos a crianças e jovens no contexto da educação domiciliar²⁶.

Já no que tange aos currículos e à socialização, o substitutivo prevê nas alíneas VI e VII,

VI – cumprimento dos conteúdos curriculares referentes ao ano escolar correspondente à idade do estudante, conforme a Base Nacional Comum Curricular, admitida a inclusão de conteúdos curriculares adicionais pertinentes; VII – realização de atividades pedagógicas que promovam a formação integral do estudante, contemplando seu desenvolvimento intelectual, emocional, físico, social e cultural; (Câmara dos Deputados, 2021, p. 14)

No tocante à alínea VII, fica a pergunta: de que modo serão realizadas atividades que promovam a formação integral do estudante sem que ele esteja inserido em um contexto de diversidade, no qual possa reconhecer e valorizar as alteridades, a interculturalidade, e que possa construir a sua própria subjetividade nas relações com sujeitos e sujeitas diversos e, ao mesmo tempo, semelhantes do ponto de vista geracional? É possível a concretização desse processo e a formação humana, com consciência crítica, para viver em uma sociedade democrática, sem se pressupor a interação social necessária ao processo pedagógico?

A escola é a instituição cujo papel social é de transmitir, por meio de seus currículos, os conhecimentos formais subsidiados cientificamente, assim como paradigmas, valores e normas sociais, por meio de metodologias e processos de ensino e aprendizagem próprios, num contexto de pluralidade cultural, de ideias e práticas pedagógicas, o que faz do espaço escolar um *locus* essencial na formação integral da pessoa. Além disso, segundo Cury (2002, p. 262),

[...] a relação que se estabelece entre professor e aluno é de tal natureza que os conteúdos e os valores, ao serem apropriados, não se privatizam. Quanto mais processos se dão, mais se multiplicam, mais se expandem e se socializam. A educação, com isto, sinaliza a possibilidade de uma sociedade mais igual e humana.

Ou seja, a formação integral preconiza um processo de aprendizagem que se insira na esfera do público, na coletividade, e não apenas na esfera privada, individualizada. É a própria “[...] dialética entre o direito à igualdade e o direito à diferença na educação escolar como dever do Estado e direito do cidadão [...]” (Cury, 2002, p. 255). Mas é interessante observar que, conforme as alíneas seguintes, a escola segue desempenhando um papel na vida das famílias optantes pela educação domiciliar. Nas alíneas seguintes a norma prevê,

VIII - manutenção, pelos pais ou responsáveis legais que optarem pela educação domiciliar, de registro periódico das atividades pedagógicas realizadas e envio, à escola em que o estudante estiver matriculado, de relatórios bimestrais dessas atividades; IX – acompanhamento do desenvolvimento do estudante por

a ANED no Brasil), o que leva famílias que, a princípios, não compartilham das mesmas crenças, são levadas a aderir aos métodos e materiais vendidos pelas associações e colocarem em prática uma educação cujas bases são fundamentalistas religiosas. Para acesso ao depoimento completo, ver: <https://homeschoolersanonymous.wordpress.com/2013/04/09/fundamentalist-homeschooling-is-a-poison-isaiah-story/>

²⁶ Sobre castigos físicos no contexto do homeschooling no Brasil, ver: <https://apublica.org/2022/07/homeschooling-brasil-castigo-fisico-bater-aned-hslda/>

docente tutor da escola em que estiver matriculado, inclusive mediante encontros semestrais com os pais ou responsáveis, o educando e, se for o caso, o preceptor ou preceptores; [...] XI – avaliação semestral do progresso do estudante com deficiência ou transtorno global de desenvolvimento, por equipe multiprofissional e interdisciplinar da rede de ensino da escola em que estiver matriculado; XII - previsão de inspeção educacional, pelo órgão competente do sistema de ensino e de fiscalização, pelo Conselho Tutelar, no ambiente em que o estudante estiver recebendo a educação domiciliar; XV – promoção, pela escola ou pela rede escolar, de encontros semestrais das famílias optantes pela educação domiciliar, para intercâmbio e avaliação de experiências. (Câmara dos Deputados, 2021, p.14-15)

Além de atender algumas das principais críticas à educação domiciliar no país, que é, justamente, a avaliação da aprendizagem das crianças e jovens cujas famílias optam pela modalidade, as alíneas supracitadas indicam uma mudança nos próprios princípios e finalidades da instituição escolar. À escola passa a caber tão somente o papel de controle dos processos atinentes à educação formal. De modo que, de instituição de ensino, ela passa a uma mera repartição burocrática, descaracterizando, assim, a sua função social. Ademais, a exigência da matrícula em instituição escolar, assim como o registro periódico das atividades pedagógicas, tem como pano de fundo um dos instrumentos que tem sido mais fundamentais para os sistemas de ensino, a saber: as avaliações educacionais externas em larga escala. Segundo o texto do PL, está prevista a “X - realização de avaliações de aprendizagem e participação do estudante nos exames do sistema nacional de avaliação da educação básica e, quando houver, nos exames do sistema estadual ou sistema municipal de avaliação da educação básica”.

Tais avaliações não têm por objetivo acompanhar o processo de aprendizagem dos e das estudantes, tal qual as avaliações escolares que fornecem notas e conceitos. Elas têm por objetivo a avaliação do sistema educacional, e implicam em índices que, em última instância, definem verbas e políticas públicas para a educação do país. Tais avaliações, como a Avaliação Nacional da Aprendizagem (ANA), que passou a ser chamada de Saeb dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental, e a Prova Brasil, que também passou a ser chamada de Saeb dos Anos Finais do Ensino Fundamental, ambas aplicadas pelo Inep - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, estão previstas no Plano Nacional de Educação (PNE – Lei 13.005/2014). Logo, o projeto de lei em questão deveria encontrar um meio para que os estudantes em educação domiciliar pudessem realizá-las. Como somente estudantes devidamente matriculados em instituição de ensino podem ser submetidos às avaliações, postulou-se uma norma, no mínimo ambígua: matrícula e avaliação em instituição escolar para quem pratica educação domiciliar. Além disso, cabe aqui questionarmos acerca dos interesses econômicos de grupos educacionais no projeto, posto que uma estrutura de escolas privadas, preparadas especialmente para esse acompanhamento, pode ser considerada um facilitador do processo para famílias optantes pela modalidade.

Outro ponto que merece apreciação é a alínea XIII, que prevê a “garantia, pelos pais ou responsáveis legais, da convivência familiar e comunitária do estudante”. Grosso modo, tal norma pretende responder aos questionamentos concernentes à socialização dos e das estudantes em educação domiciliar e das habilidades destes para a vida em sociedade. O ex-ministro da Educação e pastor presbiteriano, Milton Ribeiro, afirmou em audiência no dia 05 de abril de 2021 na Câmara dos Deputados, juntamente com a ex-ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, e pastora evangélica, Damares Alves que, do ponto de vista da socialização, “essa parte da vida da criança e do adolescente pode ser preenchida por outros ambientes que não a escola: a própria família, clubes, bibliotecas e até mesmo a igreja, por que não?” (G1, 2021).

A fala do referido ex-ministro, defensor explícito da pauta da educação domiciliar (Gussen, 2021), assim como dos princípios religiosos que a motivam, é representativa do entendimento de que a socialização pode renunciar ao princípio da diversidade e da pluralidade. Isso porque, em espaços como a família, os clubes e, especialmente, as igrejas, as ideias, valores, princípios e visões de mundo compartilhadas são, em última instância, semelhantes, não havendo assim, espaços para antagonismos, debates, reflexões e reconhecimento das alteridades e do contraditório²⁷. Esses espaços acabam por reverberar as mesmas compreensões de mundo familiar, operando como verdadeiros enclaves separatistas, de modo que, a criança e o/a jovem acabam privados, de fato, das possibilidades de socialização plena, diálogo, reconhecimento e acolhimento das diferenças.

A instituição escolar, enquanto um lugar específico de transmissão de conhecimentos e de valores, desempenha funções significativas para a vida social. Ela faz parte da denominada socialização secundária como uma esfera pela qual, com outras, a pessoa vai sendo influenciada (e influenciando) por meio de grupos etários, da inserção profissional, dos meios de comunicação, dos espaços de lazer, da participação em atividades de caráter sociopolítico-cultural, entre outros. (Cury, 2006, p. 670)

Portanto, assim como Carlos Roberto Cury (2006), entendo que um processo de socialização que prescinde da escola enquanto espaço de aprendizagem e socialização acaba por comprometer a formação integral com vistas à vivência em uma sociedade plural, diversa e que se quer democrática.

4. Educação para o domínio ou educação como prática da e para a liberdade?

Qual o entendimento de educação que subjaz ao PL da educação domiciliar? O educador brasileiro Paulo Freire, cujo pensamento e legado para a educação brasileira tem sido severamente atacado por grupos políticos e religiosos conservadores, considera a educação como um ato político. Para ele,

No fundo, esses problemas todos sobre os quais a gente quer discutir — escola, cultura, invasão da cultura, respeito pela cultura —, isso é sobretudo um problema político e um problema ideológico. Não existe neutralidade em coisa nenhuma, não existe neutralidade na ciência, na tecnologia. A gente precisa estar advertido da natureza política da educação. Quando eu digo da natureza política da educação, eu quero salientar que a educação é um ato político. Por isso mesmo, não há por que falar de um *caráter* ou de um *aspecto* político da educação, como se ela tivesse apenas um aspecto político, mas não fosse uma prática política. (Freire, 2014, p. 40)

Por mais paradoxal que possa parecer, é justamente essa a compreensão do que é a educação para os atores religiosos e políticos que propõem o PL 3.179/2012. À primeira vista, essa afirmação pode parecer absurda, porém, assim como Freire, os grupos religiosos e políticos

²⁷ “A escolaridade traz consigo o campo da convivência. Convivência que reabre uma nova tensão: os diferentes se encontram em um espaço comum a fim de conhecerem e praticarem ‘as regras do jogo’. Os diferentes se encontram para haver um reconhecimento recíproco da igualdade, da igualdade essencial entre todos os seres humanos. Os diferentes se encontram para, em base de igualdade, reconhecer e respeitar as diferenças. É nesse ir e vir de conhecimento comum, de aprendizado das regras do jogo, da consciência da igualdade e do reconhecimento do outro como igual e diferente que se efetiva a ‘dignidade da pessoa humana’, princípio de nossa Constituição”. (Cury, 2019, p. 6)

conservadores que pleiteiam a legalização da educação domiciliar no Brasil têm plena ciência da natureza política da educação. Do mesmo modo que os reconstrucionistas cristãos, os proponentes da educação domiciliar no Brasil, nos moldes da educação domiciliar reconstrucionista praticada pela HSLDA, têm plena ciência da relevância da educação para transmissão de uma cosmovisão cristã que abrange todos os âmbitos da vida. Apesar disso, o texto do projeto de lei não faz qualquer menção a palavras como “moral”, “religião” ou “religioso”, o que, no meu entendimento, também é revelador da intencionalidade desses atores, qual seja, fomentar o mito da neutralidade da educação com o objetivo de deslegitimar publicamente, levando à negação de uma perspectiva pedagógica que se assume política, oferecendo-se, assim, como *a* opção supostamente neutra.

Todavia, pela exegese do projeto, é possível explicitar a perspectiva religiosa tácita do documento, a qual se expressa por meio daqueles que o produziram, assim como daqueles que advogam a seu favor. Desta feita, os papéis sociais, as ações políticas e as falas enunciadas por esses atores, constituem-se elementos fundamentais para que se compreenda o lugar a partir do qual eles enunciam seus discursos, atuam em sociedade e, portanto, são reveladores do projeto de estar-junto coletivo que compartilham. Há que se ter uma compreensão ampla da natureza política da educação, para que se entenda a estratégia adotada por esses grupos, decodificando os modos e os meios que eles têm buscado para a definição da cultura pública da nação.

Se, por outro lado, o entendimento acerca do que vem a ser a educação, do ponto de vista da sua função, é comum a atores tão distintos a ponto de a afirmação parecer descabida, para dizer o mínimo, ambas se diferem radicalmente na compreensão das suas finalidades. Isso porque, enquanto a educação domiciliar tem como objetivo de controle e a reprodução da lógica do opressor e do oprimido, a educação numa perspectiva freireana, a qual se dá pela dialogicidade, no coletivo, o que se materializa, do ponto de vista da educação formal, no espaço escolar plural e diverso, procura cumprir “a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos: libertar-se a si e aos opressores” (Freire, 2005, p. 33). E por que a educação não pode prescindir da troca e das experiências que são propiciadas de maneira privilegiada pelo espaço escolar? Porque,

[...] o pensar do educador somente ganha autenticidade na autenticidade do pensar dos educandos, mediatizados ambos pela realidade, portanto, na intercomunicação. Por isto, o pensar daquele não pode ser um pensar para estes nem a estes impostos. **Daí que não deva ser um pensar no isolamento, na torre de marfim, mas na e pela comunicação**, em torno, repitamos, de uma realidade”. (Freire, 2005, p. 74, grifos nossos)

A qual, entendo ser possível, eminentemente, no ambiente escolar, em contexto de diversidade, diálogo, debate e enfrentamento de ideias, valores, visões de mundo e perspectivas pedagógicas diversas. Constituem-se partes fundamentais e indissociáveis de um ato educativo que vise a autonomia e a transformações das condições de existência de grupos subalternizados, a cultura, os valores éticos, os conhecimentos e conteúdos formais de ensino, os quais exigem métodos específicos, mediados pelo diálogo e pela experiência das relações sociais num contexto de pluralidade. Para a educadora estadunidense bell hooks (2017, p. 58), “Ouvir um ao outro (o som de vozes diferentes), escutar um ao outro, é um exercício de reconhecimento”. E é pelo reconhecimento que sujeitas e sujeitos forjam a sua subjetividade reconhecendo as alteridades, o que os prepara para a vida em sociedade.

Ademais, se dizer que educar é um ato político equivale a dizer que o ato de educar é intencional, qual é a intencionalidade da educação domiciliar? De modo bem simples, formar gerações de pessoas que atuem em prol da manutenção da hegemonia de uma certa visão de mundo e uma moralidade religiosa cristã conservadora na esfera pública, pautada na inerrância e na

infallibilidade da Bíblia que deva ser aplicada a *todas* as pessoas indistintamente, da manutenção de um *status quo* fundado na divisão de classes sociais e na opressão das classes subalternizadas — considerando aqui a interseccionalidade de classe, raça e gênero —, o que significa também a perpetuação do poder político e econômico liberal, do qual esses grupos se constituem uma elite dominante. Nesse contexto,

A possibilidade de diálogo se suprime ou diminui intensamente e o homem fica vencido e dominado sem sabê-lo, ainda que se possa crer livre. Teme a liberdade, mesmo que fale dela. Seu gosto agora é o das fórmulas gerais, das prescrições, que ele segue como se fossem opções suas. É um conduzido. Não se conduz a si mesmo. [...] É objeto e não sujeito. (Freire, 2021, p. 86)

A objetificação desumaniza. Um processo educativo que objetifica alijar sujeitos e sujeitas da sua humanidade. Para Freire, “[...] qualquer que seja a situação em que alguns homens proibam aos outros que sejam sujeitos de sua busca, se instaura uma situação violenta. Não importam os meios usados para esta proibição. Fazê-los objetos é aliená-los de suas decisões, que são transferidas a outro ou a outros” (Freire, 2005, p. 86), e medidas dessa natureza traduzidas em políticas públicas para a educação constituem-se em um retrocesso para a educação e para os processos democráticos. Concluímos, portanto, que o substitutivo ao projeto de lei 3.179/2012, constitui-se um dispositivo violento em duas vias. Uma, posto que se impõe a crianças, jovens ou adultos por meio de uma modalidade de ensino que, enquanto lhes priva do ambiente escolar, espaço, por excelência, no qual a educação se desenvolve por meio práticas pedagógicas e processos de ensino e aprendizagem diversos, que primam pelo diálogo, a socialização e a experiência da alteridade. E outra, enquanto suplanta, por meio de uma política pública, princípios e práticas sociais educativas que são atinentes aos valores sociais democráticos, e que garantem que a coexistência, o diálogo e o reconhecimento em um contexto de pluralidade e diversidade sejam democraticamente preservados.

Considerações finais

O presente estudo teve como objetivo principal uma análise do projeto de lei substitutivo do PL 3.179/2012, que versa sobre a educação domiciliar no Brasil, mais conhecido pela sua expressão em inglês, *homeschooling*. O referido projeto de lei foi aprovado na Câmara dos Deputados em 19 de maio de 2022, como PL 1.388/2022, de autoria da deputada Luisa Canziani (PSD-PR) e, atualmente, encontra-se na Comissão de Educação (CE) do Senado Federal, para o qual já foram iniciadas audiências públicas para apreciação, sob a relatoria do senador Flávio Arns (Podemos – PR). A análise do referido documento foi realizada por meio do método da exegese acadêmica, no intuito de apontar como o texto do PL expressa nas suas entrelinhas a vivência religiosa e política dos atores envolvidos direta e indiretamente com a pauta, estabelecendo assim, uma relação com os sentidos e a função da religião no texto do projeto de lei e seus apensados, e do mesmo enquanto política pública para a educação e para os embates sobre a pauta no debate público.

Importante destacar que, ao concluir que o projeto é sustentado por uma perspectiva religiosa cristã, majoritariamente evangélica e fundamentalista, o que implica em retrocessos do ponto de vista dos direitos fundamentais, entre eles o direito à educação — e também de certos limites institucionais que atravessam as relações entre igreja e Estado, e religião e política —, não estou de maneira alguma afirmando que o sistema educacional brasileiro ofereça a seus cidadãos e cidadãs uma educação plenamente libertadora e emancipatória. Tampouco estou negligenciando que temos um cenário educacional com problemas estruturais a serem superados. De outro modo, meu intuito foi demonstrar que o projeto de lei de educação domiciliar, enquanto prescinde da instituição escolar e descaracteriza o processo social de aprendizagem que se desenvolve naquele

espaço, acaba por acirrar ainda mais as políticas neoliberais, marcadas pelo individualismo e pelo privatismo, além de alijar sujeitos e sujeitas da oportunidade de se desenvolver plenamente em coletividade.

Isso significa que, os problemas do sistema educacional e das escolas públicas no país não se resolvem com a retirada das crianças, jovens e adultos das instituições. Pelo contrário, a solução para problemas de ordem estrutural está no investimento, na criação e implementação de políticas públicas para infraestrutura, formação inicial e continuada de professores e professoras, investimento público em cultura, esporte, lazer, saúde e segurança pública, e fomento a políticas de acesso e permanência na escola. Nesse contexto, cabe uma última questão: a quem serve a educação domiciliar?

Quem serão as famílias com condições de adquirir um sem-número de produtos como programas de ensino, materiais didáticos próprios para a educação domiciliar, videoaulas, vivências e imersões para estudantes em regime domiciliar, que já estão sendo preparados por grandes grupos educacionais e editoriais interessados nesse novo nicho de mercado? Vale também lembrar que esses grupos editoriais estão diretamente ligados a instituições para-eclesiais de perspectiva religiosa fundamentalista, quando não são ramificações mesmas dessas organizações, as quais se valem do meio editorial para propagar um discurso religioso marcadamente excludente.

É a criança e o jovem da escola pública, cuja família precisa da escola para que pais e mães tenham onde deixar os seus filhos para trabalhar e, inclusive, garantir segurança alimentar, ou é a criança e o/a adolescente de famílias de classe média religiosa e uma elite conservadora, cujas condições materiais permitem que um dos pais — leia-se: as mães — possam abrir mão de trabalhar fora, ter uma carreira e independência financeira para instruir seus filhos em casa, ou mesmo contratem tutores para realizar esse trabalho? O cenário que se desenha ante à possibilidade da educação domiciliar no Brasil é de acirramento das desigualdades educacionais e, conseqüentemente, sociais, ao passo que, enquanto direito humano fundamental, a educação deve se constituir meio de superação e erradicação dessas desigualdades.

Concluo, portanto, que o projeto de lei de educação domiciliar no Brasil, enquanto se constitui precipuamente um projeto religioso-político de domínio e controle social, assim como nos Estados Unidos, se caracteriza como mais um dispositivo de opressão e desumanização de homens e mulheres, enquanto impede que eles e elas se realizem enquanto sujeitos e sujeitas, na tomada de consciência de si e do outro, o que só é possível num contexto social e pedagógico de fato diverso, tal qual o que a escola privilegiadamente oportuniza. Do ponto de vista político, é necessário compreender que a legislatura mudou, o senado também, mas as disputas em torno das políticas públicas para a educação seguem sendo pauta central de grupos religiosos fundamentalistas e conservadores que permanecem majoritários em ambas as casas que compõem o Congresso Nacional brasileiro.

Referências

AGENCIA PÚBLICA. **Defensores do homeschooling no Brasil recomendam castigos físicos de crianças**. Disponível em: <https://apublica.org/2022/07/homeschooling-brasil-castigo-fisico-bater-aned-hslida/> Acesso em 18 jul 2022.

ANED – Associação Nacional de Educação Domiciliar. Brasília, s.d. Disponível em: www.aned.org.br Acesso em 30 jun 2021.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf Acesso em 15 jul 2021.

BRASIL, **Estatuto da Criança e do Adolescente – Lei nº 8.069 de 1990**. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2017. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/534718/eca_1ed.pdf Acesso em 15 jul 2021

BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, Lei nº 9.394. 1996**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm Acesso em 15 jul 2021

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Parecer proferido em plenário ao Projeto de Lei nº 3.179 de 2012**. 2021. Disponível em: https://www.cnte.org.br/images/stories/2021/2021_05_20_substitutivo_final_ensino_domiciliar.pdf Disponível em 01 jul 2021.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de Lei 246 de 2019, institui o Programa Escola sem Partido**. 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1707037&filename=PL+246/2019 Acesso em 20 mar 2019.

CASANOVA, Leticia Veiga; FERREIRA, Valéria Silva. Os discursos da Associação Nacional de Educação Domiciliar. In: **Práxis Educativa**. Ponta Grossa, v. 15, p. 1/17, 2020. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/14771/209209212855> Acesso em 26/07/2021.

CECCHETTI, Elcio; TEDESCO, Anderson Luiz. Educação Básica em “xeque”: Homeschooling e fundamentalismo religioso em tempos de neoconservadorismo. In: **Práxis Educativa**. Ponta Grossa, v. 15, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/14816/209209212856> Acesso em 26/07/2021.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Direito à Educação: direito à igualdade, direito à diferença. In: **Cadernos de Pesquisa**, n. 116, jun. 2002, p. 245-262. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/x6g8nsWJ4MSk6K58885J3jd/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 28 jul 2021.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Educação escolar e educação no lar: espaços de uma polêmica. In: **Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 27, n. 96, out. 2006, p. 667-688. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/FCyfmtMmxjCXRvBZGwyfFxb/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 28 jul 2021.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Homeschooling ou educação no lar. In: **Educação em Revista**, n. 35, 2019. Disponível em <https://www.scielo.br/j/edur/a/Z8rKFbJP9B3k6G7mdgbxBct/?lang=pt> Acesso em 26 jul 2021

DEMAR, Gary. **Quem controla a escola governa o mundo**. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 49. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da tolerância**. 3. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 47. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

G1. **Ministro da Educação defende homeschooling em audiência e diz que socialização da criança pode ser na igreja**. G1 Educação, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2021/04/05/ministro-da-educacao-defende-homeschooling-em-audiencia-e-diz-que-socializacao-da-crianca-pode-ser-na-igreja.ghtml> Acesso em 30 jul 2021.

GUSSEN, Ana Flávia. **A quem interessa o homeschooling?** Carta Capital. 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/a-quem-interessa-o-homeschooling/> Acesso em 21 jun 2021.

HOMESCHOOLERS Anonymous. Disponível em: <https://homeschoolersanonymous.wordpress.com/> Acesso em 26 jul 2021.

HOMESCHOOLING'S Invisible Children. Disponível em: <https://hsinvisiblechildren.org/> Acesso em 26 jul 2021.

INGERSOLL, Julie J. **Building God's Kingdom: inside the world of Christian Reconstruction**. New York: Oxford University Press, 2015.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Conselho Nacional de Educação. Resolução nº 2, de 1º de julho de 2015**. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a formação inicial em nível superior. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=17719-res-cne-cp-002-03072015&category_slug=julho-2015-pdf&Itemid=30192 Acesso em 31 jul 2021.

MINISTÉRIO DA MULHER, DA FAMÍLIA E DOS DIREITOS HUMANOS. **Ministério divulga dados de violência sexual contra crianças e adolescentes**. 2020. Disponível em <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2020-2/maio/ministerio-divulga-dados-de-violencia-sexual-contras-criancas-e-adolescentes> Acesso em 13 ago 2021

NORTH, Gary; DEMAR, Gary. **Christian Reconstruction: what it is, what it isn't**. Tyler: Institute of Christian Economics, 1991.

NÓVOA, António. Entre a formação e a profissão: ensaio sobre o modo como nos tornamos professores. In: **Currículo sem Fronteiras**. v. 19, n. 1, p. 198-208, jan/abr. 2019. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol19iss1articles/novoa.pdf> Acesso em 20 out 2019.

NÚBIA, Jheniffer. Professores da rede municipal e estadual pontuam falhas na estrutura das aulas em casa. In: **G1 RO**. 2020. Disponível em <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2020/05/26/maes-de-alunos-relatam-dificuldades-com-ensino-remoto-durante-pandemia-em-ro-nao-consigo-ajudar.ghtml> Acesso em 13 ago 2021.

PEREIRA, Jéferson. **Educação domiciliar: história, julgamentos e possível regulamentação no Brasil**. 2019. Disponível em: <https://discipulus.jusbrasil.com.br/artigos/716188422/educacao-domiciliar-historia-julgamentos-e-possivel-regulamentacao-no-brasil> Acesso em 20 jul 2021

RODRIGUES, Elisa. Exegese das exegeses: quando compreender a religião entre símbolos, eventos e sentidos desvela intenções de poder e deslegitima intolerâncias. In: PINHEIRO, Jorge (Org). **Existência e desafio: um rabino na periferia da Palestina**. São Paulo: Fonte Editorial, 2019. p. 59-88.

SOUZA, Andréa Silveira de. **Fundamentalismo religioso: o discurso religioso moralista e a disputa por corações e mentes no espaço público contemporâneo**. São Paulo: Terceira Via, 2019a.

SOUZA, Andréa Silveira de. Religião e educação: as marcas do fundamentalismo religioso no programa Escola sem Partido. In: **Religare**. João Pessoa, v.16, n.1, p.09-33, 2019b. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/42473> Acesso em 20 jul 2021

SOUZA, Andréa Silveira de. Religião e educação no Brasil: o programa “Escola sem Partido” como um obstáculo ao Ensino Religioso e à formação cidadã. In: **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 55, p. 122-148. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22249> Acesso em 20 jul 2021.

ZANFOLIN, Thainá. Crianças e pais estressados: como lidar com o ensino remoto prolongado? In: **Canguru News**. 2020. Disponível em: <https://cangurunews.com.br/ensino-remoto/> Acesso em 13 ago 2021.

Recebido em 03/10/2024
Aceito em 14/01/2025

Reinventing Sodom: Religion, Violence and the Ab/use of Religious Symbols

Reinventando Sodoma: Religião, Violência e o Ab/uso de Símbolos Religiosos

André Sidnei Musskopf¹

ABSTRACT

Sodom is a powerful religious (and political) symbol. Drawing from a biblical narrative – Genesis 19 – theological discourses have constructed it to represent (and condemn) what is called “homosexuality”, both in religious belief and doctrine and in political and juridical practices. Many efforts have been made to re-read the biblical narrative and offer alternative interpretations that contradict the association of its characters and homosexual (or LGBTQIAPN+) people through the image of the “sodomite”, mostly pointing to the issue of hospitality as the center of the narrative. Still, the violence remains as the “sodomites” are portrayed as perpetrators and rapists and god destroys the city. Based on the idea that “our symbols are ill” (Gebara), this article cruises through the “invention” of this specific religious symbol (Jordan) and interrogates the violence that constitutes it from a feminist perspective (Deifelt) offering clues for its reinvention from the religious biodiversity and an epistemology of ordinary life (Gebara). Such a possibility might be offered by the dislocation articulated through the image of God the Sodomite (Althaus-Reid) and through a new narrative that presents Sodom as the place “where colors were born” (Miranda).

Keywords: Sodom; Sodomite; Violence; Religious symbols; Biblical narratives.

RESUMO

Sodoma é um símbolo religioso (e político) poderoso. Desenvolvendo-se a partir de uma narrativa bíblica – Gênesis 19 – discursos teológicos o têm construído para apresentar (e condenar) o que é chamado de “homossexualismo”, tanto na crença e doutrina religiosa, quanto nas práticas políticas e jurídicas. Muitos esforços têm sido empreendidos para reler a narrativa bíblica e oferecer interpretações alternativas que contradigam a associação de seus personagens e pessoas homossexuais (ou LGBTQIAPN+) através da imagem do “sodomita”, majoritariamente apontando para a questão da hospitalidade como o centro da narrativa. A violência ainda permanece, pois os “sodomitas” são retratados como violadores e estupradores e deus destrói a cidade. Baseado na ideia de que “nossos símbolos estão doentes” (Gebara), este artigo percorre a “invenção” desse símbolo religioso específico (Jordan) e interroga a violência que o constitui a partir de uma perspectiva feminista (Deifelt) oferecendo pistas para sua reinvenção a partir da biodiversidade religiosa e de uma epistemologia da vida ordinária (Gebara). Tal possibilidade pode ser oferecida pelo deslocamento articulado na imagem do Deus Sodomita (Althaus-Reid) e através de uma nova narrativa que apresenta Sodoma como o lugar “onde nasceram as cores” (Miranda).

Palavras-chave: Sodoma; Sodomita; Violência; Símbolos religiosos; Narrativas bíblicas.

¹ Doutor em Teologia pela Faculdades EST. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: asmusskopf@hotmail.com

Introduction

Sodoma! – they screamed
Gomorra! – they mourned²
(Gabriela Miranda)

It is not uncommon to find preachers screaming and mourning from the pulpits of churches or in public spaces and on the internet about the sins of Sodom and the horrible fate of Sodomites – in the Bible, throughout history and now. Although the kind of sins committed and usually in what such preachers “imagine”³ to have been the reality of the inhabitants of the Sodom of the biblical narrative varies greatly and can encompass almost anything considered “against God’s will”, the preferred targets, especially in more recent contexts, are most certainly sexual dissidents.⁴ Just as in the sermon by a U.S. preacher at a youth gathering of the *Assembleia de Deus* in Brasília, reported by SBT News:

Every homosexual has got a reservation in hell. Every lesbian couple has got a reservation in hell. Every transgender has got a reservation in hell. Every bisexual has a reservation in hell. Every drag queen, and crossdresser, has got a reservation in hell... (SBT News, 2023)⁵

“Sodom”, then, becomes a religious symbol that (almost) speaks for itself, and the “Sodomites” embody all that is considered sinful and wrong (especially in terms of gender and sexuality). In whatever way one looks at the narrative in Genesis 19.1-19 there is no way to escape one key element that structures the narrative: violence. Whether one points to the unjust social and economic relations that are thought to prevail in the city, the supposed lack of hospitality shown by the citizens in relation to the “strangers” visiting, the attempt of gang rape of the visitors (or the offering of the host’s daughters in exchange) or the destruction of the city by God, and even in what follows, violence is written all over the text.

As it will be shown, more inclusive readings and interpretations of the text usually point to the violence of the Sodomites, portrayed as unjust, stingy, and inhospitable (as referred to in other references in the Bible) or just violent “by nature” or evil possession (in

² All translations for languages other than English are our own.

³ “Imagination” is not necessarily a problem in biblical interpretation or hermeneutics in general, as feminist and queer scholars have argued extensively (Musskopf, 2003, p. 41). The problem is that some readers and interpreters pretend that how they deal with the biblical texts is not an exercise of imagination, but somehow more faithful to something like a “literal reading” which would be closer to the “real meaning” of the texts – in relation to more imaginative readings (therefore biased and less legitimate).

⁴ The expression “sexual dissidents” is used in this article to refer to any form of sexual identity, behavior, expression or perception that is outside what is commonly called “compulsory heterosexuality” or cis-hetero-patriarchy. It includes but is not limited to the various acronyms used to express sexual and gender diversity (such as LGBTQIAPN+: Lesbian, Gay, Bisexual, Trans, Queer, Intersex, Asexual, Pansexual, Non-binary and any other).

⁵ The quotation is part of the news report that shows the preacher (screaming and mourning) in his performance. The translation to Portuguese (equally performative) does not always follow the preaching and, sometimes, changes, adds or subtracts parts in order not to miss the “flow” of the performance. Those “adaptations” also make explicit some connections and understandings of the translator himself. For example: the term “crossdresser” is translated as “prostitute”. The sermon is reported by the news channel as “homophobic” and classified by a local deputy interviewed in the report as “hate crime” (in opposition to the idea that it could be seen as freedom of speech and religion).

less exegetically committed perspectives). But what is one to make of a god that destroys a whole city and kills her inhabitants – even after a long argument between Abraham and God about saving a city for the sake of 50, 45, 40, 30, 20, 10 just people (Genesis 18.22-33)? It is challenging to make peace with this image of a violent and revengeful god – or maybe it should be. The religious pedagogy⁶ operated by this narrative is based on violence, and it is impossible to avoid it – even when blaming the Sodomites for their fate. And for the sake of this article, that is also a religious pedagogy of gender and sexuality.⁷

The other question, drawn from the examples presented above, is how does this religious symbol, then, become a tool for committing violence against other people – namely LGBTIQAPN+ people? When the deputy in the news report (and the heading of the report itself) refers to the preaching as “hate crime” and “hate speech”, it makes evident how religious language may function as violence itself and contribute to the preservation of systems of prejudice, discrimination, and violence in the name of religion (and god). Even when presented and defended (wrongly) as freedom of expression and religious freedom⁸, the pain inflicted on subjects and social groups directly affected by this kind of discourse (from the immediate audience to the social structures that exclude LGBTIQAPN+ people) is very real and conforms a “pedagogy of cruelty” (Segato, 2018) that seeks to maintain things “the way they are”.

In what follows, this article will discuss the “invention of sodomy” [and the sodomites] in a reference to Mark Jordan’s (1997) reflections, presenting the argument of how the narrative of the destruction of Sodom (and Sodom itself) was constructed to refer to sexual dissidents as a religious (and political/judicial) symbol. We will present Wanda Deifelt’s (2015) analysis of the relation between the Cross and the Tree of Life as potential symbols of violence and the possibilities for resignifying them, especially in relation to sexuality. Visiting supposedly more inclusive interpretations of Genesis 19 we will ask if our religious symbols are “ill” and if religious (Gebara, 1997) is able to offer new grounds for an epistemology of ordinary life (Gebara, 2015) that allows for the reinvention of the symbol of Sodom. Finally, we will present Marcella Althaus-Reid’s (2003) reflection on the destruction of Sodom and her claim for God the Sodomite as one expression of the Queer God. In conclusion, we will bring the different elements together, offering a new narrative (Miranda) as a possible new form of Sodomian symbol.

1. “The invention of Sodomy” (Mark Jordan) and the creation of a symbol of violence

The term “sodomites” appears in some recent translations of very imprecise Greek terms such as *malakoi* and *arsenokoitai* (Lings, 2021, p. 123-132; Hanks, 2011, p. 40-55). *Biblia Online*, for example, presents the following translation for 1 Co 6:9-10:

⁶ By “religious pedagogy” we understand the ways in which religious language is used to “teach” believers what and how they should be and act even when it is not an explicit order or determination. Symbols, myths, rites and doctrines are constructed, experienced and used to express certain truths in the context of religious experience.

⁷ See Muszkopf, 2022.

⁸ This is a very contemporary issue, especially considering the impact that online social networks have produced in all areas of social, political and cultural life and there is abundant literature and research on this topic.

⁹ Or don't you know that the unjust will not inherit the kingdom of God? Don't be mistaken: neither the impure, nor the idolatrous, the adulterers, the effeminate, **the sodomites**

¹⁰ the thieves, the stingy, the drunks, the slanderers, or the robbers will inherit the kingdom of God.⁹ (bold added)

It is known that *malakoi* (literally “soft”) has been manipulated in several ways, including its translation as “masturbators” in the past (Heminiak, 1998, p. 98). But in the case of *arsenokoitai* (literally “man-bed”), maybe because it only appears twice in the Bible and rarely in other sources (Heminiak, 1998, p. 99), it seems to be a big stretch to transform this imprecise term in the geopolitical identity of people born or citizens of a city – the Sodomites. Or maybe it is just explicitly the use of a sexual category anachronically imposed on a term and a text that seeks to “terrorize”¹⁰ and justify condemnation and punishment of people and experiences outside the cis-hetero-patriarchal norms. At this point, one can choose the more suitable option.

The question, then, is how does the collective identity of people connected to a city – Sodom – becomes a sexual category? The best answer to this question is articulated by the thorough and well-documented study by Mark Jordan, *The invention of Sodomy* (1997).¹¹ According to the author:

“Sodomy” is a medieval artifact. I have found no trace of the term before the eleventh century. It is also a medieval artifact as a category for classifying – for uniting and explaining – desires, dispositions, and acts that had earlier been classified differently and separately. But “Sodomy” is also a judgement. The judgement made in “Sodomy” has been as durable as any medieval artifact. [...] It was the invention that would be decisive for all later Christian theology in the West – hence for European or American legislation, medicine, natural science, and manners. (Jordan, 1997, p. 1).

Mark Jordan sets the discussion of what he calls the “invention of Sodomy” in the connections established between the narrative of Genesis 19 and specific kinds of acts and behaviors considered sinful. He starts with the analysis of the accounts of the “Passions of St. Pelagius” and how the “Christian attitudes oscillating around the figure of Pelagius will be condensed in that invention [of Sodomy]” (Jordan, 1997, p. 28).¹² Then, he moves on to Peter Damian and analyses how he coined the category of “Sodomy” starting with an analogy to *blasphemia* through “long processes of thinning and condensing”¹³ (Jordan, 1997, p. 29)

⁹ Text in the original language: “Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganéis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem **sodomitas**”. (bold added)

¹⁰ Reference to the expression “text of terror” as biblical narratives usually used to condemn homosexuality and sexual and gender diversity (see Muszkopf, 2023, p. 25).

¹¹ The author calls his enterprise a “genealogy of the category of ‘Sodomy’” (Jordan, 1997, p. 28; Lings, 2021, p. 89-98).

¹² According to Jordan (1997, p. 10), Pelagius was a young man of great beauty that was tortured and dismembered in Cordoba for refusing to “succumb to the king’s desire” and became as Christian martyr. It resembles other martyrdom accounts that relate the affirmation of the Christian faith to the refusal of sexual contact, such as St. Sebastian (Muszkopf, 2023b) and St. Agata (Mechler, 2021).

¹³ This is how Jordan explains this process: “The credit – or rather, the blame – for inventing the word *sodomia*, “Sodomy” must go, I think, to the eleventh-century theologian Peter Damian. [...] Peter’s coining of the term is the result of long processes of thinning and condensing. These processes, made it almost inevitable that there would be an abstract term for this specific kind of sin, so specifically stigmatized. One process thinned

that resulted in the transformation of acts in essence. So: “The unity of the abstract essence, Sodomy, points back to the unity of the identity in Sodomites. They are no longer individuals who perform a few similar acts from a myriad of motives and in incalculably different circumstances.”¹⁴ (Jordan, 1997, p. 44)

Damian’s articulation of this abstract category is developed in a booklet titled *Book of Gomorrah*, directed to Pope Leo IX, but that also “addresses a higher clergy on the correction and punishment of a vice that is practiced secretly by an unknown number of its members.” (Jordan, 1997, p. 50) So, the development of his interpretation of the Genesis 19 narrative and of his argument is a direct response to what he defines as a widespread practice that takes place inside his own institution (the Church) or to which her leaders (including high-ranking Bishops) have been at least lenient and that must be stopped (Jordan, 1997, p. 45-66).

In the rest of the book, Mark Jordan describes the development of a “theology of Sodomy” by several medieval theologians to end with Thomas Aquinas and the idea of a “sin against nature” – which will also be connected to interpretations of 1 Romans 1.26-27, in which Paul uses the Greek concept of *para physin* (Helminiak, 1998, p. 67-94; Lings, 2021, p. 135-137) to contemporarily condemn same-sex relations or homosexuality.¹⁵ This “theology of Sodomy” will not only affect the religious understandings and practices within ecclesiastical walls, but will also base how other institutional discourses and procedures relate to persons identified as acting or being outside strict sexual norms. This is how “sodomy” enters constitutions and penal codes to typify criminal conducts.¹⁶

In Brazil, for example, according to João Silvério Trevisan, the Portuguese juridical body in place in the early colonization/conquest process was the *Ordenações Afonsinas*, published in 1446. According to him: “In these Ordenações already appears (Book V, Title 17) the punishment of fire against sodomy – ‘of all the sins the most vile, dirty and dishonest’, because of which ‘God brought the Flood over the Earth’ (Trevisan, 2000, p. 164).¹⁷ The typification of “sodomy” does not appear in later constitutions (as early as the Constitution of the Empire and the 1830 Penal Code), but homosexuality¹⁸ and LGBTIQAPN+ people continued to be “criminalized” under other legal provisions such as “offenses to the moral code and good mores” [*ofensa à moral e aos bons costumes*] or “insult to modesty/decency” [*ultraje ao pudor*]. (Trevisan, 2000, p. 166-169)

This shows how a religious narrative (myth) is weaponized and becomes a powerful symbol that is transmuted not only into religious doctrine, but in “scientific” knowledge and

the reading of the Old Testament story of the punishment of Sodom. That complicated and a disturbing story was simplified until it became the story of the punishment of a single sin, a sin that could be called eponymously the sin of the Sodomites. Another process, more difficult but no less important, had to do with grouping together a number of sins under the old Roman category of *luxuria*.” (Jordan, 1997, p. 29)

¹⁴ In another passage the author states: “Sodomy” is not ‘homosexuality’. What it is, we can learn only from medieval texts. We begin to learn it when we recall that ‘Sodomy’ was coined in medieval theology by derivation or deduction from a previous term, the term ‘Sodomite.’ (Jordan, 1997, p. 161)

¹⁵ For a discussion on the development of the concept of “nature” and its use in relation to homosexuality see Boswell, 1980 (especially chapter 11).

¹⁶ See information on where “consensual same-sex sexual acts” are criminalized at Ilga World Database.

¹⁷ The connection between Sodom and the narrative of the Flood (Genesis 5) is certainly another hermeneutical mystery that will not be dealt with here, but that participates in the potentiation of such symbol.

¹⁸ The same process of construction can be seen in the “invention” of homosexuality (Greenberg, 1988), this contested modern category that in some ways substituted “sodomy” (Foucault, 1988) in a different symbolic system (medical and biological sciences), but with very similar results.

juridical norms that explain and govern the lives of people – especially in colonial contexts framed from a Christian perspective/theology. In more spontaneous ways or in what could be called the social imagery, it operates through a moral panic that also crosses the boundaries of religion and becomes part of the general culture – and a culture of violence for that matter. It is not accidentally that a narrative of violent acts (including god's) becomes, then, a symbol that authorizes violence against others. At the root of such symbol of violence lies, according to Mark Jordan (1997), Christianity's historical problem with sexuality and pleasure.

The irrational force of Christian condemnation of Sodomy is a reminder of Christian theology's failure to think through the problem of erotic desire. [...] To invent sodomy was to invent a pure essence of the erotic without connection to reproduction. It was to isolate the erotic in its pure state, where it could be described in frightening colors and condemned without concession. "Sodomy" is the nervous refusal of theologians to understand how pleasure can survive the preaching of the gospel (Jordan, 1997, p. 176).

Although "Sodom" and the "Sodomite" are taken here as the central object of reflection, the same operation can be seen in other symbols (religious or not) whenever circumscribed by what Marcella Althaus-Reid (2001, 2003) has called "heterosexual ideology". In what follows, another powerful symbol is discussed to further the argument.

2. "Tearing the veil" (Wanda Deifelt): symbols of violence and the heterosexual ideology

Marcella Althaus-Reid has extensively shown the connection between sexuality, economics, and theology. Her analysis of how this connection has been materialized in the colonialism experienced in Latin America makes evident the violence that is implicated in this process. According to her: "The need for Grande Narratives always takes with it more cuttings and mutilations in itself. Latin American Theology comes from that, a mutilation of symbolic knowledge such as theology, politics, economics, science, and sexuality" (Althaus-Reid, 2001, p. 12).

In many ways, Christianity has played a decisive role in those (violent) processes of mutilation¹⁹ through the articulation of a heterosexual ideology. In this sense, "Heterosexuality is in part a tool of theological production but also a result of the process. Heterosexuality has been produced by an alignment of elements such as dualist thinking, hierarchization and colonial process of displacement localized in different spaces" (Althaus-Reid, 2003, p. 91). Thus, "Heterosexuality is not a neutral science and the inner logic of the system works with its own artificially created 'either/or' concepts. It unifies the ambivalence of life into one official version. Per/versions (the different version of a road) are silenced" (Althaus-Reid, 2001, p. 13).

For the sake of this article, it is important to notice how violence is implicated (producing and being produced) in religious symbols such as Sodom and in what ways it is possible to or has been per/verted by different experiences. It is the same questions posed by Wanda Deifelt (2015) in her analysis of the Cross and the Tree of Life. Starting with the Cross, she states: "Christianity ended up becoming a religion whose founding sign is an

¹⁹ See more in Muszkopf, Freire (2023).

instrument of violence: the cross.” And asks: “How can a means of torture and punishment become a religious symbol, and what are the consequences? How is violence inserted in the construction of the theological [and religious] knowledge?” (Deifelt, 2015, p. 17).

Using a five steps method²⁰ from a feminist hermeneutical perspective, she proposes that:

Through a symbolic analysis of the cross and the tree of life, it is possible to show that what appears to be harmless can be problematic and what is problematic can also be resignified. The cross as well as the tree of life are symbols loaded with meaning, which point beyond themselves and unveil new dimensions of reality. As symbols, the cross, and the tree of life are not mere objects, but establish the connection between reality and the religious grounding, between the symbolic representation and its multiple meanings. (Deifelt, 2015, p. 14).

In order to reflect on the possible “constructive potential of religion”, Deifelt (2015) interrogates the violent discourse of religion through a deconstructive exercise that questions the authority in normative religious discourse, maintained through the “veiling” (separating different spaces of power) as a form of regulation (p. 17). The Cross – and the Crucifixion – are set in their historical context, and it is shown how they went through a process of “domestication” that reflected a particular form of Christology – “expiatory sacrifice, *pro nobis*” (Deifelt, 2015, p. 20) – chosen among others. So, “if before the cross caused indignation, it was coopted and became an object of veneration” (Deifelt, 2015, p. 18).

The cross, a founding sign of scandal, trivializes and absolutizes violence when it becomes part of the normative discourse, and can be used symbolically to perpetuate asymmetric relations of power leading to resignation. Regrettably, this veneration of the cross leads to the idealization of suffering, and not its overcoming. [...] The cross got a value in itself, no longer a sign that points beyond itself. “Carrying the cross” became an ideal that justifies the reality of denial and suffering in which people find themselves (Deifelt, 2015, p. 20, 21).

According to Deifelt, this process had direct implications in the (problematic) understanding of sexuality. Adopting a specific worldview – namely the “dichotomic Greek model of thinking and the Roman hierarchical way of administrating” (Deifelt, 2015, p. 22) – it promoted a “devaluing of the material world, the body, and everything that reproduced the cycles of life” (Deifelt, 2015, p. 22) so that “controlling the body, sexuality and the desires of the flesh became the Christian moral ideal” (Deifelt, 2015, p. 22).

In the exercise of resignifying the cross, Wanda Deifelt (2015) draws on its connection with another symbol: the tree of life. Although she finds “several New Testament passages that identify the cross as a tree (Acts 5.30; 10.39; 13.29; Galatians 3.13; 1 Peter 2.24)” (p. 25), it is in religious art that she looks for examples of how this connection has been made pictorially and what are its implications and results. For her, “The *Tree of Life*, by Pacino di Bonaguada (ca. 1320), exemplifies the transition of the cross as a symbol of death to the new reality of resurrection.” (p. 25). But it is in the “Fresco titled ‘Tree of S. Bonifacio’

²⁰ “This method requires at least five steps: 1) Suspicion; 2) Recovering memories and traditions who were forgotten or set at the margin; 3) Critique, correction and transformation of concepts; 4) Rethinking the way the academic world operates; 4) Critical self-evaluation.” (Deifelt, 2015, p. 15).

(ca. 1347), anonymously authored” (p. 26), located in the church of Santa Maria Maggiore, in St. Bergamo (Italy) and in the “Tree of Life” (1791) by John Haggerty that she finds examples of “imprisoned trees”. Another such example she finds in the work “Tree of Life” (no date) by Mexican plastic artist Guillermina Aguilar, in which she “presents the domestication of the tree-cross as it is transported to the context of the marriage” (Deifelt, 2015, p. 27).²¹ After analyzing those examples, Wanda Deifelt states:

The cross, when not resignified, *denies* sexuality. The tree of life, when not resignified, *controls* sexuality. Both idealize the ethereal, the life in spirit and not the continuation of human materiality. The combination of the cross with the tree of life offers only two possibilities: ascetism (sexual continence, as lived out by the monks) or regulation (the sexuality that seeks only procreation). It is true that every symbolic representation (a cross or a tree of life) reflects contexts and is marked by conditioning. However, as a representation, the religious artistic symbology does not only have the pretension of truth. It bestows authority to decide what truth is. It describes what is, what must be and what will be. That is why, also with the tree of life, the resignification is needed (Deifelt, 2015, p. 28).

As an alternative, Wanda Deifelt (2015) analyzes the work “Tree of life” created by Blake Debassige from the Ojibwa indigenous cosmovision (1982)” (p. 29).²² And concludes: “This way, the cross can stop being an instrument of torture and becomes a tree of life. The tree of life stops being a symbol of hierarchical social organization and once again affirms the expectation of a better world, a world of full life, where potentialities can be actualized already in the present” (Deifelt, 2015, p. 30).

In her exercise of deconstructing and resignifying (reinventing) a symbol of violence (the cross) through an inter pictorial reading with the tree of life, Wanda Deifelt makes explicit the fundamental participation of sexuality in the articulation of any symbolic system that emerges from human experience – including religious experiences. That is as much true for a symbol of violence – such as the cross or Sodom – with the pedagogical end of controlling and regulating bodies in a process of classification and hierarchization that defines what is good and what is evil/bad, what is normal and what is abnormal, what is natural and what is against nature, what is “straight”²³ from what is wrong/sinful.

²¹ According to Deifelt: “The normative heterosexuality uses the tree of life to show society’s structure. The social and religious vase is established by the first couple, Adam and Eve. Their sin is overcome through the baby Jesus, in a manger-cradle, having Joseph and Mary by his side. The scene is observed and blessed by an angel. This cycle continues (and has its climax) in the figure of the bride, dressed in white, and the groom, in his traditional attire. Their clothes contrast with the nudity of Adam and Eve and their grapevine leaves. The social order is divinely sanctioned and the conformity of each individual to the role assigned guarantees (or prevents) their access to paradise. The place in society is dictated by the orders of nature, society and religion” (Deifelt, 2015, p. 27).

²² According to Deifelt: “The Christic figure, in the tree, has characteristics that can be both masculine and feminine. The topography of the trunk can be breasts, the genitals can be male (a penis) or female (ovaries and uterus). But the trunk does not present only a human figure: there are other faces, of different colors. The notion of a salvific community, redeeming, however, does not only entail humanity. The ecological dimension of the tree of life presents a variety of animals (including some not identified by conventional zoology). The whole redeemed creation finds a place under the protective wings of the owl, symbol of divine wisdom (*sofia*). The fine balance kept among the different parts (flora and fauna) remind the care for the totality of creation” (Deifelt, 2015, p. 29). For a reflection on how crosses have been resignified in Latin American see Musskopf, 2017.

²³ Straight here is used in its common use to signify “heterosexual” in English speaking contexts.

According to Marcella Althaus-Reid: “Ricouer, in his analysis of living metaphors, has considered how symbolic constructions develop a quasi-biological life. They are born, they develop and flourish, they form alliances with other symbolic systems, and finally die and/or transmutate” (Marcella Althaus-Reid, 2001, p. 23; Ricouer 1967: 17ff). The question whether this is possible (or desirable) with the symbol of Sodom remains open. Any exercise of transmutation would point to the need to consider the “religious biodiversity” as a possibility to overcome the “frustrations of our dreams of love” through the use of an epistemology of ordinary life.

3. “The frustration of our dreams of love” (Ivone Gebara): the death of symbols of violence and the possibilities/limits of reinvention

As already mentioned, many readings and interpretations of the Genesis 19.1-9 narrative point to the unjust, stingy, and inhospitable character of the inhabitants of Sodom – the Sodomites. This line of interpretation (most probably closer to the intention of the narrative in its *sitz im Leben*) is grounded in how the symbol of Sodom (maybe more than the narrative itself) is referred to in other biblical passages (Helminiak, 1998, p. 43-45). Ezequiel 16.48-49, for example, states that:

48 As surely as I live, declares the Sovereign LORD, your sister Sodom and her daughters never did what you and your daughters have done.
49 Now this was the sin of your sister Sodom: She and her daughters were arrogant, overfed, and unconcerned; they did not help the poor and needy. (NIV).

The following verse is what may allow for wilder interpretations: “They were haughty and did detestable things [תועבה] before me. Therefore, I did away with them, as you have seen.” The relation established with “homosexuality” by some interpreters lies in the use of the term usually translated as “abomination” (*toevah*), which appears in Leviticus 18.22 referring to those “who lay with another man, as if they were a woman”.²⁵ Similar stretches are made with the reference in Jude verse 7, where it is written: “Similarly, Sodom and Gomorrah and the surrounding towns gave themselves up to sexual immorality (*ἐμπρονεύσασαι*) and perversion (*σαρκοῦς ἐτέρας*)²⁶. They serve as an example of those who suffer the punishment of eternal fire”. Although there is a reference to *ekporneusasai* (immorality) and *sarkos heteras* (strange flesh), those can hardly be made to refer to “homosexuality” as a specific kind of sin that the text wishes to condemn (see LINGS, 2021, p. 91ff). According to Helminiak (1998, p. 45): “The Bible usually uses Sodom as an example of the worst of sins, never referring simply to sexual acts. And the least important of all is the reference to homogenital acts.”

²⁴ The Hebrew text is taken from: Ezequiel 16 - Bíblia Hebraica Transliterada - www.hebraico.pro.br

²⁵ Lings explores this passage in depth in Chapter 2 Lings (2011). According to Helminiak : “But in the Hebrew Scriptures the word ‘abomination’ is used to designate many things. The abominations in question here are the ones of Jerusalem’s ‘adultery’ and ‘prostitution’, and these words are used symbolically. They do not refer to sexual acts, but to idolatry, Israel’s infidelity to the Lord God, and to the sacrifice and assassination of children” (Helminiak, 1998, p. 44):

²⁶ The terms in Greek are taken from Jude 1 Study Bible (biblehub.com).

This kind of exercise is part of a what can be called an “apologetic” or “defensive” biblical reading strategy²⁷ that focuses on the deconstruction of the “texts of terror” and “demonstrate that they do not refer to or cannot be anachronically identified with contemporary experiences and understandings in relation to gender and sexual diversity from the text itself” (Musskopf, 2023, p. 26). In order to do so, the intent then is to show what the texts “really want to say”, at the same time distancing them from any reference to homosexuality or turning them around to show that they should be read not only as a way to “accept”, but also to “protect” homosexuals. That is especially the case with the narrative of the destruction of Sodom. According to Helminiak: “Lot refused to expose his guests to the abuse by the men of Sodom. Doing it would mean violating the law of sacred hospitality. [...] Therefore, those who oppress homosexuals because of the supposed ‘sin of Sodom’ might be themselves the real ‘Sodomites’, such as the Bible understands them” (Helminiak, 1998, p. 42, 46).

So, according to Renato Lings:

Modernly, a new theme has been introduced in this context: we read in almost all theological publications of the last decades that Sodom was punished because of the desire of her inhabitants to gang rape the two divine messengers hosted at Lot’s house. According to this perspective, the city’s neighbors were impelled by a desire to humiliate the visitors through anal coitus, whose purpose would be to neutralize the threat represented by their unannounced presence. Nevertheless, other voices state that the primary sin of Sodom was her lack of hospitality (Lings, 2021, p. 95-96).

Lings identifies two different perspectives that arise from the biblical tradition itself. According to him: “If the Hebrew prophetic narrative denounces the social injustice and the violent oppression exercised against the most unfavored social sectors, the Greek-speaking environments adopt a different optic by considering that the sin of Sodom consists of a serious lack of hospitality (Lings, 2021, p. 90). Thus, in the line of what is being called an apologetic perspective, Nancy Wilson states that: “[Sodom] is a story about the abuse of strangers who required hospitality” (Wilson, 2000, p. 145). Also, in a more “offensive” reading (or reading from a social location)²⁸, Wilson then reflects on the experience of the LGBTQIAPN+ community broadly and how the Metropolitan Community Churches reacted in the context of the AIDS pandemic specifically to present “hospitality as a queer gift”.²⁹ Although her reflection is not necessarily an exercise of interpretation of the Genesis 19 narrative, it undoubtedly draws on it to create a new symbolism for the queer community – and a symbolism that resignifies the meaning of Sodom, setting it as a representation of the call for hospitality. Still, we are left with the violence of a god who destroys the city as a punishment for the sin the symbol might point to.

The point here is not to deny interpretations that call for hospitality as a way to practice and live out justice in its broader sense. As in Nancy Wilson’s reference, it can even be understood as a “queer gift” and become/be used as a symbol for justice itself. Then, Sodom, as a denunciation of the lack of hospitality, would become *a symbol of the need for*

²⁷ In Musskopf different indecent biblical hermeneutics are identified: apologetic or defensive, offensive, rebuilding indecent identities, reading from a specific social location (Musskopf, 2023, p. 24-31).

²⁸ This perspective is taken from WEST, 1999.

²⁹ This is the title of Chapter 5. Chapter 4 is titled “Equal to Angels”, which can also be read as a reference to the visitors in the narrative of Genesis 19.

hospitality. But, as stated at the beginning of this article, this strategy does not seem to have changed much how the symbol of Sodom has been triggered in most religious spaces and how it resonates in general culture and religion. Notwithstanding the fact that, although Lot might be showing this kind of virtue (hospitality) in relation to the strangers, in order to carry it out in this particular narrative he is willing to offer his daughters to be abused in their place—and god destroys the whole city afterward, no matter how many just persons were there.

So, even when taking the *lack of hospitality* as an ultimate form of sin and/or violence and injustice (social and economic) to be the main motive of the narrative of Sodom, it would be hard to use it as a *symbol of hospitality*, as the symbol would have to be defined in relation to violence – since violence is central to the narrative and the grounding experience that it reflects. Then, it might be necessary to say that even when focusing on the *need for* hospitality and the *opposition to* violence the symbol of Sodom would still frustrate our (deepest) dreams of love and be deemed ill, as in Ivone Gebara’s reflection:

The symbols that signify our dreams are ill and can no longer energize our existence. The symbols that express that of which we do not give up are worn out. It is as if we were no longer able to express through them our deep desires, our dreams of love, our personal and collective hopes. It is as if we were forced to echo command words; it is as if the obedience to this established system became our religion without choice, without discernment (Gebara, 1997, p. 93).

Or who would dare do held up Sodom or claim the Sodomites as their ancestors in a queer community identifying themselves as Sodomites themselves – in the name of hospitality. Maybe some would. But a deeper reinvention process would probably have to take place (as we hope to show below).

Ivone Gebara (1997) is concerned with what she calls a “pseudo-religion” (p. 85), which is characterized as a “patriarchal religion”. In this kind of religion: “the gods made at each one’s image and according to their possibilities serve to guarantee this system of protection of ones against the others. Each one produces and is an accomplice of the violence from the social location they occupy. So, the spiral of violence takes its course, most of the time justified by the religions” (p. 89). From her ecofeminist perspective, she describes and connects the “destruction of the green, diversity and our symbols” (Gebara, 1997, p. 91) in order to present her critique of patriarchal religion, whose function has been: “to exorcise the fear through domination and exclusion. This exorcism did not only happen at the symbolic and discursive levels but in concrete practices [...] excluding not only women and the ‘different ones’ [...] but also nature and her energies” (Gebara, 1997, p. 84-85).

Those ideas are constructed through antiepistemologies (Gebara, 2015, p. 47) that enable patriarchal theologies expressed in the “religious institutions [that], in complicity with political fundamentalisms, want to appropriate and legislate the intimacy and spontaneity of our daily life and, in it, our sexuality” (Gebara, 1997, p. 41). In relation to sexuality, she states:

It has something of original, personal and in conjunction with another personhood akin to ours that escapes from the scientific analysis and religious dogmas. [...] Science and religion cannot control this irruption of energies, and cannot even explain all its directions and unpredictable intricacies. When they try to do it, they make room for dissimulation, to

lie, to falsehood in the relationships, to dubiety of feeling, to sick culpability. (Gebara, 2015, p. 36).

Perhaps this can be an important lens through which to look at the symbol of Sodom and the ways in which it is manipulated by religious authorities to continue the spiral of violence starting from the text itself. Its (damaging) consequences in the lives of LGBTQIAPN+ people are very evident. In this sense, Gebara (2015) also presents a way of looking at biblical texts, “not as theology, but as wisdom, as ethical inspiration coming from a group that tried to welcome the marginalized by their communities or that were simply a community of marginalized for different reasons. I don’t affirm these texts as superior to our ordinary life, but as inspiring, as a fruit of our insatiable search for meaning yesterday and today” (p. 38-39). The question, then, remains if the text on the destruction of Sodom has something to inspire and what kind of authority or role it can play in people’s lives and in their search for overcoming violence and making meaning of sexual and gender diversity.

If that is at all possible, in Gebara’s (2015) terms, we would need to exercise an “epistemology or ordinary life” as a “reflection of our ordinary knowledge, not systematized, not acknowledge as scientific knowledge” (Gebara, 2015, p. 33), “a set of processes that interact inside each individual with their environment and lead them to eat bread instead of stones, to doge the fire, to feel the good smell of morning coffee or the vegetable soup at the beginning of a cold night [...] to do things as if they reproduced ancestral gestures...” (Gebara, 2015, p. 33). So,

I believe that it is in these corporal experiences, existential of our daily life, that our beliefs are born and then organize themselves in the form of religion. It is from sexual attraction, birth, death, sharing, and care that the most primitive religious beliefs organized themselves. The officialized religions started, then, to manage the popular creativity and, while managing it, control it. So, the deepest existential intuitions, appropriated by an elite, became doctrine, knowledge of some initiated ones, religious concepts and theories imposed on the so-called lay people and affirmed as God’s will. (Gebara, 2015, p. 37).

If we take only the way Sodom is commonly used as a symbol in hate speech against LGBTQIAPN+ people, it is possible to justify the need to abandon it and declare its death as an expression of patriarchal religion produced through an antiepistemology. It is difficult to maintain that, even with the focus on hospitality (or the lack of it), this narrative grounded in and symbolically dependent on violence can forge a symbolic reality that expresses “our deepest desires, our dreams of love, our personal and collective hopes” born out of our “ordinary lives”. The fact that it keeps being used effectively as a weapon to exercise real and concrete violence against LGBTQIAPN+ people should be enough to prove that it is hard to make a symbol that depends on a narrative of violence symbolize the opposite of that. The ways in which the Cross has been resignified in the Three of Life, as discussed above, express precisely this challenge. The re-imagination of religious (and cultural) symbols does not depend solely on a rational process of “understanding” that “it does not mean what it really means,” since that could mean the denial of religion as a part of ordinary human life and language itself. With Ivone Gebara (1997, p. 82), we should then ask:

How to re-situate religion as a personal, communal and social institution experience? How to capture the aspects and meanings of the daily, informal, non-regulated religion? How can we better understand this

phenomenon, especially when we face it from the life of women [and LGBTQIAPN+ people]?

The author's own answer is to look for the "true religion" in other places, namely community life. According to her: "The 'true religion', to use a traditional expression, is where we officially do not look for it. It seems to hide under diverse forms found in small groups or individual persons in their relation with others. This minority presence reverts itself of a fundamental importance, since it is from it that spaces for a fuller living of the sense of human life are found" (Gebara, 1997, p. 86). Using an ecological framework she proposes the valuing of "religious biodiversity" as a way to overcome current violent systems, recover living systems that have been shattered or compromised by patriarchy, and create from the existing religious biodiversity new symbolic orders and ways of organizing life and to be and to act in it. The question in relation to Sodom, then, is how (and if) a symbol that is marked by violence can be reinvented through an epistemology or ordinary life to counteract the very violence it implies and promotes and come to express its opposite - even when that may look like hospitality as a representation of peace with justice.

4. "God the Sodomite" (Marcella Althaus-Reid) – dislocating the law of hospitality

If there is any room for Sodom as a symbol in religion and theology in general and from a queer perspective in particular, it will be because it is able to express the religious experience of real people in concrete situations. It does not need to be the only one or the same one for everyone everywhere. And it has to be bold and daring, rising from a religious biodiversity that goes beyond the paradigm of coloniality, its fundamentalisms and monocultural perspectives, as expressed by Ivone Gebara:

The religious biodiversity is the deep welcoming of different tapestries and is an exercise of surpassing our pretensions that only one group should be the bearer of the one truth and therefore, could claim the right to present salvific recipes for all. Biodiversity implies an attitude of humbleness, from which there cannot be absolute powers that command the sense of life or the art of weaving and evoking presences that are so dear to us (Gebara, 1997, p. 108).

Marcella Althaus-Reid presents us with a per/version of Sodom – and God – that might be one way of reinventing that which has been used so much to attack and commit violence against us – in a truly queer movement – and making it dear to us. As we have seen above, even the most promising interpretations of the narrative of Genesis 19 depend on the blaming of the Sodomites and their portrayal as abusers, monsters and the ultimate expression of the force of evil against those who are presented as just and innocent people (Lot and his family) and against a just God represented by His messengers/visitors/angels. This, in turn, would justify the offering of the daughters to be abused as a righteous response to the violence about to be perpetrated, not actually realized because of god's intervention – a violent intervention, nonetheless, that kills and destroys a whole city. It is hard to imagine how that can be a call – and a symbol – for hospitality as the absence of violence and expression of justice outside an imperial and colonial perspective. According to Marcella, "There is no point in denying the fact that this text is saturated with violence. Men from Sodom against these particular visitors; a father against his own daughters, and God against almost everybody and everything, threatening to destroy people and the environment alike."

(Althaus-Reid, 2003, p. 91). The question, then, is how to dislocate the issues at stake and find/create new meanings for this symbolic narrative.

The first question is precisely about where to locate the issue of hospitality. According to Marcella: “there is a lack of hospitality. Where to locate that lack is, however, problematic. At the level of a superficial heterosexually centered reading, the Sodomite culture is inhospitable. From a Sadean perspective, it is Lot’s culture that lacks hospitality. Lot’s God is then the one who cannot accept the menace of heterogeneity and transgressive productions in its midst, and who therefore closes the doors of the house of hospitality” (Marcella, 2003, p. 91). In this sense: “In the usual framework of understanding heterosexuality as a given, it is interesting to notice that little has been said of the Sodomites as people with a particular and respectable sexual culture and tradition. By doing that, biblical hermeneuticians have been systematically straightening Sodom, that is, eliminating agency from sexuality” (Marcella, 2003, p. 85). According to Marcella:

Little is known of the origin of the name Sodom, which is linked to an old root meaning “abundance,” especially of water: Sodom, etymologically speaking, is curiously linked to fluids. Yet, we know that Sodom was a Canaanite city. Homosexuality, at least (for little is known about other sexualities), was part of the Canaanite cultural and religious life. This makes Sodom a cultural site where homosexuality was more than a form of sexual behavior, but rather a style of living, of relating, and also of thinking. And of course, it was also a form of spirituality (Marcella, 2003, p. 84).³⁰

Marcella is not necessarily interested in “saving” the narrative of Sodom as an authoritative text that functions as an external validation of queer life through an ex/centric theology. In this particular chapter of the book *Queer God*, she elaborates a hermeneutical perspective that will allow finding different faces of such God – one of which is God the Sodomite. In order to accomplish that, she carries out a set of *permutations* using a web of different sources in such a way that one might open up the others for new meanings. According to her, “the sources for what we may call a libertine epistemology in theology come from other canons. They may come from literature [...]; from rituals of pleasure, and, fundamentally, from people’s critical reality of love lives. In them lies the possibility of liberating God from God’s current hostage status to Heterosexual Theology” (Marcella, 2003, p. 34). In this particular exercise, she proposes to “permute intertextualities: Acker’s *Empire of the Senseless* and the biblical story of Sodom [reading] them with Sade’s *Philosophy in the Bedroom* as a hermeneutical clue, or with Klossowski’s *Robert ce soir* [since] queering the biblical texts is basically about destabilizing locations of identity formation” (Marcella, 2003, p. 83).

The identities at question in the narrative are the ones of the Sodomite’s (symbolizing the ultimate sinful behavior), Lot’s (as the just one), the visitors (sent by God) and even god’s (as judge and punisher). The main point here is that traditional readings start with (and depend on) the heterosexual ideological framework assumed in relation to Lot and his god.

In the biblical passage Lot is portrayed as a man and a heterosexual concept that can also be related to a whole patriarchal *voisinage* in itself,

³⁰ Also: “In all probability Sodom was not what we would consider a ‘homosexual city’. Sodom was a city where people probably had a more ample understanding of sexuality and divinity than Lot’s people” (Althaus-Reid, 2003, p. 90).

organized around what can loosely be described as his heterosexual culture (represented by his family entourage of daughters and wife, plus the symbolic divinity of male visitors). Lot's *voisinage* is a theological entourage of beliefs, conceptual frames and ideas superimposed and mixed in the story. Thus, we have here one of the many creations of the theological concept of the Other in the Bible. (Althaus-Reid, 2003, p. 90)³¹.

Such a pre-given framework does not take into account that Sodom and its inhabitants may not fit an assumed heterosexual order but express a culture of sexual and gender diversity that is turned into an enemy by a process of Othering. The novel *Robert ce soir*, then, is what helps to dislocate the identities and question a traditional reading of the law of hospitality. In the novel: “Klossowski describes this waiting at the gate for a stranger to appear in order to be able to perpetrate a confusion of identities between the master of the house (himself, the theologian), the host (as the stranger at the gate) and the hostess (Robert, his wife)” (Althaus-Reid, 2003, p. 63). According to Marcella: “*Robert ce soir* is therefore a story about theological traditions disrupted by the bifurcation strategies of hospitality and a search for a kenosis of God through a sexual encounter with strangers. This is a tale of sharing and giving away gifts with an almost theological condition of grace (or gratuity) in a hospitable economy of sexuality” (Althaus-Reid, 2003, p. 73-64).

From this framework, the question about hospitality in the narrative of Sodom has to be posed to the other characters in the plot and how they are abiding or breaking it. Again, according to Marcella:

Like many other visitors before them, they had apparently chosen to spend the night sleeping in the town square. That place was a site of hospitality in itself, since it was common for travelers to sleep there if there was no other place to stay. However, Lot, who happened to be at the gate when these men arrived, observed the law of hospitality by insisting that they come to his home. He broke one rule of hospitality (town hospitality) to impose his own (Marcella, 2003, p. 84).

This extends to the visitors and to God Himself, leading to the conclusion that: “the lack of hospitality came from Lot’s divine messengers, involved in a mission of policing sexuality in the neighborhood. The evil gestures also come from Lot’s God, the gesture of the destruction of the sexual culture of the Other. [...] The destruction of Sodom functions then as a colonially minded epopee of annihilation in which everything needs to be destroyed to start a new (although ‘same’) genesis” (Althaus-Reid, 2003, p. 92). In this sense, the god of the narrative is not God, but an idol of heterosexual ideology. God and God’s revelation (a libertine and queer revelation) must then be situated in the Sodomites, and queer people can claim to be made in the image and likeness of God, the Sodomite.

According to Marcella: “in theology sodomy belongs to the space of the non-procreative, or subversive pleasure. [...] If (biological) reproduction is what distinguishes sodomy from the idealized sexual practices of the heterosexual (vaginal penetration) then God in the Hebrew Scriptures is a Sodomite”. And a “Sodomite God, following the Sadean epistemology, is a courageous God, who dares to commit suicide (an ultimate kenosis) and stand free of theological (reproductive) expectations while announcing the death of the

³¹ In this process of *othering* “a Sodomite would be the person who refused to have a guest room at home and that it is this practice (rather than a sexual culture) which defines the biblical meaning of ‘a Sodomite’” (Althaus-Reid, 2003, p. 84)

biological (reproductor) God” (Marcella, 2003, p. 87). Finally: “The Sodomite God, like a libertine Sadean body, is a far more complex God whose pleasure may be to engage in multiple combinations and exchanges reflecting that face of the Queer God which can be seen amidst the Queer people of God at the margins of the church and ‘T-Theology’” (Marcella, 2003, p. 88).

Following Marcella’s steps, in concluding, “It is in the same Queer way that we want to re-read the Bible, rewriting other stories alongside our own and re-creating the mythical in our lives, as if meeting strangers at the gate” (Marcella, 2003, p. 83) and reinvent Sodom as the place where “colors were born”. By reclaiming the ordinary life of queer people as a theological *locus*, Marcella articulates a biodiverse body of sources and experiences that opens um to imagine the unimaginable or just reinvent a symbol that we can call our own.

5. “Where the colors are born” (Miranda): concluding with a new Sodomian symbol

This article started with the acknowledgement that Sodom is still a powerful religious and cultural symbol articulated in relation to gender and sexual dissidents. While it can be considered a violent symbol itself, it is also used to promote and justify violence that goes beyond the symbolic and is experienced in physical forms of violence inflicted by LGBTQIAPN+ people on themselves and, mostly, through others in personal and communal relations but also in the systemic expressions of homophobia. To understand how a symbol that is constructed on the expression of violence through the narrative that supports it is resignified and invented to exercise violence against the LGBTQIAPN+ community in the current times, we revisited the process of the “invention of Sodomy,” led by the work of Mark Jordan. This revisitation allowed to show the hermeneutical process that transformed a geopolitical identity into a sexual category employed in a pedagogy of violence against those considered sexual dissidents or any behavior or practice that might resemble and/or open the possibility of imagining the world beyond fixed, hierarchical, and binary norms.

To discuss and exemplify further how gender and sexuality are an intrinsic part of any system based on and which promotes violence we joined Wanda Deifelt in “tearing the veil” and reveling how another religious symbol – central to Christianity – has been turned into a way of controlling bodies and sexualities. Even its transmutation into the Tree of Life, as expressed through pictorial examples, does not guarantee that the Cross becomes a symbol of justice and life in abundance. The pervasiveness of the heterosexual ideology that frames the interpretations of either symbol can turn them into reifications of approved and sanctioned forms of violence – in religion, in the State or in culture in general.

The symbols may become ill and frustrate our dreams of love, as in Ivone Gebara’s questioning of patriarchal religion. This can be experienced in our own ways of trying to reinterpret such symbols all the while running the risk or reinforcing their violent pedagogies, which can be the case with the more recent (queer) interpretations that reframe the sin of Sodom as the lack of hospitality, while not necessarily questioning, for example, the violence perpetrated by Lot in offering his daughters to be abused and the violence perpetrated by God Himself by destroying the whole city and everything in it. The final statement, especially since it seems to have been mostly ineffective, that the text/symbol is not intended to or expresses the condemnation of homosexuality (and gender and sexual diversity in general) since it does not talk about “homosexuality” as adult consensual same-sex relations, might

just not be enough to overcome the blatant violence that is the very thread that runs through the narrative and constitutes the symbol.

Or what are we to make of the destruction of Sodom as an act of violence against the people and the territory? Is that not a typical form of colonialism that we can easily see when we look around at current social and environmental issues and wars? This is where Marcella Althaus-Reid takes us to darker alleys to meet the Sodomites and a different sexual culture that enables us to dislocate our readings and position ourselves in relation to God differently. In this reading, the lack of hospitality is expressed in God's messengers that do not acknowledge the queer hospitality of the Sodomites, in Lot's assumption that his hospitality is better or the real one, and, finally, in God's act of violence destroying the city – despite His previous argument in relation to saving a city in the name of just people. The true revelation (and religion, to use a traditional term), then, is not where we usually look for it – in the Powerful, Judgmental and Punisher god – but in the experience of the Sodomites made vulnerable because of their sexual dissidence. And God, themselves, becomes a Sodomite among Sodomites experiencing, maybe for the first time, other ways of being, relating and believing.

If that is possible, then Gabriela Miranda's poetry may offer a new way of imagining Sodom as the place “where colors were born; among the wreckage in Gomorrah the battle of love,³² entering the biodiverse web of life and exercising an epistemology of ordinary life. The mention of the city/ies (and their destruction) makes explicit the reference to the Genesis 19 narrative, building on its powerful symbolism. The God of the poem acts differently than the one in the biblical text: “God got closer, peered through the windows, found the tables full of breadcrumbs, looked at the lovers' eyes, and attended to their tender words”. Maybe this God has a voyeuristic urge and/or is searching for some company. Or maybe they are responding to someone's policing request, to which they answer: “No, really, their actions are neither worse nor better than anyone else's”. In any case, “God got closer, peered through the windows” and what they saw was the real concrete and material life of people.

The destruction of the cities, which took place after “the sunset, is attributed to the men who “insisted: Sodom! They screamed; Gomorrah! – they mourned”. Furthermore, it does not refer to the killing of anyone or anything but, as will be mentioned later on, to the falling down of walls – that were no longer in Sodom nor in Gomorrah. And the destruction does not have the last word, but is immediately followed by God's sending of “a shower of rainbows”. According to Gabriela: “it rained birds, feathers, and sequins, and all the forms of passion wet the stones. The rain and the rainbows open up the way for something new, perhaps totally different from what was before, since in the poem there is no reference to anyone who escaped or that the initial story will continue somewhere else. It is in Sodom (and Gomorrah) that “the weight of the love and the sequins were such that the stones collapsed”, perhaps even any statue representative of old colonial powers that remained after the catastrophe. And the consequence is that “there were no more walls in Sodom nor walls in Gomorrah; only an open sky; and nobody was dust nor ashes”. Sodom as a place of inhospitality, injustice and oppression is reimagined as the place of origin of all forms of passion that come about through the very queer symbols of rainbows, feathers and sequins. God the Sodomite and his Sodomite partners/lovers found a new reality of freedom and

³² Gabriela Miranda's poem was kindly sent to me by the author through Larry Jose Madrigal Rajo, from Centro Bartolomé de las Casas in El Salvador, after her reading during the Closing Concert of the XXIII Assembly of the Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, which took place online. A recent publication by the author is Miranda (2020).

equality. And if we need a story of origins or re-beginnings, this one may just be the one I choose.

We may not want to resignify or reinvent the symbol of Sodom. Actually, we don't need it. But for those to whom symbols such as this one have been weaponized and used as a violent tool in a pedagogy of cruelty and who seek ways to reconcile their sexual and religious experiences, this might be a way of healing and imagining (creating images of) other possible worlds. Or, for those who do not feel the need to confront religion and culture in this way, but enjoy finding new ways to just talk and imagine per/versions of the assumed truths, this might be a pleasurable exercise and/or a way of creating a new language to express their experiences – as religion or not. It is not about saving Sodom or the biblical narrative but, out of an exercise of imagination, reinvent and reclaim a powerful symbol from the living experience of sexual dissidents; our own narrative of Sodom and what it tells us about our experience with the sacred. We, the Sodomites.

Queer politics and scholarship have reclaimed, resignified and reinvented different words, narratives, and symbols, creating traditions of our own (Deifelt, 2003). Part of this strategy is to stop the citationality/repetition that reinforces the violence as an expression of hate (in speech and in action) (see Butler, 1997). Starting from queer experiences, it has enabled the queer community and beyond to re-imagine life and the language to express it (including symbols – such as the pink triangle or the word “queer” itself). In order to overcome the violence perpetrated against the LGBTQIPAN+ community, from a religious or theological perspective, perhaps the best way to deconstruct the pernicious effects of the symbol of Sodom is to reinvent the idea of what Sodom and the Sodomites are about and embrace a new narrative that does not depend on the exercise of violence and its repetition as a pedagogy that is doomed to perpetuate the cycles of violence. Imagining Sodom as a place and a reality where “colors were/are born” and “nobody was/is dust and ashes” might open that door. And it does not have to be the only one; just one more among many others in a religiously, politically and culturally biodiverse reality.

References

ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent theology** – Theological Perversions in Sex, Gender and Politics. London: Routledge, 2001.

ALTHAUS-REID, Marcella. **The Queer God**. London: Routledge, 2003.

BÍBLIA ONLINE. Available at: <https://www.biblionline.com.br/ara/1co/6>. Accessed on November 2023.

BOSWELL, John. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1980.

BUTLER, Judith. **Language, poder e identidade**. Madrid: Síntesis, 1997.

DEIFELT, Wanda. Da cruz à árvore da vida: epistemologia, violência e sexualidade. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência, sexualidade** – Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015. p. 13-30.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da Teologia Feminista. *In*: SOTER (org.) **Gênero e teologia**. São Paulo, Belo Horizonte: Paulinas, SOTER, Loyola, 2003. p. 171-186.

FOUCAULT Michel. **História da sexualidade I**. A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. *In*: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência, sexualidade** – Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015. p. 31-50.

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista** – Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'água, 1997.

GRENEBERG, David F. **The construction of homosexuality**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1988.

HANKS, Tom. **Bíblia y prejuicios: 40 mitos**. Crítica a la manipulación homofóbica de textos usualmente citados – Análisis y exégesis. Buenos Aires: Epifanía, 2011.

HELIMINIAK, Daniel A. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. Trad. Eduardo Teixeira Nunes. São Paulo, Edições GLS, 1998.

ILGA WORLD DATABASE. <https://database.ilga.org/criminalisation-consensual-same-sex-sexual-acts>. Accessed on December 2, 2023.

JORDAN, Mark. **The invention of Sodomy in Christian Theology**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1997.

LINGS, Renato. **Amores bíblicos bajo censura** – Sexualidad, género y traducciones erróneas. Madrid: Dykinson, 2021.

LINGS, Renato. **Bíblia y homosexualidad** – ¿Se equivocaron los traductores? San José, Costa Rica: UBL, 2011.

MECHLER, Ana Luiza Eiterer. A teologia pervertida de Santa Ágata: erotização do corpo e domesticação da violência. *In*: MUSSKOPF, André S.; FREIRES, Ana Ester Pádua (org.). **Religião e indecência** – Diálogos com Marcella Althaus-Reid. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021. p. 47-64.

MIRANDA, Gabriela. **En las piedras de Sodoma**. Poem. Personal file.

MIRANDA, Gabriela. **Si vuelves y no estamos**. Ciudad de Guatemala: Parutz' Editorial, 2020.

MUSSKOPF, André S. **“Veadagens teológicas”** – Fazendo pegação com Frida Kahlo. Série Ensaios Teológicos Indecentes Vol. 6. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023b.

MUSSKOPF, André S. Cuerpo, gracia y placer para teologías no-sacrificiales. *In*: MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos; RUBIO, Héctor Conde (orgs.). **Arqueología de la violencia**. México: Universidad Iberoamericana, 2017. p. 167-180.

MUSSKOPF, André S. Narrativas bíblicas como pedagogias de gênero e sexualidade. *In*: KROB, Daniéli B.; BRUN, Marli; SENGER, Sabrina (org.). **Coragem, criatividade, esperança** – VII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: CEBI, 2022. p. 49-60.

MUSSKOPF, André S. **Que comece a festa** – O filho pródigo e os homens gays. Série Ensaio Teológicos Indecentes Vol. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023.

MUSSKOPF, André S.; FREIRE, Ana Ester Pádua. Divinas tetas: Doing Theology from Mutilated Bodies. **Religions**, 14: 191, 2023.

SBT NEWS. **Pregação homofóbica de pastor americano em Brasília viraliza nas redes sociais**. Published on February 23, 2023. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=nPZWWNQTEaY>. Accessed on November 21, 2023.

SEGATO, Rita. **Contra-pedagogías de la crueldad**. 2. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**. Ed. Revisada e ampliada. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

WEST, Mona. Reading the Bible as Queer Americans. **Theology and Sexuality**, n. 10, sept. 1999.

WILSON, Nancy. **Our Tribe** – Queer Folks, God, Jesus and the Bible. Millennium Edition. San Francisco: Harper Collins, 2000.

Recebido em 17/07/2024

Aceito em 22/01/2025

A violência entre o capitalismo de vigilância e a guerra híbrida. Uma reflexão teológica sobre a conflitualidade no cotidiano brasileiro

Violence between surveillance capitalism and hybrid warfare. A theological reflection on conflict in Brazilian daily life

André Luiz Boccato de Almeida¹

RESUMO

O artigo analisa a violência no contexto do fenômeno do capitalismo e vigilância e a guerra híbrida, articulando, a partir de uma reflexão, com a teologia e a sua abordagem sobre a conflitualidade no cotidiano brasileiro. Enseja-se abordá-la em conexão com esta geopolítica de uma fase mais avançada do capitalismo e a ideia de guerra híbrida que, no fundo, é uma forma de controle sobre as consciências e as subjetividades humanas. Dela, abordaremos a relevância do tema da violência no cotidiano das pessoas, em diálogo com o modo teológico de partir da experiência como referência de reflexão. Para isso, a análise se dará em três momentos: a) apresentar as ideias gerais sobre o capitalismo de vigilância; b) abordar o Brasil no contexto do espectro da guerra híbrida; e c) propor uma reflexão teológico-moral sobre o conflito e a violência simbólica presentes na experiência da consciência dos cristãos. A metodologia é a da análise fenomenológica e interpretativa dos autores indicados e de problematização das obras e referências gerais.

Palavras-Chave: Violência; Capitalismo; Vigilância; Guerra híbrida; Teologia moral.

ABSTRACT

This article analyzes violence in the context of the phenomenon of capitalism and surveillance and hybrid warfare, articulating, based on a reflection, with theology and its approach to conflict in Brazilian daily life. It is intended to approach it in connection with these geopolitics of a more advanced phase of capitalism and the idea of hybrid warfare, which is ultimately a form of control over human consciences and subjectivities. From this, we will address the relevance of the theme of violence in people's daily lives, in dialogue with the theological way of starting from experience as a reference for reflection. To this end, the analysis will be carried out in three moments: a) presenting general ideas about surveillance capitalism; b) addressing Brazil in the context of the spectrum of hybrid warfare; and c) proposing a theological-moral reflection on conflict and symbolic violence present in the experience of the conscience of Christians. The methodology is that of phenomenological and interpretative analysis of the indicated authors and problematization of works and general references.

Keywords: Violence; Capitalism; Surveillance; Hybrid warfare; Moral theology.

¹ Doutor em teologia moral (Pontifícia Universidade Lateranense - Academia Afonsiana (2016). E-mail: a.l.boccato@gmail.com

Introdução

O presente artigo pretende refletir acerca da violência e linguagem moral, a partir da ideia de capitalismo de vigilância e de uma guerra híbrida e suas consequências no contexto polarizado e simbolicamente constituído da sociedade brasileira. Esta reflexão é teológica à medida que explicita linguagens religiosas e do sentido religioso presente neste horizonte humano. Para isto, o caminho desta abordagem será o de analisar duas obras de dois autores que explicitam e manifestam a gênese mais abrangente desta violência presente no *ethos* mais global e no contexto brasileiro.

A primeira referência é o pensamento da geógrafa norte-americana em seu livro *“Capitalismo e vigilância digital na sociedade democrática. A luta por um futuro humano na nova fronteira do poder”* (2021), de Shoshana Zuboff. A outra referência é proveniente do antropólogo brasileiro Piero C. Leirner, cuja obra é *“O Brasil no espectro de uma guerra híbrida. Militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica”* (2020). Ambos os textos tratam da questão da violência e da conflitualidade no atual cenário de mundo, um analisando o fenômeno de modo macro, e, o outro, a partir do contexto brasileiro.

A reflexão, portanto, se pautará por uma construção que tem na base alguns elementos de Zuboff e por algumas ideias de Leirner. A violência é uma realidade humana que acompanha a história desde os inícios da civilização humana. Como o conflito é uma condição inerente ao ser humano, a violência pode ser compreendida em sua “gramática” própria na complexa teia de relações conscientes ou não e do envolvimento humano. No tocante ao universo tecnológico, as várias camadas de violência encontram eco na vida das pessoas e de suas expressões culturais. Hoje, o tema da violência assumiu um âmbito tecnológico, próprio da fase capitalista (de vigilância) para uma guerra híbrida sutil, naturalizada e até subjetivada nos corpos dos sujeitos.

Pretende-se estabelecer um diálogo entre os dois autores, com suas respectivas teses de suas obras, tentando lançar luzes sobre a questão do fenômeno religioso mediante estas constatações que ambos fazem. Buscar-se-á, posteriormente, estabelecer uma articulação com a teologia moral, num contexto interdisciplinar, buscando compreender e justificar as várias formas de linguagem presentes nas relações, encontrar à luz no evento Cristo e propor mecanismos de convivência que explicitem a dignidade da pessoa humana no contexto da Revelação. Urge, diante deste cenário complexo, repensar uma ética da tolerância em tempos de intolerância. Metodologicamente, refletir sobre este tema supõe uma abordagem que considere o impacto do capitalismo de vigilância, com a guerra híbrida, no contexto do fenômeno religioso. Assim, será analisada a sua influência do ponto de vista moral na mudança de comportamentos e do agir. Por fim, buscará na reflexão teológica uma gramática de esperança possível e viável para lidar com o tema da violência.

1. O capitalismo de vigilância e o seu significado

Sabe-se que o tema da violência é de complexa análise, dada a vastidão de elementos que necessitariam para melhor interpelá-la. No atual contexto contemporâneo, a violência atinge todos os setores da sociedade, sendo um fenômeno multideterminado. A violência foi definida pela OMS como o “uso intencional da força ou poder em uma forma de ameaça ou efetivamente, contra si mesmo, outra pessoa ou grupo ou comunidade, que ocasiona ou tem

grandes probabilidades de ocasionar lesão, morte, dano psíquico, alterações ou privações” (OMS, 2024).

A sociedade capitalista é uma sociedade dividida em classes sociais, ou seja, há uma minoria privilegiada e uma maioria explorada e oprimida que apenas mantém essa situação por meio do uso permanente da violência (Netto & Braz, 2006; Lessa, 2014). A violência estrutural não se reduz a uma inadequada distribuição dos recursos disponíveis que impede a satisfação das necessidades básicas das maiorias; a violência estrutural supõe, além disso, o ordenamento dessa desigualdade opressiva, por meio de uma legislação que ampara os mecanismos de distribuição social da riqueza e estabelece uma força coercitiva para que eles sejam respeitados. O sistema fecha, assim, o ciclo de violência justificando e protegendo as estruturas que privilegiam a minoria à custa da maioria (Martins; Junior, 2018). O capitalismo de vigilância coloca-se neste contexto de imposição econômica geradora de conflitos e de violência, o que impacta nos comportamentos e no agir humano.

A ideia de capitalismo de vigilância foi apresentada por Shoshana Zuboff em 2015. Em seu artigo, a autora aponta que essa nova ordem econômica utiliza experiências humanas como matéria-prima para fins comerciais, em um processo de desapropriação dos direitos humanos básicos, servindo como uma ameaça direta à democracia. Este capitalismo não se dá apenas pelo uso de máquinas, mas em relações de poder que se estabelecem nas instituições que produzem os objetos técnicos (Zuboff, 2015).

O desdobramento da ideia de “*Capitalismo de vigilância*”, será mais aprofundado nesta obra (2021) que é: uma mutação do capitalismo ou economia da informação que nos coloca diante de um desafio civilizacional que afeta a nossa liberdade e decisões. As *Big Techs* usam tecnologias da informação e comunicação para expropriar a experiência humana, que se torna matéria-prima processada e mercantilizada como dados comportamentais. O usuário cede gratuitamente as suas informações ao concordar com termos de uso, utilizar serviços gratuitos ou, simplesmente, circular em espaços onde as máquinas estão presentes (Zuboff, 2021, p. 11).

A estrutura da obra de Zuboff está marcada por uma compreensão sobre as mutações do capitalismo, o qual constrói na contemporaneidade novos direcionamentos do capital em um mundo que se encaminha para um futuro demarcado por relações sociotécnicas em ambientes digitais, cujas consequências afetam as relações no próprio mundo digital, na moralidade humana e até na experiência religiosa das pessoas. Os argumentos construídos por Zuboff se pautam no pensamento de autores como Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber quanto ao debate a respeito da formação do capitalismo na sociedade. Ela se reporta também a pensadores como Hannah Arendt, Theodor Adorno, Karl Polanyi, Jean-Paul Sartre e Stanley Milgram, na forma como estes autores forma determinantes para as discussões sobre os diversos tipos de assimetrias sociais existentes nas épocas em que eles viveram (Souza, 2023, p. 689).

Esta nova forma de rastreamento da subjetividade explicita a lenta transformação ocorrida no atual cenário cultural e tecnológico. As redes sociais e digitais tornaram-se a plataforma essencial para os novos sujeitos compartilharem suas ideias, comunidades e referências. Sabe-se que este mecanismo aproxima ideias e valores, contudo foi arquitetado com fins mercadológicos e econômicos. O capitalismo de vigilância captou esta nova tendência das novas gerações e, assim, propôs esta nova forma de rastrear os comportamentos.

A condição para a emergência do capitalismo de vigilância foi a expansão das tecnologias digitais da vida cotidiana, dado o sucesso do modelo de personalização dos produtos da Apple no início dos anos 2000. O neoliberalismo, sabemos todos, tem na sua base, maximizar as necessidades dos indivíduos, mas bloqueando suas possibilidades de supri-las, tornando-os vulneráveis às promessas e riscos do mundo digital (Koerner, 2024).

As autoridades políticas e os governos não controlaram a concentração das empresas e não limitaram as técnicas comportamentais nem criaram restrições legais para os termos de uso. Ao mesmo tempo que nos anos 2000 a internet “estourou” ou “bombou” em todo o mundo, em 2001, com os ataques terroristas do 11 de setembro, geraram uma necessidade de “vigilância” dos comportamentos. Para se prevenir contra novos ataques, as autoridades norte-americanas tornaram-se ávidas por programas de monitoramento dos usuários da internet, financiaram e se associaram às empresas de tecnologia. A Google passava a vender dados a empresas de outros setores, criando um mercado de comportamentos futuros (Almeida, 2021, p. 43).

Instaurou-se, assim, uma nova divisão do aprendizado entre os que controlam os meios de extração da mais-valia comportamental e os seus destinatários. Eis uma grande jogada e articulação entre o “estado, o governo e mundo onde todos navegamos o tempo todo” (Almeida, 2021, p. 52). Ao se generalizar na sociedade e se aprofundar na vida cotidiana, o capitalismo de vigilância, na concepção de Zuboff, capturou e desviou o efeito democratizador da Internet que abria a todos o acesso à informação.

O capitalismo de vigilância passou a elaborar instrumentos para modificar e conformar os nossos comportamentos. Constitui-se, assim, uma nova forma de controle e vigilância do agir das pessoas para obter dados reina entre nós. Todos nós, de um certo modo, somos “vítimas” ou “passivos interlocutores” deste dispositivo. A computação dos afetos, que já é instalada em crachás e veículos de empresas, traça o perfil de personalidade do usuário e captura em tempo real suas emoções reveladas pela voz, para atuar sobre seus processos pré-conscientes.

Segundo Arruda (2019) e Zuboff (2021), os sistemas algorítmicos contemporâneos de uso de massa (redes sociais, buscadores, sistemas de recomendação como Amazon, HBO Max e Netflix) capturam dados sobre as atividades e ações realizadas pelos usuários e essa captura serve a dois propósitos: a. identificação dos modos de uso do sistema, a fim de identificar formas de melhorá-lo; b. identificação dos modos de uso do sistema, a fim de identificar formas de influenciar o comportamento dos usuários (Júnior; Mira; Júnior; Martínez-Ávila, 2022, p. 184).

Tem-se conhecimento de que bonecas com *gadgets* monitoram e extraem dados das crianças enquanto brincam. O *Pokémon Go* foi uma experiência para levar as pessoas a agirem no mundo real como se estivessem no mundo virtual, provendo lucros reais para as empresas que o contrataram (Empoli, 2020, p. 75). Mais que falar num capitalismo de vigilância, fala-se em capitalismo informacional. Este representa a quarta fase do capitalismo e caracteriza-se como uma sociedade que pôde codificar o saber teórico, anteriormente concentrado na mão dos trabalhadores, de forma que as máquinas passam a ser capazes de não só o preservar, mas também o aplicar (Montoya, 2013).

Este mecanismo subjetivado nos corpos e consciências das pessoas — naturalizado nos mais vulneráveis — é similar à conhecida “violência do global que é a violência do igual, onde se aniquila a negatividade do outro, do singular, do incomparável, que prejudica a circulação de informação, comunicação e capital” (Han, 2022, p. 23). Esta aplana tudo no igual e erige um inferno do igual, produz uma contraforça destrutiva. No contexto brasileiro eleitoral de 2022, esta estratégia foi muito bem utilizada e articulada mediante uma dinâmica de sensibilização e espetáculo de um “terrorismo do medo”, onde se negava a pluralidade e se afirmava a ideologia do pensamento único.

Será que por detrás desta nova versão do capitalismo, o de “vigilância” e o de um “terrorismo da violência e do medo” não estaria adaptado o projeto de Skinner com os recursos mais avançados e promissores, com o intuito de esperar do ser humano uma máquina com respostas programadas? Os atuais utopistas do capitalismo de vigilância são dotados de conhecimento, recursos e poder para produzir máquinas que nos condicionam a criar relações harmônicas e pacíficas.

A tese central é que o capitalismo de vigilância configura um regime ou uma ordem econômica com muito poder governamental e estatal, contrariando a tese da civilização liberal que apregoa a total liberdade do indivíduo. No caso brasileiro, os setores mais conservadores, pelos dispositivos tecnológicos, iludem a grande maioria da população. Ainda herdamos camadas de escravidão, de violência de gênero e de exclusão das minorias que não encontram verdadeira cidadania participativa no tecido social. Há infindáveis judicializações dos direitos de minorias que os fazem se sentir estrangeiros em sua própria terra (Schwarcz, 2019, p. 173).

Não seria exagero dizer que o “capitalismo de vigilância” utiliza dos artifícios também do sistema religioso para cooptar as consciências! Não se pode deixar de dizer que está ainda em curso a instalação do poder instrumental de vigilância tecnológica que afetaria nossos sentimentos e formas de vida, por corroer a confiança nos outros, quebrar reciprocidades e esvaziar a nossa capacidade de criar compromissos e de construir perspectivas compartilhadas de futuro, eliminando nossa autonomia ou a sacralidade da nossa consciência (Almeida, 2021, p. 65).

Shoshana Zuboff em sua obra alerta contra os efeitos negativos e os riscos sociais postos pela generalização de algoritmos que usam Big Data e a inteligência artificial. Para ela, estamos mergulhados na passagem de uma economia de informação para uma era de vigilância silenciosa, onde estados e governos, renunciam à sua autoridade para permitir que a “nova religião”, capitaneada pelas empresas de tecnologia, promovam a nova fé informacional.

Por trás de uma cultura da vigilância encontra-se um Estado de vigilância. Se a sociedade de vigilância é um conceito que falava dos limites anteriores — departamentos governamentais, agências de política, locais de trabalho — para afetar diversos aspectos da vida cotidiana, no século XX, a vigilância se tornou um aspecto organizacional central das sociedades que desenvolveram infraestruturas de informação, nas quais a complexidade era gerenciada usando categorias (Lyon, 2018, p. 155). Este modelo de controle e vigilância, no contexto neoliberal, ao ultrapassar as fronteiras dos Estados, solapando suas respectivas soberanias, gera uma nova forma de comportamentos dominados pela moral capitalista, pelo consumo e pela lógica da concorrência. Esta vigilância, protagonizada pelo capitalismo em

sua fase neoliberal, incide em novas formas de agir mediadas pela rapidez informativa e tecnológica.

A tese de Zuboff acentua a face contraditória de uma modernidade que, pelo uso do capital transformado em conexão imediata e informação democrática, ilude os consumidores imediatistas de tecnologias rastreadoras das subjetividades. Pode-se dizer, dentro deste quadro analítico que também há outros sintomas de uma violência generalizada que se explicita na experiência moral das pessoas, tais como: a aproximação acelerada entre as pessoas tanto fisicamente como virtualmente; o crescimento do conhecimento de informações em larga escala e o aludido progresso tecnológico (Almeida, 2022, p. 86). Estes, num modelo econômico neoliberal, favorecem um maior espaço para que atitudes e visões de intolerância e violência se efetivassem na cultura brasileira.

Esta realidade de controle das consciências, dos corpos e da subjetividade humana dá muito o que pensar nos nossos tempos. Será que há de fato liberdade religiosa em meio a esta nova era de vigilância das subjetividades e dos corpos? Somos de fato livres em meio às vigilâncias operadas em nós sem nossa mínima consciência? Nosso “Estado” e “Governo” garantirão que nossa intimidade seja preservada contra os novos tentáculos tirânicos da vigilância do capital que visa lucrar à guisa de nossa total alienação?

Estas e outras possíveis questões precisariam ainda de aprofundamentos ulteriores para os teólogos moralistas. É neste horizonte que cabe a decodificação de todo tipo de manipulação moral, geradora de violência cotidiana, e, também, indicar um horizonte de superação mediante a profecia e a esperança. Eis a necessidade de desmistificar e aprofundar o “capitalismo de vigilância” e a “guerra híbrida” a ser abordada posteriormente a partir do pensamento do professor Leirner.

Pode-se dizer que o capitalismo de vigilância, de viés neoliberal, com sua tônica parasitária e autorreferente, indica que a humanidade se encontra numa nova forma de pertença e de comunidade. A religião, enquanto dimensão estruturante da esfera social, é monopolizada por grupos conservadores e fundamentalistas que apregoam uma moralidade rígida, de controle dos corpos, da sexualidade e da própria capacidade de decisão. As plataformas digitais, universo das novas interações e sociabilidade, captando resquícios de conteúdos e de identidades expostas, controlam, vigiam e sistematizam dados. A religião, sendo ainda uma esfera de controle, em chave capitalista, transforma esta vigilância em possibilidade de adequar seus membros, mediante a disseminação de visões conspiracionistas, discursos de medo e de ameaças contra a liberdade.

2. A guerra híbrida no contexto brasileiro: uma análise geral

A discussão sobre a existência da especificidade das guerras híbridas emerge no debate público no ano de 2014, na esteira dos eventos políticos na Ucrânia que levaram à queda do governo de Viktor Yanukovitch e à anexação da península da Crimeia pela Rússia. Antes disso, porém, o tema já era objeto de discussão em círculos acadêmicos e militares desde pelo menos o final dos anos 1980, sob nomes variados: guerra informacional, guerra em rede, guerra de quarta geração, dentre outros (Alves; Macedo; Roahny, 2022, p. 229).

Segundo Clausewitz (2010), a guerra é um mecanismo que se traduz em ações que tencionam fazer com que seu inimigo se submeta aos seus interesses. Em face da

historicidade da sociedade humana, podemos conceber que a guerra é um dos fatores que perpassa todas as formas de governo, de organização social e de modo de convivência (Antunes; Lima, 2022, p. 453).

No contexto brasileiro, é relevante a percepção analítica que Leirner (2020) possui sobre o fenômeno. Em sua obra *“O Brasil no espectro de uma guerra híbrida. Militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica”*, do Prof. Piero Leirner, o autor se refere à palavra “guerra”, não no sentido das clássicas guerras, com fogo e muito tiroteio, mas de uma guerra que visa sobretudo a captura e neutralização de mentes e consciências.

Por guerra híbrida se entende a avaliação estratégica de mobilização de recursos de poder diversos, numa escala gradativa de comprometimento estatal, visando assegurar a consecução de objetivos sensíveis da agenda externa. Esta homologia entre concepções nacionais geoestratégicas a princípio distintas é um importante sinalizador de que o fenômeno da guerra híbrida existe enquanto ferramenta de intervenção externa, disponível aos Estados que são capazes de assumir os riscos de uma gradual escala conflitiva em cenários de antagonismo (Alves; Macedo; Roahny, 2022, p. 243).

Para Fiori, a guerra híbrida é,

Uma sucessão de intervenções que transformou este tipo de guerra, na segunda década do século XXI, num fenômeno quase permanente, difuso, descontínuo, surpreendente e global. Trata-se de um tipo de guerra que não envolve necessariamente bombardeios, nem o uso explícito da força, porque seu objetivo principal é a destruição da vontade política do adversário através do colapso físico e moral do seu Estado, da sua sociedade e de qualquer grupo humano que se queira destruir. Um tipo de guerra na qual se usa a informação mais que a força, o cerco e as sanções mais do que o ataque direto, a desmobilização mais do que as armas, a desmoralização mais do que a tortura. Por sua própria natureza e seus instrumentos de ‘combate’, trata-se de uma ‘guerra ilimitada’, no seu escopo, no seu tempo de preparação e na sua duração. Uma espécie de guerra infinitamente elástica que dura até o colapso total do inimigo, ou então se transforma numa beligerância contínua e paralisante das forças ‘adversárias’ (Fiori, 2018, p. 402-403).

Leirner defende a tese segundo a qual estamos em meio a um novo tipo de bombardeio, onde as “bombas” são antes de tudo informacionais e visam causar dissonâncias cognitivas e induzir as pessoas a vieses comportamentais, isto é, percepção, decisão e ação passam a trabalhar a favor de quem ataca. Seu objetivo último é de “dominação do espectro total” das consciências e dos comportamentos. Todos estamos imersos nesta guerra, uns mais conscientes e outros menos (Leirner, 2020, p. 11-15).

Nesta guerra, diferente do passado bélico, em que se separava o motivo da guerra, da política, do estado e dos que guerreiam, nesta “guerra híbrida” em curso nos porões da história e da realidade, todos passam a ser, voluntária ou involuntariamente, combatentes (Leirner, 2020, p. 19). A veiculação em massa de mensagens falsas, imagens desmoralizando figuras que defendem uma pauta em detrimento de outra, os famosos *tios do whatsapp* disseminando toda uma série de notícias sem constatação prévia, é propriamente apenas a ponta do iceberg de um método, “laboratorial”, em que o Brasil foi experimento. Quem não

se torna sujeito e objeto emocional, na esteira pública e política, diante de fatos que tocam nossas emoções? Eis a guerra híbrida subjetivada em nossos corpos e subjetivadas!

A guerra híbrida é uma estratégia militar que mescla táticas de guerra política, guerra convencional, guerra irregular, e ciberguerra com outros métodos de influência, tais como desinformação, diplomacia, lawfare e intervenção eleitoral externa. Ao combinar operações de campo com esforços subversivos, o agressor pretende evitar responsabilização ou retaliação. Ao mesmo tempo que ninguém é culpado, todos são e somos culpados. Durante a gestão do então governo Bolsonaro esta tática de uma “guerra híbrida”, se tornou uma prática constante e cotidiana na linguagem da convivência social, mediante a veiculação de mensagens em massa que foram disseminadas em toda o território brasileiro, despertando certo “identitarismo religioso fundamentalista” (Almeida; Silva; Souza, 2023, p. 210).

O termo “guerra híbrida” pode ser utilizado para descrever a dinâmica complexa e flexível do espaço de batalha, demandando uma resposta altamente adaptável e resiliente por parte de muitos. É um fenômeno protagonizado pelo próprio Estado, já que este induz ao caos que ele mesmo deveria combater pela ideia de justiça (Leirner, 2020, p. 113). A geração do caos é parte da estratégia daqueles que deveriam promover a paz e a concórdia entre todos. Cria-se uma ideia ou imagem de que no sistema democrático representativo os indivíduos agem em pleno desfrute de sua liberdade, e que, no limite, eles são as alavancas que impulsionam a democracia e as transformações sociais. O neoliberalismo, como prática e ideologia, ajuda a pavimentar a estrada que leva ao estabelecimento de uma guerra permanente, tal qual é a guerra híbrida (Leirner, 2020, p. 115).

Esta tese de Leirner encontra no terceiro capítulo da sua obra a essência do que quer dizer: a *cismogênese*. Do que se trata? Esta é uma tese extraída do pensador norte-americano Gregory Bateson da década de 1930, importante antropólogo e sociólogo. *Cismogênese* vem do grego *shisma* (fenda) e *genesis* (origem/criação). Literalmente significa “criação de divisão” (Cismogênese, 2024). No campo da antropologia social, cismogênese é um conceito que quer exprimir um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa entre indivíduos. Ou seja, há uma mudança progressiva no comportamento cultural dos grupos, em que muitos se submetem aos outros, rompendo com o esperado por um determinado tipo de padrão (Cismogênese, 2024).

As normas emocionais cotidianas ou o *ethos* de homens e mulheres impede que comportamentos que tendem a evoluir permaneçam sendo compreendidos como corretos. Acadêmicos militares dos EUA identificaram como a China e a Rússia perseguiram estratégias de cismogênese nas mídias sociais contra os EUA e outras democracias liberais ocidentais em uma tentativa de polarizar a sociedade civil em ambos os lados do espectro para prejudicar os processos de formulação de políticas e enfraquecer o poder estatal/militar (Leirner, 2020).

Outra característica fundamental para a compreensão da Guerra Híbrida é a denominação “liderança velada”, ou liderança por trás dos panos (Korybko, 2018, p. 35-37). Seria um tipo de guerra por procuração gerida pelos Estados Unidos através de assistência militar discreta, que “permite que os EUA terceirizem as operações de desestabilização para aliados regionais com ideias afins se o alvo for considerado muito caro ou politicamente sensível para os EUA perseguirem direta e unilateralmente (Korybko, 2018, p. 37). Este modelo é o novo sistema estratégico militar que os EUA estão utilizando para travar as Guerras Híbridas visando a ideia de Dominação do espectro total. Desta forma, conta com

líderes ‘procuradores’ regionais que favoreçam os objetivos geoestratégicos e geopolíticos dos EUA (Rodrigues, 2020, p. 148).

Segundo Leirner, criou-se uma “cismogênese” de discursos que impactam no comportamento concreto das pessoas, mediante mentiras e ideias conspiratórias, que geram na população uma espécie de incapacidade de digerir as várias narrativas discordantes (Leirner, 2020). Ao mesmo tempo que há uma disputa de identidades e narrativas, há também o aflorar irracional de emoções no espaço público, hoje “sacralizadas” por novas identidades religiosas (Leirner, 2020). Estas novas identidades emergentes, cuja característica é marcada mais propriamente por um “cristianismo de pertencimento” (Collin, 2022, p. 22-24) que por uma experiência de convicção, necessitam fazer a passagem para um âmbito mais pacífico e menos violento, onde a consciência bem formada se torna a referência.

Então, neste caso, a prática da cismogênese mediante narrativas se tornou, no contexto tecnológico, uma arma potente para “desresponsabilizar” os que devem cumprir o seu papel público e culpabilizador dos opositores pelo mal presente no tecido social. Talvez os pesquisadores da teologia e das ciências das religiões precisem investir tempo e reflexão para decodificar este fenômeno complexo que tende a se ampliar!

A tese de Leirner ainda está em andamento, pois ele escreveu sobre algo em construção e em evolução na sociedade hodierna brasileira. Ele de fato em sua obra faz uma alarmante constatação: há um certo grupo de militares, com operações psicológicas que visando a uma narrativa única, dissemina no tecido político e social essa guerra híbrida de anestesiamiento da consciência, modelando e influenciando comportamentos: eis a nova cismogênese! Há mais do que teologias e narrativas em batalha; há uma verdadeira guerra híbrida em curso que quer colonizar ódios e emoções rumo a uma dominação mais sutil e refinada.

A possibilidade de controle das subjetividades mediante relações de poder, isto é, técnicas que incidem no corpo, é um mecanismo complexo. Não é apenas o poder vigilante e controlador sobre o corpo — dispositivos de guerras —, mas o próprio saber e o desejo de controle se constituem numa espécie de tecnologia política do corpo. Há uma verdadeira biopolítica cujo escopo é governar os sujeitos, usando os seus dados expostos, discursos moralistas, inclusive o religioso, para assim sujeitar as pessoas para produzir mais e alienar-se de si mesmo (Foucault, 2005). Há então esta interação entre o capitalismo de vigilância, que é parasitário, e a guerra híbrida, que dissemina uma lógica de terror e de conspiração moral, ocasionando experiências religiosas destituídas do seu fim, que é a fraternidade, a construção do bem comum e da paz social.

A Guerra Híbrida coloca-se na grande estratégia no sistema internacional. Constitui o novo horizonte para a implementação de uma forma de poder eficaz. Não há Guerra Híbrida pura sem um eficiente e longo processo de cooptação de segmentos essenciais da elite local, mediante um capitalismo de vigilância eficiente e velado. Na América do Sul, e no Brasil, em particular, este mecanismo está em processo de racionalização concreta. Não deixa de ser uma forma de fragmentação e neutralização de um regime democrático consolidado com o objetivo de impor uma influência. Ela é planejada para corroer o papel do Estado. De fragmentados colapsos e desestabilização social, para uma eficácia econômica, via a vigilância, a Guerra Híbrida encontra-se em processo de imposição, também manipulando o poder religioso e as consciências dos sujeitos.

3. Capitalismo, guerra e violência no cotidiano brasileiro: desafios à reflexão teológico

Sabe-se que a religião possui uma potente capacidade de mobilizar consciências anestesiadas e adormecidas, seja para o bem ou para o mal. De sujeitos religiosos narcísicos a religiosos psicopatas, aparecem neste cenário de guerra híbrida com toda a sua influência, reivindicando um empoderamento político e influência junto às instâncias de poder. Tanto a tese de Zuboff como de Leirner, aparentemente “apocalípticas” e “fortes”, denunciam estruturas de poder sedimentadas nas esferas já do estado e do governo.

Vivemos hoje uma forma mais sofisticada do que se denominou de “as ideologias da barbárie” (Henry, 2012, p. 118-145). Cabe perguntar se esta nova fase de vigilância do capitalismo — dispositivo que afeta o consciente e o inconsciente — como também essa guerra híbrida, num novo formato de cismogênese, não usa do potencial religioso para expandir esta manobra sobre os sujeitos, disseminando notícias falsas e gerando um caos na consciência ética das pessoas e nas religiões (Santaella, 2019, p. 32). Deste modo, é possível falar em liberdade religiosa quando sujeitos “passivizados” mediante a vigilância e a invisível guerra híbrida propalam discursos irracionais de cunho de um sistema religioso?

Portanto, urge retomar, de forma atualizada, a distinção entre consciência mágica/intransitiva, a consciência crítica e a conscientização, própria do pensador brasileiro Paulo Freire (1975). Se do ponto de vista fenomenológico a consciência se caracteriza pela misteriosa e contraditória capacidade humana de distanciar-se das coisas para fazê-las presente de modo crítico e criativo, é possível dizer que este capitalismo de vigilância que penetra em nossas subjetividades ou as artimanhas da guerra híbrida não gera uma forma de opressão impossível de ser vencida?

Atualizando a visão freireana de intransitividade da consciência ou consciência mágica/intransitiva, pode-se dizer que o capitalismo de vigilância e a guerra híbrida em curso coloca cada vez mais a pessoa em condicionamentos que o torna impotente ou indisponível para ver a realidade de forma crítica. Neste horizonte, o sujeito permanece um “espectador” passivo, sem capacidade de se distanciar da lógica de massa, até porque sua constituição de rebeldia está neutralizada por uma força mais que a inteligência crítica e criativa (Freire, 1982). Contudo, para Freire, a consciência crítica é onde se dá propriamente o processo educativo, que para ele é um despertar crítico e dialogante com o mundo externo, mas se posicionando. Enquanto a consciência ingênua ou mágica tende ao gregarismo e à massificação, a crítica é o contexto reflexivo, amoroso e dialético onde se substitui as explicações mágicas e deterministas por uma interpretação mais abrangente da realidade (Freire, 1975).

Assim, num contexto de capitalismo de vigilância e uma guerra híbrida, ambas situações alarmantes e complexas em curso, do ponto de vista religioso e educacional, exige uma “conscientização de total atitude crítica e de reflexão”. Para Freire, toda experiência religiosa verdadeira dá-se num processo educacional eficaz que deveria expulsar a massificação e a alienação na condição de homens e mulheres (Freire, 2013). Uma certa “cultura do silêncio”, onde muitos são impedidos de dizer sua palavra, e neste caso, são silenciados da possibilidade de tomar consciência desta vigilância e da guerra líquida, impõe-se! Se em Freire esta cultura do desconhecimento e do silêncio impera mediante estruturas opressoras, gera-se a “acomodação” da consciência e do pensar ao *status quo*. É possível falar em liberdade — de qualquer tipo e no caso a religiosa — quando, na verdade, somos como que “mamolengos” ou “bonecos” nas mãos de uma lógica de vigilância total do que somos,

fazemos ou iremos fazer? É possível falar em liberdade religiosa — com uma fé esclarecida, uma espiritualidade profunda — quando, diante de uma guerra híbrida em curso, estamos imersos em uma política literalmente necrófila (necropolítica) onde narrativas de poder estão concentradas no governo e numa política de estado?

Num Brasil marcado pelo atraso e ignorância de uma elite (Souza, 2017) e por uma cultura capitalista global neoliberal (Frieden, 2008), há muito a ser feito no que tange a uma formação dos sujeitos, os novos nativos digitais. Se de um lado há o fim da utopia enquanto diretriz dos comportamentos dos novos sujeitos (Jacoby, 2001), há a oportunidade desafiante de superar as novas formas de conservadorismo e colonialismo presentes no imaginário digital (Silva, 2017).

Aos teólogos e cientistas da religião cabe a ardorosa tarefa de movimentar novos caminhos e possibilidades de diálogo (Küng, 1999) entre os novos atores sociais envolvidos na transformação social, sonhando a possibilidade de participação de todos na construção de uma justiça social, além de autoritarismos (Almeida, 2019, p. 357-382). Numa situação de pluralismo, surge o problema da posição que se deve tomar perante outros pontos de vista e outros comportamentos, partindo do pressuposto da não aceitação de uma perspectiva ética totalmente relativista ou cética.

No contexto brasileiro, cabe ao teólogo urgentemente retomar três critérios fundamentais para a cultura da paz, em detrimento da violência, com suas implicações morais. Estes critérios são referências para a formação da consciência no sentido de um contínuo despertar crítico e rigoroso diante de situações que tendem a impedir um florescimento do humano (Almeida, 2024, 210). É necessário, via um caminho educacional, cultivar estes critérios que são teológicos, em sua base fundacional, e, também, humanistas, pois defendem as vulnerabilidades dos sujeitos reféns de violências e conflitualidades.

Um primeiro critério ético de superação da violência dá-se numa profunda tomada de consciência diante de uma avassaladora situação de desrespeito e destruição do outro. Diante de uma imperativa cultura do “absoluto estranho” (Kehl, 2002, p. 23) presente hoje, é necessário resgatar uma salutar perspectiva de alteridade, cuja base bíblico-teológica é perceptível na longa tradição cristã, na qual o “rosto do outro” (Lévinas, 1997, p. 261) deveria ser uma categoria essencial para vencer a violência. O redespertar dessa perspectiva de valorização do outro é fruto de uma longa história, na qual o próprio outro foi esquecido, no horizonte de uma crise da civilização ocidental. Com este esquecimento da diferença, a identidade afirma-se em detrimento do outro.

Um segundo critério ético de superação da violência seria o da promoção da paz, uma constante na reflexão teológica. Discursos de ódio, fake news, polarizações extremadas, a diferença revoltante contra o outro favorecem um ambiente e comportamentos violentos. Impõe-se uma naturalização do mal e da violência, isto é, da intolerância, que apenas pode ocasionar mais divisão e distanciamento das pessoas entre si. É urgente reafirmar uma identidade-alteridade centrada na promoção da paz (Schio, 2011, p. 202).

O terceiro critério ético é propriamente o da inclusão. Se, com a redescoberta e a hospitalidade do outro, em sua condição de presença única, e a promoção da paz, criam-se um vínculo e a afirmação do específico cristão frente aos muros de intolerâncias, com a inclusão, propicia-se a possibilidade de ultrapassar uma espécie de “espiral do silêncio e da violência” (Noelle-Neumann, 2017). O tema da inclusão é, de certa forma, recente na

tradição ocidental. Ele emerge como um paradigma alternativo em meio ao grande paradigma tecnocrático e dominador da modernidade.

Considerações finais

Segundo Morin, “o problema do real é acreditarmos conhecê-lo bem quando, de fato, ele é muito mal conhecido” (2011, p. 135). No tema desdobrado neste capítulo, percebeu-se que o tema da violência e sua linguagem ou expressão comunicativa envolve a ética enquanto transformadora de comportamentos e costumes, toca propriamente o cotidiano das pessoas, o que é dito, no não dito e no que se propala midiaticamente.

O tema da violência, neste íterim, foi abordado na ótica do capitalismo de vigilância e da guerra híbrida. É possível compreender o fenômeno do que é dito, refletido e vivido no cotidiano brasileiro, dentro destas abordagens mais alargadas sobre o contexto global e particular em torno da violência. Enquanto o capitalismo de vigilância reflete uma nova fase do mercado e do sistema financeiro mundial, detentor do poderoso arcabouço tecnológico e informacional, a guerra híbrida é a própria transformação concreta do poder do Estado e sua própria apropriação de dispositivos sofisticados de mentira e ilusão de liberdade frente às novas formas de tirania.

Há uma nova forma de relacionamento entre as pessoas mediante o espetáculo e publicização do diferente como exótico, polarizando o contraditório, o oposto, e, não aceitando o diverso e até o contraditório. Há muitos de viver subterrâneos no grande ethos da convivência humana que necessitam ser desconstruídos e ressignificados, para que sobrevivência do humano com os outros seres seja salvaguardada.

No Brasil, particularmente, por ser a maior potência econômica e política latino-americana, há uma sutil e velada aplicação de Guerra Híbrida no sentido de tentar desestabilizar o seu apogeu econômico e sua hegemonia. O fato de a política externa brasileira ter assumido uma postura de multipolaridade e não de bipolaridade — apenas com os EUA — levou a uma constante tentativa de inviabilizar uma autonomia criativa. Assomase a isso o fato de a China ter se tornado um grande parceiro comercial não só do Brasil, mas de muitos países latino-americanos. Este emaranhado de perspectivas condicionou a grande potência mundial, os EUA, a criar mecanismos de controle que visam a vigilância informacional e certa instabilidade econômico-comercial.

O diagnóstico realizado por Zuboff, de que o capitalismo de vigilância altera as relações entre as pessoas, os comportamentos e a própria percepção sobre a verdade, identifica-se muito com a noção de guerra híbrida, analisada por Leirner. A grande problemática que emerge é a de que há um sentido de existência, onde se monetiza os dados adquiridos por meio de uma vigilância do desejo e do que é disponibilizada virtualmente. A guerra híbrida é propriamente este controle e vigilância das moralidades humanas e de seu possível desdobramento nas relações humanas, não mais mediante o uso de armas, mas da averiguação do que as pessoas pretensamente expõem nas redes sociais e no universo digital. Os autores em questão percebem que mediante a vigilância dos corpos, dos desejos, do exposto livremente nas plataformas digitais é possível acessar e controlar a realidade.

Ao pesquisador da religião e da teologia é desafiador ter que compreender o dito, o refletido e vivido sobre a violência como camada obscura do ethos e buscar na grande e

profunda tradição cristã elementos que iluminem a ortopraxis diante destas novas questões. Segundo Guimarães (2011, p. 273-276), para a violência ser superada e a convivência social se afirmar, é necessária uma alargada capacitação que perpassa alguns polos educativos, tais como: capacidade de contribuição para um consenso pela paz; capacidade de formar para a competência comunicativa; capacidade de criar comunidades ou redes de mútua tolerância; capacidade de oportunizar o diálogo e a expressão da palavra e, a capacidade de capacitar para a ação.

A teologia possui a tarefa de desmistificar as narrativas que podem criar formas de valores, não mais centrados no amor, na fraternidade, no perdão e no bem comum, mas na vigilância das pessoas, visando domesticá-las para a máxima produção. Discursividades centradas em conspirações, sensacionalismos, moralismos e fundamentalismos moralistas são formas simplificadas de recuperar o sentido em referências não solidificadas no essencial. A disseminação de uma violenta experiência religiosa — centrada numa abordagem hobbesiana de controle sobre as pessoas — encontra espaços em consciências formadas em contextos religiosos bélicos. No contexto do capitalismo de vigilância e de guerra híbrida, a religião também passa por uma nova forma de ressignificação e de transmissão de valores.

A reflexão teológica é o contexto em que deve haver criticidade e indicativos de esperança para a um mundo viável. É pela consciência que pode desdobrar uma dimensão de abertura a uma possibilidade de mudança. Sendo a máxima autoridade moral do sujeito, a consciência é o centro do humano, donde se pode educar, formar e humanizar a pessoa e, em consequência, se irradia para além da subjetividade. Uma teologia aberta a uma libertação e purificação das ideologias é necessária e urgente no contexto do capitalismo de vigilância e de guerra híbrida.

O fato de remontar-se ao educador brasileiro Paulo Freire como referência de educação transformadora emerge a categoria de consciência e de moralidade na interface com a religião. Aqui a teologia encontra a possibilidade de não apenas descortinar ideologias e discursos de controle, de poder e de submissão, mas principalmente perceber os dispositivos de vigilância. Uma postura crítica frente a este cenário real dinamiza os dados da fé, internalizados pela pessoa.

Assim, em meio ao influente capitalismo de vigilância e à guerra híbrida em progresso, exige-se ser crítico frente a esta realidade excludente e desumanizadora. A teologia e a prática eclesial são desafiadas na busca pela elevação da consciência das pessoas junto às estruturas de poder. Formar a consciência humana e cristã é a grande tarefa de qualquer teologia que se coloque como crítica e construtora de esperança. É necessária uma pedagogia que concilie a denúncia destas injustiças que cegam as pessoas frente ao cenário complexo com o anúncio de uma esperança possível e viável, catalisador das potencialidades humanas. Vencer a violência e seus mecanismos de domesticação contemporânea é uma das tarefas da teologia e dos saberes humanistas.

Referências

ALMEIDA, André L. Boccato de. Da indiferença narcisista à consciência social: repropoendo a alteridade de base cristã numa era globalizada. In: MILLEN, Maria Inês de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo (organizadores). **Ética teológica e direitos humanos**. Aparecida: Santuário, 2018, pp. 57-77.

ALMEIDA, André L. Boccato de **Moral Social**. Iniciação à Teologia. Petrópolis: Vozes, 2021.

ALMEIDA, André L. Boccato de; SILVA, Lúcia E. F. da; SOUZA, Marcelo Henrique de. O neoconservadorismo no movimento carismático católico brasileiro e a resistência ao Concílio Vaticano II: uma análise sociorreligiosa da linguagem. In: **Estudos de Religião**, v. 37, n. 1, p. 197-216, Jan.-Abr. 2023.

ALMEIDA, André Luiz Boccato de. Por uma ética da intolerância em tempos de intolerância. Uma reflexão ético-teológica a partir da fronteira do diálogo. In: COELHO, Mário Marcelo; MARTINS, Alexandre Andrade; SOUZA, Moésio Pereira; FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira; ALMEIDA, André L. B. de (orgs.). **Cruzar fronteiras**. Uma urgência para a ética teológica. Aparecida: Santuário, 2022, p. 81-100.

ALMEIDA, André L. Boccato de. Sonhar a teologia moral ao alcance do povo. In: ANJOS, Márcio Fabri dos; ZACHARIAS, Ronaldo (organizadores). **Ética entre poder e autoridade**. Perspectivas de teologia cristã. Aparecida: Santuário, 2019, p. 357-382.

ALMEIDA, André L. Boccato de. **A teologia da consciência**. Um diálogo pela educação, formação e humanização a partir de uma reflexão freireana. São Paulo: Pluralidades, 2024.
ALVES, Benno W.; MACEDO, Bruno V. de; ROAHNY, Lucas. O que é “guerra híbrida”? Notas para o estudo de formas complexas de interferência externa. In: **Rev. Bras. Est. Def.**, v. 9, n. 1, jan./jun., 2022, p. 229-254. Disponível em: <https://rbed.abedef.org/rbed/article/view/75282/42168>. Acesso em 26 Agosto 2024.

ANTUNES, Thiago H. C. S.; LIMA, Everton S. O modelo de guerra de 4ª geração e guerra híbrida na Ucrânia do começo do século XXI. In: **Brazilian Journal of International Relations**, v. 11, n. 3, 2022, edição quadrimestral, p. 451-467. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/bjir/article/view/12573/12447>. Acesso em: 25 Agosto 2024.

ARRUDA, R. E. Sistemas algorítmicos e governamentalidade: perspectivas da sociedade de controle e capitalismo de vigilância. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DA ABCIBER**, 12., DEVIRES DA CIBERCULTURA: POLÍTICAS E PRÁTICAS. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 23 a 25 de julho de 2019.

CISMOGÊNESE. In: <https://stringfixer.com/pt/Schismogenesis>. Acesso dia 27.09.2021 (sem autor).

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da guerra**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

COLLIN, Dominique. **O cristianismo ainda não existe**. Entre projetos inexistentes e a prática do Evangelho. Petrópolis: Vozes, 2022.

EMPOLI, Giuliano da. **Os engenheiros do caos**. Como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. São Paulo: Vestígio, 2020.

FIORI, José Luis. Ética cultura e guerra infinita. In: FIORI, José Luis (org.). **Sobre a guerra**. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 397-404.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março. In: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 285-315.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 7º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 2º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 46º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FRIEDEN, Jeffrey A. **Capitalismo global**. História econômica e política do século XX. Rio de Janeiro, 2008.

HAN, Byung-Chul. **A expulsão do outro**. Sociedade, percepção e comunicação hoje. São Paulo: Vozes, 2022.

HENRY, Michel. **A Barbárie**. São Paulo: Realizações editora, 2012. (Coleção Abertura Cultural).

GUIMARÃES, Irineu Rezende In: CESCÓN, Everaldo; NODARI, Paulo César (orgs.). **Filosofia, ética e educação**. Por uma cultura da paz. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 249-277

JACOBY, Russell. **O fim da utopia**. Política e cultura na era da apatia. Rio de Janeiro: Record, 2001.

JÚNIOR, Wilson R. Veronez; MIRA, Bianca S. de; JÚNIOR, Edmilson A. dos S. MARTÍNEZ-ÁVILA. O capitalismo de vigilância informacional no contexto da ciência da informação. In: **Revista Ibero-Americana de Ciência da Informação**, Brasília, v. 15, n. 1, jan-abril 2022, p. 181-193. Acesso em 26.ago.2024. Disponível em: https://www.google.com/search?q=capitalismo+de+vigil%C3%A2ncia&rlz=1C5CHFAenBR1088BR1088&oq=capitalismo+de+vigil%C3%A2ncia+&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIMCAEQIxnGIAEGIoFMhAIAhAAGIMBGLEdGMkDGIAEMg0IAXAAGIMBGLEdGIAEMg0IBBAAGJIDGIAEGIoFMgYIBRBFgdwyBggGEEUYPDI GCAcQRRg80gEINTQzM2owajeoAgiwAgE&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso em 25 agosto 2024.

KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
KOERNER, Andrei. **Capitalismo e vigilância digital na sociedade democrática**. Resenha do livro. In: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/3RSTj7mCYh6YcHRnM8QZcYD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso dia 08.06.2023.

KORYBKO, Andrew. **Guerras híbridas das revoluções coloridas aos golpes**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LEIRNER, Piero C. **O Brasil no espectro de uma guerra híbrida**. Militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica. São Paulo: Alameda, 2020.

LESSA, S. Lukács, trabalho e classes sociais. In: COSTA, G; ALCÂNTARA, N. (orgs.). **Anuário Lukács**. São Paulo: Instituto, Lukács, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LYON, David. Cultura da vigilância: envolvimento, exposição e ética na modernidade digital. In: BRUNO, Fernanda; CARDOSO, Bruno; KANASHIRO, Marta; GUILHON, Luciana; MELGAÇO, Lucas (orgs.). **Tecnopolíticas da vigilância**. Perspectivas da margem. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 151-179.

MARTINS, Karina O.; JUNIOR, Fernando L. Ideologização da violência no capitalismo: contribuições da psicologia da libertação de Martín-Baró. In: **Revista Interinstitucional de Psicologia**, Belo Horizonte, v. 11, n. 2, jul./dez. 2018. Disponível em: [pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-82202018000200004](https://psic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-82202018000200004). Acesso em: 14 out. 2024.

MONTOYA, A. N. **Educación y comunicación: del capitalismo informacional al capitalismo cultural**. Universidad Pedagógica Nacional, 2013. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/dcs-upn/20151022043743/edu.pdf>. Acesso em: 26 de agosto 2024.

MORIN, Edgar. **Rumo ao abismo?** Ensaio sobre o destino da humanidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia política: uma introdução crítica**. 5ª ed. São Paulo, Cortez, 2006.

NOELLE-NEUMANN, Elizabeth. **A espiral do silêncio: opinião pública. Nosso tecido social**. Estudos Nacionais, 2017.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Violência**. Disponível em: www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/injuries-and-violence. Acesso em: 14 out. 2024.

RODRIGUES, Bernardo S. Guerra Híbrida na América do Sul: uma definição das ações políticas veladas. In: **Rev. Sul Global**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2020, p. 139-168. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/sg/article/view/31949/pdf>. Acesso em 26 Agosto 2024.

SANTAELLA, Lucia. **A Pós-Verdade é verdadeira ou falsa?** Barueri: Estação das Letras e Cores, 2019.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt e a questão da paz. In: CESCÓN, Everaldo; NODARI, Paulo César (orgs.). **Filosofia, ética e educação**. Por uma cultura da paz. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 201-217.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Juremir Machado da. **Raízes do conservadorismo brasileiro**. A abolição na imprensa e no imaginário social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Da escravidão à lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Cleonilton da S. A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. In: **Germinal**. Marxismo e educação em debate, Salvador, v. 15, n. 2, p. 689-695, ago. 2023. Disponível em: periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/51058/29965. Acesso em 14 out. 2024.

ZUBOFF, Shoshana. **Capitalismo e vigilância digital na sociedade democrática**. A luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021 (versão e-book digital).

ZUBOFF, Shoshana. Big Other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization. In: **Journal of Information Technology**, v. 30, n. 1, p. 75-89, 2015. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5581513/mod_resource/content/1/ZUBOFF%2C%20Shoshana.pdf. Acesso em 26 agosto de 2024.

Recebido em 30/08/2024

Aceito em 04/12/2024

“Charlatanismo religioso”: da cura abstrata ao delito concreto

“Religious charlatanism”: from an abstract cure to the concrete crime

Marcos Scarpioni¹

RESUMO

Neste artigo abordamos o Charlatanismo Religioso, referindo-se ao projeto de lei que tramita no Congresso Nacional. Pois, determinadas práticas religiosas de curas físicas, psíquicas que influenciariam no bem-estar social, que têm sido difundidas pela *mass media*, todavia, destas surgiriam escândalos, culminando em demandas conflituosas em tribunais de justiça. Objetivamos compreender como o charlatanismo religioso descrito no projeto de lei se diferencia do charlatanismo tipificado no código penal brasileiro (CPB) e, ainda, como o projeto pode influenciar nas práticas religiosas de determinadas religiões institucionalizadas ou não. Por procedimentos metodológicos, efetuamos levantamentos bibliográficos em internet e fontes diversas. Dessa forma, registramos a presença do Estado Democrático de Direito tentando coibir, reduzir e/ou criminalizar os atos ilícitos no interior das instituições religiosas, demonstrando a supremacia do Estado e a normatização de condutas de religiosos. Conclui-se que emergem tensões entre o poder jurídico-legislativo e o poder religioso ao normatizar condutas interferindo na liberdade de culto, visando combater as práticas religiosas abusivas e ilicitudes.

Palavras-chave: Religiões; Bens simbólicos; Charlatanismo; Legislação.

ABSTRACT

In this article, we approach to Religious Charlatanism, referring to the bill that is being processed in the National Congress. Certain religious practices of physical and psychic healing that would influence social well-being have been disseminated by the mass media, however, these would give rise to scandals culminating in conflicting lawsuits in courts of law. We aim to understand how the religious charlatanism described in the bill differs from the charlatanism typified in the Brazilian penal code (CPB) and also, how the bill can influence the religious practices of certain institutionalized or non-institutionalized religions. Through methodological procedures, we carried out bibliographic surveys on the internet and various sources. In this way, we register the presence of the Democratic State of Law attempting to curb, reduce and/or criminalize illegal acts within religious institutions, demonstrating the supremacy of the State and the standardization of religious conduct. It is concluded that tensions emerge between the legal-legislative power and the religious power when regulating conducts that interfere with freedom of worship in order to combat abusive religious practices and illegalities.

Keywords: Religions; Symbolic goods; Quackery; Legislation.

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: scarpionim@gmail.com

Introdução

Como é de (cons)ciência de grande parte da sociedade brasileira, e em uma sociedade de espetáculos (DEBORD, 2005), a *mass media* tem divulgado nos últimos dez anos (para não conduzirmos uma digressão muito extensa) inúmeros casos envolvendo “tratamentos, curas e milagres” em âmbito religioso, sendo estes realizados em espaços cômicos de matriz cristã e/ou de matriz africana, e ainda, em locais diversos daqueles espaços institucionalizados.

Segundo Valente; Dias e Marras (2019) afirmam que isto as curas podem encontrar base e justificava por que:

somos um país onde a religiosidade/espiritualidade tem papel primordial na compreensão e enfrentamento de questões relacionadas à saúde e à doença, mas que ainda encara esses fatos como “exóticos”, destinando à cura espiritual o olhar da antropologia e da religião comparada (Valente; Dias; Marras, 2019, p. 09).

Também, como tem demonstrado toniol (2024), em pesquisas recentes, a religião, a religiosidade e a espiritualidade, mesmo sendo coisas muito distintas, o fator religioso tem sido cada vez mais discutido como um fator relevante no processo de curas físicas, psíquicas, emocionais. o autor expõe fragmentos de sua pesquisa que demonstram que médicos, equipes médicas têm considerado as crenças, as práticas religiosas, a religiosidade e espiritualidade em seus tratamentos, cirurgias como fator um conduz que o paciente a um processo de recuperação do estado de saúde e bem-estar, isto ocorrendo não só em hospitais privados e públicos, mas em outras organizações, instituições que buscam auxiliar o indivíduo que necessite de tratamentos médicos convencionais e alternativos.

Notadamente, as instituições religiosas têm em muitos casos, oferecido um “tratamento espiritual” (Scarpioni, 2016b) para a cura daqueles que enfrentam problemas de saúde, independente do grau, do estágio em que se encontra a patologia do/no ser humano, haja vista, os inúmeros relatos, testemunhos em programas televisivos de instituições religiosas.

Neste estudo abordamos como tema principal “Charlatanismo Religioso”, termo que se torna objeto de propositura de projeto de lei, o qual atualmente tramita no Congresso Nacional Brasileiro, sobre a(s) prática(s) religiosas(s) visando o controle de práticas abusivas e lesivas aos leigos (fiéis/membros) e/ou público visitante de instituições religiosas em geral, tendo assim como intencionalidade o lançar luz sobre as práticas religiosas com irregularidades distinguindo-as das boas práticas religiosas, e ainda, o que este projeto de lei, se aprovado, poderá acarretar, influir sobre tais religiões, religiosidades em sentido de criminalizar determinadas práticas religiosas com e em suas subjetividades.

Em um primeiro instante, deixando de considerar a subjetividade ou concretude da fé para tal análise sociológica dos fenômenos abordados, muito destes casos de curas, milagres e intermediações entre o leigo e o sagrado por meio de “objetos consagrados” e/ou de gestos, rezas, orações, etc., considerado bens simbólicos (Bourdieu, 2007) têm uma repercussão negativa em muitas situações, quando se interpretam, revelam como uma prática abusiva para obtenção de benesses divinas. Pois aquele(a) que um dia, em tese, teria recebido um bem espiritual, e de fato, não o recebeu em sua concretude, logo compreendendo-se assim como uma vítima de lideranças religiosas e suas práticas, conseqüentemente, acaba judicializando sua causa nos tribunais de justiça.

Portanto, existiria aí um fenômeno sociorreligioso sendo observado, acompanhado, compreendido e nomeado por parlamentares como “Charlatanismo Religioso” (Câmara dos Deputados, 2023), projeto de lei que se torna objeto de interesse deste nosso ensaio em virtude dos seus potenciais desdobramentos e suas influências no campo religioso. Mas, também, vislumbramos neste projeto, como a Ciência da Religião acompanha os vários projetos, leis que estão em trâmite e que, quando aprovados, podem impactar, moldar novos comportamentos dos religiosos nas diversas questões sociais.

Para tanto, partimos de uma precarização da Saúde Pública que sofreu ainda mais com as contingências dos investimentos públicos como é o caso da PEC 241 desde 2016 (Senado, 2016), reduzindo gastos com a saúde coletiva preventiva e corretiva, além de contenções na Educação, áreas sociais que fragilizadas, permitem toda sorte de desinformação e distorção das demandas sociais, políticas, culturais, econômicas e ambientais, abrindo brechas para atuação de outros segmentos e atores sociais nesta seara de cura das doenças. Situações ainda mais agravadas com a pandemia da Covid 19.

Neste contexto, o objetivo desta pesquisa é a compreensão do que seja o Charlatanismo Religioso no Projeto de Lei n. 1.341/2023 proposto pelo Deputado Federal Capitão Augusto (parlamentar policial do PL/SP) o qual visa tipificar determinadas práticas religiosas como crime e como este poderá a vir influenciar nas práticas religiosas dentro e fora das religiões institucionalizadas. Nota-se aqui aquilo que Willaime (2012, p. 118) afirma: “se o político pôde se fazer religião, a religião pôde, também, se fazer política”. Portanto, perguntamos em que o charlatanismo religioso descrito nesse projeto de lei se diferencia do charlatanismo tipificado no código penal brasileiro (CPB), bem como este tem potencialidade de influir, interferir nas relações religiosas entre fiéis/membresia e lideranças religiosas. Afinal, quais seriam as motivações implícitas para tal propositura e como tal projeto poderá interferir nas práticas religiosas?

Por se tratar de uma pesquisa bibliográfica, de natureza pura e com objetivos exploratórios (Prodanov; Freitas, 2013), desenvolvemos as seguintes fases:

- Levantamentos bibliográficos sobre o assunto, em sítios de internet, livros, artigos científicos, dissertações, arquivos públicos, documentos oficiais, etc.;
- Seleção de materiais de análise e apoio para análise de aspectos teóricos e analíticos;
- Leituras minuciosas do projeto de lei n. 1.341/2023 e efetivação dos destaques em aspectos de influência nas práticas e (in)tolerância religiosa.
- Identificação e análise da tramitação do projeto, despachos, apensos, etc.

Todas as etapas do nosso estudo foram realizadas no período entre 05/11/2023 a 05/06/2024.

Dessa forma, buscamos: a) Identificar pressupostos para a propositura deste projeto; b) Verificar em que este projeto inova em relação aos instrumentos jurídicos já existentes; c) Analisar as práticas ilícitas que porventura geram descrenças e a intolerância religiosa dentro e fora das “empresas hierocráticas” (Weber, 2012).

Para tanto, tratamos e apresentamos na primeira seção, algumas definições gerais sobre as etimologias e significados dos termos diretamente relacionados ao charlatanismo e

às práticas religiosas que haveriam, estão se inserindo no âmbito religioso as quais estariam sob os olhares mais atentos do poder jurídico e político (Maciel Filho, 2013).

Na seção seguinte elencamos e demonstramos casos de práticas religiosas que teriam sido consideradas um “charlatanismo”, ou crimes contra a honra e/ou dignidade humana gerado nos interiores dos espaços socioreligiosos e/ou fora deles, todavia, desembocando assim em comunicações de crime, investigações, processos e por fim, a judicialização nos tribunais de justiça.

Em continuidade, na terceira seção, fazemos uma análise comparativa entre projeto de lei e previsão legal do CPB. E finalmente, na última seção, descrevemos seus possíveis impactos nas relações religiosas entre leigos e representantes e lideranças religiosas que ministram tais ritos e rituais, visando o atendimento de demandas.

1. Charlatães, Charlatanismo e Práticas Religiosas – definições e conceituações – considerações preliminares

Para discorrermos sobre a temática aqui abordada e desenvolvermos nossa análise, buscamos definir inicialmente os termos em destaque para uma melhor compreensão do que seja o charlatanismo religioso proposto em projeto de lei. Assim, em dicionários do circuito comercial encontramos a etimologia e significados de Charlatão e de sua prática continuada — o Charlatanismo.

A palavra Charlatão tem a sua “etimologia no italiano que deriva do termo *cialartano* (charlatão, intrujão, impostor) com derivações como *ciarla* (boato, tagarelice, falatório, chocalhice), *ciarlare* que significa falar, conversar, fazer discursos vazios”², portanto, pessoa que fala, conversa muito, contudo, sobre assunto específico (curas) visando persuadir as pessoas para o atendimento de seus interesses.

Algumas definições e conceituações sobre charlatão e charlatanismo respectivamente extraídas de dicionários³ são elencadas a seguir:

- 1) Substantivo masculino — **Aquele que se utiliza da boa-fé de alguém, geralmente fingindo atributos e qualidades que não possui, para obter quaisquer vantagens, ganhos, lucros, etc.; impostor.**
- 2) **Indivíduo que comercializa medicamentos, supostamente, milagrosos, enganando o público.**
- 3) **Indivíduo que se diz curandeiro por possuir remédios miraculosos.**
- 4) **Que ou quem explora a boa-fé do público, inculcando os próprios méritos e erudição para enganar.**
- 5) **Que ou quem quer mostrar qualidades que não tem.**
(Dicionário Michaelis Uol, 2023; Dicionário Info, 2023; Dicionário Priberan, 2023, grifo nosso).

Nota-se então que, embora o termo Charlatão possa ser corriqueiramente escutado em meio ao convívio social, todavia, este nem sempre acaba por ser entendido em sua

²Trechos extraídos do dicionário italiano-português on-line, disponível no sítio <https://www.infopedia.pt/dicionarios/italiano-portugues/ciarla> (2023).

³Dicionário Uol, Dicionário info, Dicionário Priberam da Língua Portuguesa entre outros.

completude e no seu real significado, inclusive, é empregado erroneamente na maioria dos casos. Portanto, "charlatão" refere-se a uma pessoa que possui certas habilidades em envolver, inculcar em seu ouvinte uma “verdade” para assim acalentar os seus desejos, vontades e necessidades (relacionadas as curas de doenças) daqueles que dele se aproximam, por meio de uma “prática discursiva, narrativa” (Matos JR., 2023) e/ou demonstração de um evento, ou fato encantado, mágico. Logo se utilizam de técnicas de persuasão e manipulação para promover engodo e, desta situação, tirar algum tipo de vantagem das pessoas, de maneira em geral, especialmente aquelas que acreditam, ainda que momentaneamente, nos “poderes extra cotidianos e mágicos” (Weber, 2012) que o charlatão diz possuir, ou no produto que ele oferta para determinados fins curativos.

Podemos observar na sequência que o termo Charlatanismo é um substantivo masculino que tem significados como charlatanice, trapaça, vigarice e logro, portanto, “crime que consiste em explorar a crença do povo, apregoando cura milagrosa e garantida” (Dicionário Michaelis - Uol, 2015).

De acordo com Matos Jr. (2023), o “termo charlatanismo teria sido utilizado no âmbito da medicina para distinguir os médicos profissionais daqueles que exerciam uma medicina sem uma formação acadêmica, e que mesmo assim garantiam a cura de qualquer enfermidade por meio de suas panaceias”. Por isso, em tempos remotos e/ou, não tão recentes, Sagan (2000) destacando em sua obra “o mundo assombrado pelos demônios” faz uma cruzada (pela e em favor) das Ciências e de combate as práticas de cura oriundas da pseudociência e de certas religiões, quicá, como uma repulsa sobre tais práticas enganosas, reflexões extremamente úteis em um período tão obscuro de descrença nas Ciências em geral atualmente vivido, e para refletirmos sobre as intencionalidades do próprio projeto de lei.

Assim no charlatanismo existe uma ausência de ética e de integridade moral, haja vista, que existe dolo em se aproveitar da ingenuidade e vulnerabilidade das pessoas para a obtenção de benefícios pessoais neste tipo de relação social, pois é a partir do ganho de confiança e de sua dita “autoridade”, que se pode assim “consensualmente” manipular, envolver, encerrar indivíduos fragilizados ou desatentos em um fascínio, seduzindo-os por encanto, prometendo-lhes alívio e curas física e psíquica respectivamente, para e tão somente, aquisicionarem vantagens ilícitas.

Essa prática reiterada e difusa em público – charlatanismo – já está prevista no Código Penal Brasileiro (CPB), em seu art. 283 como a prática de: **Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível**. Esta prática tem pena prevista para detenção de três meses a um ano e multa (BRASIL, 2023, grifo nosso). Ainda, corroborando com tal prática delituosa do charlatanismo, indo na mesma esteira, podemos também observar o curandeirismo tratado no art. 284, que descreve os atos delituosos dos agentes que vão:

I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnósticos; atos que podem gerar pena de detenção de seis meses a dois anos. Parágrafo único, a seguinte prescrição: **Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa** (Brasil, 2023, grifo nosso).

Nota-se que as descrições nos dispositivos jurídicos estão voltadas diretamente à cura física ou psíquica, às manipulações ao combate das doenças adquiridas, manifestas no corpo, sem, contudo, descrever tais práticas em âmbito religioso necessariamente.

Por isso, com base nestes termos, passamos a refletir sobre a conceituação do que se busca normatizar como charlatanismo religioso no PL n. 1.341/2023. Pois ao observarmos as instituições religiosas, nas últimas quatro décadas, período de grande expansão das ditas igrejas (neo)pentecostais mais especificamente — não desconsiderado o crescimento de outros espaços cômicos de religiões diversas, mas delineando este segmento — emerge um campo muito mais propício e fecundo para a “produção de bens de salvação, bens simbólicos, produtos ditos consagrados” (Bourdieu, 2007) direcionados as conhecidas curas espirituais.

Estes, por sua vez, influenciam nas curas psíquicas, corporais e de outras áreas da vida do fiel/membro em seu cotidiano. Afinal, lembrando o pensamento de Sagan, na atualidade continuam a existir muitos seres invisíveis no cosmo, (anjos, demônios, seres espirituais) que de alguma maneira povoa o imaginário humano e para muitos religiosos, continuamos a viver em um “mundo assombrado pelos demônios” (Sagan, 2000) que podem interferir sobre a qualidade da saúde.

Pelo viés sociológico Bourdieu, que interpreta as religiões (de uma maneira geral) como sendo espaços de produção e consumo de bens simbólicos, bens de salvação, espaços sociais institucionalizados e públicos (campo religioso) (Bourdieu, 2007), onde leigos se subordinam as orientações de lideranças sob um “poder simbólico” (Bourdieu, 2009), poder exercido pelos tipos ideais de liderança como sacerdotes, profetas, feiticeiros (Weber, 2012) e até mesmo, entre leigos em certos casos visando adquirir por meio de uma religiosidade e espiritualidade, o atendimento de suas demandas pessoais e/ou em muitas situações, demandas no coletivo. Pois, conforme Bourdieu (2007):

A lógica do funcionamento da igreja, a prática sacerdotal e, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca, são a resultante da ação conjugada de coerções internas, inerentes ao funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito mais ou menos total ao monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão de bens de salvação, e de forças externas que assumem pesos desiguais consoante a conjuntura histórica (Bourdieu, 2007, p. 65).

Portanto, observamos que nestes bens estão implícitos símbolos que, conforme afirma Jung (2016), símbolos e conceitos religiosos que foram, durante séculos, objeto de uma elaboração cuidadosa e consciente, imprimindo formas de comportamento. Dessa forma, podemos compreender que para além das imagens de santos, artes sacras em vitrais e tantos outros objetos como crucifixos, cálices, indumentárias e ritos já existentes para a realização de reuniões cômicas, adentraram nas empresas hierocráticas centenas de materiais profanos, espaços sacralizados pelos humanos (Campbell, 1991) impulsionados por uma sociedade do consumo que adentra as instituições (VilhenA, 2012).

Por sua vez, tais materiais ao passarem por ritos e/ou rituais religiosos desta ou daquela religião, são ressignificados (Matos Jr., 2023), instituídos com “aura de bens consagrados”, magnificados, encantados, ganhando dessa forma poderes simbólicos, extraordinários de sacralidade extra cotidiana (Bourdieu, 2007), e a partir de então, podem potencialmente produzir seus efeitos metafísicos naqueles que possuem suas espiritualidades e crenças em tais objetos, produtos religiosos e/ou práticas religiosas, ou seja, “a manifestação do sagrado mediado por um objeto qualquer - hierofania” (Eliade, 1992, p. 12).

Por isso, como demonstra Vilhena (2012 p.77-78), faz-se necessário compreender e explicar a sociedade na qual estamos imersos, onde o consumo, como fato social, diz respeito aos comportamentos humanos ligados à produção, aquisição, utilização e destinação de bens. Consequentemente, a autora afirma que a qualidade de vida de um povo estaria intimamente vinculada ao modo de produção, distribuição e bens de consumo materiais e imateriais, e aí estariam às práticas interpretadas, significadas e valoradas socialmente (Vilhena, 2012, p. 79), e neste caso, se inseririam tais bens religiosos de matizes diversas.

É fato: estamos inseridos na alta modernidade como afirma Jean Paul Willaime (2012), em uma sociedade secularizada, com pluralidade religiosa em que há grande oferta de bens simbólicos sob a forma de produtos religiosos, com tendência à expansão do fenômeno desde o início desse novo século, haja vista, há uma individualização e o desejo de experimentação que aparentam apoderar-se dos indivíduos socioreligiosos (Scarpioni, 2016a, p. 42).

Assim, podemos observar atentamente que nas instituições religiosas, em geral, há contínua oferta de bens materiais (objetos consagrados), para os mais diversos fins e de atendimento das demandas individuais.

Como já citado, no espaço sagrado os artigos religiosos são ou estão impregnados de simbolismo, porém, quando no espaço profano (em comércios) são produtos comercializáveis, e como tal, estão sujeitos à legislação e tributação por estabelecerem relações econômicas entre aqueles que produzem, distribuem, comercializam e aqueles que os consomem, haja vista, as inúmeras lojas especializadas em artigos religiosos para o atendimento aos segmentos: espíritas — kardecista, umbanda e candomblé — católicos e evangélicos, os quais continuam a gerar trabalho e renda (Scarpioni, 2016a, p. 50-51).

Dessa forma, tais objetos podem ser ofertados tanto nos espaços comerciais, quanto nos espaços cúlticos. Portanto, quando observamos os programas televisivos e a oferta de bens simbólicos, logo, compreendemos o pensamento de Guy Debord (2005, p.13) “o espetáculo submete a si os homens vivos, enquanto a economia já os submeteu totalmente. Ele não é nada mais do que a economia desenvolvendo-se para si própria. É o reflexo fiel da produção das coisas, e a objetivação infiel dos produtores”.

Compreendidas as definições, conceituações passamos a verificar as práticas religiosas que embasariam o projeto de lei epigrafado.

2. Práticas Religiosas de Curas, Libertações e (In)Credulidade

Vivendo em um Estado Laico e Democrático de Direito (Giumbelli, 2024), as práticas religiosas e a liberdade de consciência de crença, o exercício de culto e suas liturgias estão prescritas como sendo de direitos e de garantias fundamentais previstos na Constituição Federal de 1988, no art. 5º:

todos sendo iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a **invulnerabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade**, nos termos seguintes: [...] VI - **é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre**

exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (Brasil, 1988, grifo nosso).

Curiosamente, a *mass media* difunde as práticas religiosas, apresentação e oferta de produtos consagrados, que podem ser adquiridos pelos leigos (fiéis/interlocutores) por valores compreendidos como sendo uma doação, “oferta ao divino, um propósito com o sagrado”, e/ou até mesmo para “custear as despesas da instituição”, o que permite refletir sobre relações econômicas (Weber, 2012).

Por conseguinte, é possível compreender dedutivamente que seria através da interação fé-objeto como elementos mediadores que o leigo alcançaria as benesses advindas do transcendental, dentre essas, as curas física, mental, espiritual. Nisto está a diversidade extrema das experiências religiosas, desde o fideísmo místico até o ritualismo mágico (Boudieu, 2007).

Tal fenômeno religioso estaria imerso no fenômeno da pós-verdade⁴ no qual a opinião pública está exposta e reage mais aos apelos emocionais do que aos fatos objetivos. Portanto, a verdade dos fatos, como identificamos, está posta em segundo plano quando uma informação recorre às crenças e emoções das massas, resultando em opiniões públicas manipuláveis. Por isso, as religiões e suas práticas religiosas não ficariam incólumes a este fenômeno social.

Desta forma, observamos que tais objetos consagrados ofertados, estes quando adquiridos pelos leigos, geram-lhes impactos instantâneos de conquista, pertença, satisfação de bem-estar efêmero, daí o “mercado de bens simbólicos” (Bourdieu, 2007) expressivamente ativo. Tal mercado produz profecias, revelações, interpretações de sonhos, orações, rezas, gestuais, etc.

Conforme “acreditam certas lideranças e fiéis”, os objetos ao serem adquiridos, ao chegarem nos lares “prometem, projetam” depuração, purificação e melhorias no corpo e no local, afastando espíritos malignos, toda forma do mal, doenças, atraindo, em contrapartida, com a chegada do espírito divino que impregna tais objetos, novos pensamentos positivos, renovação espiritual, curas, etc., gerando a sensação de bem-estar, fenômenos religiosos que implicitamente geram dependências e dominação simbólica (Bourdieu, 2009).

Portanto, são estabelecidas relações dialógicas de proteção e renovação espiritual por meio de discursos e narrativas bíblicas (Matos Jr., 2023) especialmente nas instituições religiosas de matriz cristã que priorizam uma teologia da prosperidade, e nesta lógica, impera o poder do mito, do mítico (Campbell, 1991).

⁴É um conceito que descreve a situação na qual, na hora de criar e modelar a opinião pública, os fatos objetivos têm menos influência que os apelos às emoções e às crenças pessoais. Pois de acordo com Academia Brasileira de Letras (2022) temos as seguintes definições: 1. Informação ou asserção que distorce deliberadamente a verdade, ou algo real, caracterizada pelo forte apelo à emoção, e que, tomando como base crenças difundidas, em detrimento de fatos apurados, tende a ser aceita como verdadeira, influenciando a opinião pública e comportamentos sociais. 2. Contexto em que asserções, informações ou notícias verossímeis, caracterizadas pelo forte apelo à emoção, e baseadas em crenças pessoais, ganham destaque, sobretudo social e político, como se fossem fatos comprovados ou a verdade objetiva (ABL, 2022).

Nisto estaria o pensamento Junguiano explicando o “material subliminar [que] pode consistir de todo tipo de urgências, impulsos e intenções; de percepções e intuições; de pensamentos racionais ou irracionais; de conclusões, induções, deduções e premissas; e de toda uma imensa gama de emoções” (Jung, 2016, p. 60).

De maneira iterativa, muitos desses consumidores no ambiente religioso afirmam euforicamente que a partir de aquisição daquele(s) produto(s), objeto(s) cria-se um compromisso com a divindade, e que por isso, espera-se obter uma “graça”, uma “bênção”, um “acalento” para suas demandas (a cura de dores físicas, psíquicas, espirituais) legitimando assim tais “relações de dominação, afinal, ao leigo o êxtase só é acessível como fenômeno ocasional” (Weber, 2012, p. 280).

Nisto compreendemos o que também afirma Eliade (1992, p. 36) “o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência”, e que por isso, este “homem religioso se esforça por manter se o máximo de tempo possível num universo sagrado e, conseqüentemente, como se apresenta sua experiência total da vida em relação à experiência do homem privado de sentimento religioso” (Eliade, 1992, p. 37) o que conseqüentemente lhe traz um *empowerment* individual.

Contudo, se no decorrer de determinados espaços temporais, no íterim entre um voto e outro feito entre membros e lideranças, as “promessas”, as “revelações” (ditas divinas), não forem cumpridas, alcançadas, atingidas de fato, ocorre à insatisfação do leigo (fiel), uma “racionalização” (Weber, 2012) e há a quebra daquele pacto de confiança primário que passa a ser questionado de um lado e ser “explicitado” do outro, surgindo assim justificativas por aquelas lideranças que lhes ofertaram o produto consagrado (mas que agora dessacralizado, por conseguinte retornando a sua condição de profano) como sendo: “a sua falta de fé; existe um pecado escondido; tem um bloqueio em sua vida; examine-se a si mesmo e veja onde está errando”, entre tantas outras razões e justificativas, caracterizando assim uma violência simbólica⁵ (Bourdieu, 2009). Quicá, aí está o que Campbell (1991) postula como a experiência mística mecanicamente induzida. Por isso, Matos Jr. (2023) afirma que tais relações interdiscursivas surgiriam das relações dialógicas entre os três discursos: o charlatanesco, o bíblico e o religioso.

Neste contexto temos as ditas curas espirituais por meio de ritualísticas como registramos e descrevemos em estudo realizado anteriormente sob o título: Ontem usuários de drogas, hoje neopentecostais: tratamento espiritual, publicidade religiosa e profanações (Scarpioni, 2016b), no qual foi possível observar as práticas religiosas, em meio a inserção de objetos profanos como por ex.: cigarros, bebidas alcoólicas, substâncias ilícitas, etc., no interior das religiões institucionalizadas.

Ainda pudemos registrar e verificar um conjunto de fenômenos religiosos no âmbito de igrejas neopentecostais por meio de programas televisivos (um recorte, uma amostra deste segmento neopentecostal) o que nos permitiu concluir a existência “de um poder simbólico e o biopoder, poderes exercidos pelas lideranças religiosas que permeiam todas essas relações, expondo assim, a microfísica do poder teorizada por Foucault” (Scarpioni, 2016b, p. 207).

Talvez, aqui, ali, acolá, tais “curas divinas” possam dar pistas sobre o charlatanismo religioso proposto no projeto de lei, em virtude própria subjetividade que cada uma delas

⁵ “encarna [...] na "subjetividade" ou, se quisermos, nas mentes, sob a forma de estruturas mentais” (BOURDIEU, 1996, p. 97-8).

carregam consigo. Cabe ressaltar que em tempos de Covid-19, programas televisivos anunciavam experiências de cura da doença manifestada em fiéis, como foi o caso de sementes de feijões ofertadas em uma igreja neopentecostal muito conhecida e por seu apóstolo, o que gerou para este líder, a abertura de investigações sobre suposta cura e inquérito policial envolvendo ministério da saúde, secretarias de estado e de municípios para a constatação de cura ou de falsidade, além de pedidos de indenização como veiculado em diversos sites de internet (Santos, 2020).

Cabe ressaltar que para além da pós-verdade, também vivenciamos uma profusão das *fake News*⁶ que não só invadiram a instância política, mas, também se espalharam pelas diversas áreas sociais, como na saúde e educação, e até mesmo, teriam aportado nas religiões de uma maneira geral.

Por conseguinte, apresentamos em um levantamento simplório sobre tais “práticas religiosas” inicialmente com intencionalidade de pretensas curas, mas, que ao seu cabo se tornam casos de abusos, violência contra a pessoa, a dignidade humana, se constituindo crimes, desembocando nos tribunais de justiça, dando-nos uma dimensão sobre a problemática oriunda da dominação religiosa, portanto, identificamos e elencamos exemplos tanto no Brasil, quanto no exterior no quadro abaixo:

Quadro 1. Casos de Curas e Práticas Religiosas que geraram demandas nos Tribunais de Justiça.

TIPOS DE CASOS	NO	SITUAÇÃO NOS TRIBUNAIS	SITES E AUTORES PARA CONSULTA
Sabonete Consagrado para Curas Pastor preso após levar jovem para motel disse que curaria câncer com sabonete 'consagrado'	023	Condenação, prisão	https://g1.globo.com/mg/vales-mg/noticia/2023/07/12/pastor-preso-apos-levar-jovem-para-motel-disse-que-curaria-cancer-com-sabonete-consagrado . ghml (Mourão, 2023)
Passes Espirituais Religioso é condenado por abuso sexual de adolescente a acusação do caso de pai de santo que professava crença religiosa na Umbanda abusou de adolescente de 15 anos de idade na época dos fatos, nos anos de 2015 e 2016	022	Condenação, prisão	https://www2.mppa.mp.br/noticias/religioso-e-condenado-por-abuso-sexual-de-adolescente.htm (Mppa, 2022)
Bebidas Fluidificadas	021	Prisão e em trâmite	https://diariodonorde.ste.verdesmares.com.br/segura

⁶ As *fakenews* são um fenômeno na atualidade que pode ser entendido como a disseminação de notícias sabidamente falsas por qualquer meio de comunicação, com o intuito de atrair a atenção para desinformar ou obter vantagem política ou econômica. Por essa ótica, pode-se considerar que há, por parte do(s) sujeito(s) que veicula(m) tais notícias, uma certa vontade de desinformar o seu interlocutor e levá-lo, ao menos potencialmente, a um estado de dissuasão referente à sua disposição de espírito anterior acerca de qualquer assunto (Braga *apud* ABL, 2022). Podemos entender como informações duvidosas ou informações ilegítimas que não condizem com a realidade, sendo elaboradas e difundidas induzir uma comoção sobre determinado assunto, ocorrendo assim independente das suas motivações. “Cabe ressaltar que tramita no Congresso Nacional o projeto de lei n. 2.630/2020, o qual visa instituir a Lei Brasileira de Liberdade, Responsabilidade e Transparência na Internet. O texto cria medidas de combate à disseminação de conteúdo falso nas redes sociais, como *Facebook* e *Twitter*, e nos serviços de mensagens privadas, como *WhatsApp* e *Telegram*, excluindo-se serviços de uso corporativo e e-mail” (Câmara dos Deputados, 2020).

<p>Dono de falsa casa espírita no Crato é preso sob suspeita de estuprar e torturar mulheres. O homem prometia fazer curas espirituais, mas dopava as vítimas para praticar os crimes. Ele é suspeito de estuprar e torturar mulheres durante rituais de purificação para suposta cura espiritual.</p>			<p>nca/dono-de-falsa-casa-espírita-no-crato-e-preso-sob-suspeita-de-estuprar-e-torturar-mulheres-1.3169423 (Diário do Nordeste, 2021)</p>
<p>Solução Curativa Genesis II, a igreja acusada de vender falsa cura milagrosa para a Covid-19 comercializou vendia dezenas de milhares de garrafas de uma "Solução Mineral Milagrosa", ou MMS (na sigla em inglês), como um remédio contra todos os tipos de doenças, incluindo malária e câncer, e até para o autismo.</p>	020	Em trâmite	<p>https://www.bbc.com/portuguese/internacional-53926594 (Castedo, 2020)</p>
<p>Cirurgias Espirituais Filho de mulher que morreu após cirurgia espiritual em Goiás pede apuração do caso após médium ser investigado por homicídio</p>	019	Investigação e em trâmite	<p>https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2019/01/07/filho-de-mulher-que-morreu-apos-cirurgia-espiritual-em-goias-pede-apuracao-do-caso-apos-medium-ser-investigado-por-homicidio.ghtml (Jacometto; Martins, 2019)</p>
<p>Cirurgias Espirituais Famoso pela realização de “cirurgias espirituais”, o líder religioso já atendeu políticos e celebridades do mundo inteiro. Abuso sexual sob justificativa que tudo era um ritual para curas físicas, psíquicas e espirituais.</p>	018	Condenação, prisão do religioso segue detido um ano depois da veiculação das primeiras denúncias.	<p>https://www.brasildefato.com.br/especiais/abusos-da-fe-or-um-ano-do-caso-joao-de-deus (Sudré, 2018)</p>

<p>Perfume Curativo Condenação para falsos videntes que prometiam e cobravam por curas não alcançadas. O falso vidente e sua companheira deram frascos com substâncias semelhantes a perfume como a medicação para a cura, pelo valor de R\$ 800. O idoso e sua esposa pagaram [...]</p>	017	Condenação e prisão dos videntes	<p>https://www.tjsc.jus.br/web/imprensa/-/condenacao-para-falsos-videntes-que-prometiam-e-cobravam-por-curas-nao-alcancadas (PJSC, 2017)</p>
<p>Energia Ritualística Curativa Exclusivo: polícia investiga líder espiritual acusado de abusos sexuais em rituais com ayahuasca e drogas. Curas energéticas e espirituais</p>	016	Investigação e em trâmite	<p>https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46627197 (GagnanI, 2016)</p>
<p>Cura pela Fé Universal deve pagar R\$ 300 mil por induzir fiel a largar tratamento de Aids a influência da igreja na opção do então fiel de abandonar o tratamento médico em nome da cura pela fé.</p>	015	Condenação e propositura de recurso Em trâmite	<p>https://www.conjur.com.br/2015-set-03/universal-300-mil-fiel-largou-tratamento-aids/ (Conjur, 2015)</p>
<p>Confissões para Cura Marie Collins, uma mulher irlandesa de 66 anos que sofreu abusos de um sacerdote</p>	014	Registrado o fato, mas	<p>https://brasil.elpais.com/brasil/2014/05/03/s</p>

quando tinha 13 anos e estava doente propõe ao Vaticano que “dê ênfase às trágicas consequências do abuso sexual e das devastadoras repercussões de não escutar ou não informar quando se suspeita de um abuso, bem como da falta de ajuda às vítimas de abusos sexuais e suas famílias		prescrito pelo espaço temporal	ociedad/1399131151_066552.html (Ordaz, 2014)
---	--	--------------------------------	---

Fonte: Extraídos dos diversos sítios descritos.
Elaborado pelo autor, 2023.

Neste quadro, selecionamos e elencamos um conjunto de situações em que fiéis/membros na confiança, na subjetividade da fé permitem que um e outro se aproximem, efetuem práticas com contatos físicos, ou indiquem um bem simbólico que em tese seriam com a finalidade de cura, mas que ao término se constitui em atos criminosos. Também, o que nos causa muita estranheza é que membros e lideranças chegam em situações extremas de persuasão, dominação, legitimação de determinadas práticas religiosas indiscriminadamente.

Demonstrado assim os exemplos de curas que não se concretizaram, curas contraditórias e até mesmos de abusos, quicá já temos aí o moto para tal propositura de regulação e controle de práticas religiosas e, até mesmo, a criminalização de muitas destas.

A seguir passamos a analisar o projeto de lei em tramitação no Congresso Nacional, comparando com os dispositivos já existentes no CPB.

3. Projeto de Lei n. 1.341/2023 – Principais Aspectos, Comparativo com dispositivos jurídicos do CPB e trâmites no congresso nacional

O projeto de lei⁷ n. 1.341/2023 proposto pelo parlamentar Capitão Augusto, chauvinista⁸, traz em seus dispositivos jurídicos inicialmente as seguintes definição e conceituação para “Charlatanismo Religioso” (Câmara dos Deputados, 2023) como é possível de se observar:

art. 1º Esta Lei tem por objetivo criminalizar e punir o charlatanismo religioso, especialmente aqueles que se aproveitam da fé e da vulnerabilidade das pessoas, praticando falsos milagres e explorando financeiramente os fiéis.

art. 2º É considerado crime de charlatanismo religioso a prática de: I - afirmar, sem comprovação, possuir dons sobrenaturais, divinos ou espirituais com o objetivo de obter vantagem financeira ou de qualquer outra natureza; II - promover, divulgar ou realizar falsos milagres, curas ou outras manifestações supostamente sobrenaturais com o intuito de obter

⁷De autoria e proposto pelo deputado federal por São Paulo - Capitão Augusto (José Augusto Rosa), policial militar eleito em 2015-2019 pelo PR, em 2019-2023 pelo PR e em 2023-2027 pelo PL. É o vice-líder do PL na Câmara, se apresentando como um parlamentar atuante possuindo e participando de um conjunto de proposituras de projetos de lei e emendas parlamentares enviadas para São Paulo. Todavia, ao analisarmos suas proposituras, o parlamentar se cerca de um conservadorismo, além de, atualmente compor a base política ultradireita que apoia o Bolsonarismo.

⁸alguém que revela euforia, satisfação absoluta ou irrealista pelos êxitos militares - ufanista exagerado, ou alguém que aprecia demasiadamente sua própria cidade ou território, sendo, portanto, indivíduo que revela concepções extremistas, irredutíveis ou, geralmente, tendenciosas que demonstram certa veneração a um comportamento, um objetivo, uma causa etc. (Dicionário, 2024).

vantagens financeiras ou de qualquer outra natureza; III - **explorar a fé, a crença ou a vulnerabilidade das pessoas para a obtenção de doações, dízimos, ofertas ou quaisquer outras contribuições financeiras de forma ilícita, enganosa ou abusiva.** § 1º **Incidem nas mesmas penas aqueles que contratam ou participam de encenações** ou de qualquer outra forma **contribuam para a prática das condutas** acima descritas (Câmara dos Deputados, 2023, grifo nosso).

De maneira empírico analítica, passamos à comparação do referido artigo do PL com o artigo n. 283 do CPB. Nota-se que o Charlatanismo descrito no CPB era inculcar ou anunciar a cura por meio secreto e infalível, todavia, no projeto de lei, o termo charlatanismo religioso busca se respaldar em uma sequência distinta de definições elencadas para essa nova tipificação penal como sendo:

- a) é a afirmação de dons sobrenaturais, divinos ou espirituais sem comprovação;
- b) promoção, divulgação e a realização de falsos milagres, curas e outras manifestações sobrenaturais;
- c) exploração da fé, crença e a vulnerabilidade das pessoas para obtenção de dízimos, ofertas ou quaisquer outras contribuições financeiras de forma ilícita.

No que diz respeito à comprovação de dons sobrenaturais, espirituais, recorreremos à sociologia compreensiva de Weber, onde encontramos os três tipos de dominações existentes nas sociedades carismáticas. Weber (2012, p. 140) demonstra que as lideranças religiosas, sejam elas sacerdotes, profetas e magos (não existindo o tipo ideal puro), possuem a dominação carismática, poder extra cotidiano sobre os leigos de uma forma geral. Nota-se aí que toda a relação estabelecida entre leigos e lideranças, está pautada na relação de reciprocidade, confiança, não em apresentar ou requerer titulações para ofertar/adquirir bens simbólicos. Para muitas instituições religiosas é possível que as lideranças tenham posse de títulos, qualificações, como ex.: padres(sacerdotes), Pastores, Apóstolos (profetas) (Scarpioni, 2015) permitindo a comprovação de profissionalização de tais lideranças por meio de formações teológicas institucionalizadas. Entretanto, mesmo nesse caso de comprovação emerge o primeiro entrave, quais seriam as provas, a titulação obtida em instituições de ensino superior em cursos de teologia para aqueles que se forjaram somente no interior das instituições religiosas adquirindo assim o carisma (ex.: pastores) e quantos aos espiritualistas com suas tradições e ditas vocações (espíritas, candomblecistas, umbandistas) como provar o carisma de uma maneira unívoca, englobando lideranças que tenham recebido um carisma pela oralidade, por uma tradição, como no caso de determinadas lideranças oriundas de religiões e religiosidades de matriz africana? E mais, como comprovar os milagres reconhecidos pelos fiéis e por santidade, beatificação (santos católicos) que ainda não tenham sido canonizados? E as práticas realizadas dentro e fora dos espaços cúltricos (profetas) ou realizados por magos, que são atos mágicos (em qualquer espaço social)?

Observamos atentamente, que embora, o PL descreva-se o enquadramento de práticas religiosas em uma tipificação jurídica — charlatanismo religioso — todavia, não se tem descrito no projeto de lei a tipificação da figura do que seja o charlatão objetivamente como está descrito no art. 283 CPB, induzindo a erros de interpretação deste dispositivo jurídico.

Entretanto, indutivamente, compreendemos que tais lideranças religiosas podem sim ser enquadradas como “charlatões religiosos” em casos de determinadas “curas e ilícitos”,

afinal, usam de seu carisma⁹, de sua influência, de seu poder de persuasão em inúmeros casos para a obtenção de recursos financeiros para si como vimos anteriormente em exemplos apresentados no quadro 1, ainda, que justificando que tais doações seriam para sanar compromisso financeiros em sua instituição.

Em um estudo realizado em 2016, foi possível constatar e demonstrar a construção de determinadas lideranças religiosas, como os apóstolos e apóstolas, suas características e estruturação do espaço sociorreligioso (Scarpioni, 2015) nos quais atuam. No caso dos milagres e curas que não se concretizam, certamente será possível documentar tais eventos e fatos que comprovem o embuste. Pois, como insiste Matos Jr. (2023, p. 6) esse valor de panaceia atribuído à água e ao óleo [por exemplo] aproxima as práticas charlatanescas daqueles que exploravam, e ainda, exploram a boa-fé das pessoas com a medicina comercial, como já descrevemos.

Dessa forma, justifica-se, assim, o uso do termo charlatão/charlatanismo no meio religioso e em relação à exploração da fé para a obtenção de dízimos, ofertas e doações em geral para as instituições religiosas. Quiçá, essa seja essa persuasão mais contraditória para se caracterizar e criminalizar a prática de charlatanismo, em virtude da complexidade em enquadramento de tal relação de dominação religiosa, subordinação e poder simbólico exercido sobre o fiel/membro (BOURDIEU, 2009) que se submete inicialmente a toda essas práticas. Também se enquadrariam no charlatanismo religioso aqueles que contratam ou participam de encenações, ou ainda, contribuam de qualquer outra forma para tal prática do charlatanismo religioso, porque concorrem no mesmo grau de reprovabilidade, passível de receber penas e multas.

Ora, é possível observar que em muitos casos há uma teatralidade imiscuída nas práticas religiosas difusas como a manifestação do bem sobre o mal. Tais constatações também são observadas e registradas em nosso trabalho - ontem usuários de drogas, hoje neopentecostais: Tratamento Espiritual, Publicidade Religiosa e Profanações (Scarpioni, 2016b).

Entretanto, de acordo com Valente; Dias e Marras (2019, p. 2) seria preciso considerar que existe uma marginalização continuada que produz efeitos de crescente desconhecimento a respeito do que se passa com esses fenômenos heterogêneos agrupados na etiqueta de “não científicos” sobre as curas espirituais, que em muitos casos não são constatadas.

Outro aspecto a ser considerado neste projeto de lei, se for aprovado, seria a destinação das multas previstas no PL. Estas teriam e/ou serão destinadas à Educação de maneira ampla e vaga, sem ser direcionada especificamente para fins de(o) ensino religioso, o qual está sim, previsto na Base Nacional Comum Curricular, mas que também causa incertezas quanto sua implementação (Giumbelli, 2024).

Portanto, acreditamos que as questões sociorreligiosas em relação aos esclarecimentos de práticas e das curas físicas, psíquicas e espirituais, precisariam ser trabalhadas no ensino religioso quando este de direito e de fato for implementado na rede pública de educação, e a partir da compreensão das culturas, das religiões diversas como, por exemplo: as benzedeadas ao norte e nordeste do país, tambor de minas ao sul, entre outras

⁹ Weber (2012 p. 158) descreve o carisma como graça, qualidade pessoal, extracotidiana e magicamente condicionada.

formas de espiritualidades, promover, enfatizar as boas práticas religiosas fomentando assim um ensino religioso libertador, como diria Paulo Freire em nossos dias e por todo país.

Quanto aos trâmites do PL n. 1.341/2023, nota-se que o mesmo segue os ritos normais sendo registrado na mesa diretora da Câmara dos Deputados, apresentado as Comissões Permanentes, e na sequência enviado para Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania, para que fosse elaborado um parecer com o voto do relator (relatoria), que por sua vez seguiu para o plenário para votação (favorável ou não) (Câmara DOS Deputados, 2023). Todavia, com a análise do PL compreendemos que existam inúmeras incertezas, incongruências, discrepâncias em relação ao que já existe como instrumentalização jurídica.

Inclusive, recentemente, acompanhando e observando atentamente o relatório oriundo da Comissão de Constituição Justiça e Cidadania, no qual PL foi julgado pelos seguintes critérios analíticos, dentre eles: aspectos de constitucionalidade, juridicidade, técnica legislativa e mérito, chegando as seguintes conclusões de voto do relator, temos:

- 1- Sob o prisma da constitucionalidade formal, o Projeto não contém vícios;
- 2- No tocante à constitucionalidade material, não se vislumbram também quaisquer discrepâncias entre ele e a Constituição Federal;
- 3- Em relação à juridicidade, no entanto, a modificação pretendida não inova o ordenamento jurídico, conforme será adiante explicitado, trazendo implicações, por isso, ao mérito do projeto;
- 4- A técnica legislativa empregada não utiliza a redação usual dos tipos penais, [...]. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2024).

Nota-se que o voto do relator, fundamentado nos critérios descritos acima, opta por: “Não há como prosperar a proposta legislativa apresentada, já que a mesma estaria eivada do vício de injuridicidade. Ante o exposto, voto pela constitucionalidade, injuridicidade, inadequada técnica legislativa e, no mérito, pela rejeição do Projeto de Lei n. 1.341, de 2023” (Câmara dos Deputados, 2024).

Também, na votação do PL, há que se considerar a opinião popular recepcionada por meio de enquete, pois os deputados se valham dos registros feitos por um grupo significativo (ou não) que expõe suas opiniões tanto na Câmara quanto no Senado. Os resultados dos registros até o fechamento deste trabalho são:

Gráfico 1. Resultados parciais da enquete para PL n.1.341/2023



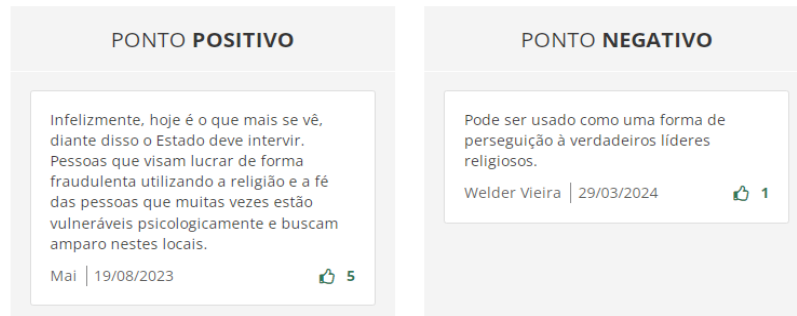
Fonte: Extraído de Câmara dos Deputados (2024).

E ainda, na própria enquete, coletamos comentários positivos e negativos para embasamento em discussões e votações nas duas casas legislativas, como, por exemplo:

Quadro 2. Comentários registrados em enquete do PL n. 1.341/2023

O QUE FOI DITO

PONTOS MAIS POPULARES



Fonte: Extraído de Câmara dos Deputados (2024).

Contudo, mesmo com decisões, relatórios parcialmente desfavoráveis, nota-se que o PL continua em trâmite e embasado por muitas opiniões advindas da sociedade, e cabe ressaltar que este número ínfimo de opiniões relativiza toda a votação até o fechamento deste ensaio, entretanto, podemos lembrar e compartilharmos o que afirmara Sagan (2000), a Ciência é uma vela acesa no escuro em meio a um mundo assombrado pelos demônios, um pensamento que contribui para refletirmos sobre o que prevê determinadas tomadas de decisões por parlamentares no congresso em vigor.

4. Impactos do Projeto de Lei sobre as Práticas Religiosas e na Sociedade Contemporânea

O charlatanismo religioso descrito no projeto de lei (câmara dos deputados, 2023) sê e quando aprovado, certamente trará impactos diversos (positivos e negativos) para as comunidades religiosas, assim como o dispositivo jurídico 283 e 284 descritos no cpb trouxeram e, continuam a gerar controle de tais práticas delituosas visando o bem-estar social e coletivo da população em geral.

Pois a que se considerar que as pessoas enlevadas nas armadilhas deste tipo de prática religiosa em ato contínuo para fins de curas, podem sim sofrer graves consequências com perdas de saúde e bem-estar, com perdas financeiras, inclusive, de maneira tétrica chegando a perder a vida em alguns casos como demonstrado em um dos casos apresentados no quadro 1. Portanto, coibir tais práticas abusivas, lesivas se faz algo necessário para promover o bem-estar da sociedade em geral.

Além disso, a prática criminosa efetivada sob argumentos religiosos mina a confiança, a crença, a espiritualidade dos leigos (fiéis) em relação às práticas religiosas legítimas nas instituições, e até mesmo, em lideranças especializadas e suas teologias (Scarpioni, 2015), dificultando a identificação de informações confiáveis gerando assim inúmeras distorções e

incertezas sobre a realidade, impactando dessa forma nas diversas tradições e culturas religiosas locais.

Portanto, a projeto de lei sob estes aspectos de controle das práticas, teria por objetivos coibir, combater as práticas delituosas, e exigir na forma da lei, a transparência das relações de dominação carismática¹⁰ (Weber, 2012) legitimada por leigos e lideranças religiosas no âmbito dos espaços religiosos, o que também gera por sua vez, incertezas, subjetividades, implicando na alteridade entre as religiões.

Neste contexto, é possível notarmos que a tolerância religiosa estando diretamente relacionada ao direito de crença e de práticas religiosas que o Estado Laico em regime democrático tem que garantir, necessita de maior atenção, uma vez que por um lado o projeto fragiliza as relações entre os diversos atores sociorreligioso, por outro lado, pode incidir sobre as práticas religiosas de certas vertentes religiosas, sob a orientação de coibir exageros, ilicitudes, etc.

É bem verdade que atualmente, teríamos um *mainstream* de segmentos evangélicos que se aproximaram dos representantes políticos partidários de direita e de ultra direita, conservadores (Giumbelli, 2024) promovendo e impondo um proselitismo religioso como afirma Nogueira (2020), sendo que este “proselitismo religioso e eleitoral se misturou de modo que não se sabe mais o que é religião e o que é política”. Eis aí outro moto para o projeto de lei.

Para Nogueira teria ido “ao lixo, do mesmo modo, a suposta laicidade prevista em nossa Carta Magna”, essa permissibilidade religiosa. E de maneira categórica e contundente, o mesmo afirma que haveria uma “promiscuidade entre fé (cristã evangélica), política, estado e proselitismo [...] [que estaria] a serviço de quem e de quê? Quem tem efetivamente se beneficiado desse proselitismo eleitoral?” (Nogueira, 2020, p.18). Dessa forma, é preciso considerar estes fenômenos que também influenciam na dinâmica de propostas de legislação voltadas às religiões de uma maneira em geral.

Para responder aos questionamentos anteriores, neste sentido, é possível observar ações, decisões parlamentares que têm contribuído para tal situação de interferência de religiosos em decisões processuais (Giumbelli, 2024). Mas também, é necessário observar outras condicionantes, como, por exemplo: estudos realizados no Centro de Estudos da Metrópole de São Paulo (CEM), demonstram que entre as décadas de 1970 e 1990, o número de templos evangélicos cresceu mais de 16 vezes, passando de 1.049 para 17.033, essa expansão que influencia o campo religioso pentecostal e neopentecostal, sendo que muitas delas são as que mais veiculam as curas em seus programas televisivos e/ou em rede midiática. E já no limiar da virada do século XX até meados da segunda década deste novo século, conforme Araújo (2023) apresenta-nos os registros de¹¹ que as Igrejas Evangélicas experimentaram o maior ciclo de crescimento desde o início da série observada (1920-2019). Ainda, segundo o autor, no ano de 2019 já existia um total de 109.560 Igrejas Evangélicas das mais diversas denominações espalhadas pelas 27 Unidades Federativas do Brasil, sendo que a “região sudeste, permanece sendo o bastião do evangelicalismo no Brasil, e em contraste com a região nordeste” (Araújo, 2023).

¹⁰ Segundo Weber (2012, p. 141) seria obediência ao líder carismático qualificado como tal, em virtude da confiança pessoal em revelação, heroísmo ou exemplaridade dentro do âmbito da crença nesse seu carisma

¹¹ Realizados no período entre 2000-2016.

Outro dado que merece destaque, é o tamanho do avanço das instituições religiosas, que “em 2019, último ano da série analisada, foram abertas 6.356 Igrejas Evangélicas no Brasil, uma média de 17 novos templos por dia” (Araújo, 2023). Tais fatos corroboram para pensar na difusão massiva das práticas religiosas de curas, de libertações de maus espíritos, e consequentemente, no volume de produção e consumo de bens simbólicos nestas instituições, além de refletirmos sobre as distorções geradas em meio a tudo isto.

Mas, quando nos atentamos para o PL n. 1.341/2023, este traz consigo o ceticismo implícito sobre as práticas de curas, milagres, afinal, se uma pessoa recebe uma prática religiosa em seu corpo, ou adquire um objeto que promete uma mediação entre o sagrado e o fiel para sua cura, pelo projeto não basta mais a relação de confiança, de testemunhos, exige-se a comprovação da cura. Pois o projeto busca pela comprovação de curas, de efetividade de produtos e objetos com propriedades medicinais, terapêuticas, mas, como provar de fato se a cura ocorrerá, uma vez que em muitos casos a pessoa continua a fazer tratamentos médicos e usos de medicamentos convencionais, conjuntamente ao tratamento dito espiritual, afinal, seria um tratamento alternativo que não se sobreporia a medicina convencional, embora, nestes processos religiosos-terapêuticos existam dissensos. Nisto, abrem-se brechas para ampliar os casos de desconfiança de certas práticas religiosas e consequentemente, a ampliação dos casos de engodo e, consecutivamente, o aumento da judicialização das demandas.

É bem verdade que existem experiências positivas nessas práticas religiosas como uma forma de tratamento concomitantemente aos tratamentos convencionais das patologias como expõe Toniol (2024) como descrevemos anteriormente, entretanto, para Valente; Dias e Marras (2019) afirmam que as terapêuticas e curas espirituais apresentam dificuldades de conceituação, ainda mesmo para a biomedicina moderna, haja vista, que até mesmo o conceito de cura possui em si, ambiguidades e contradições, conceito sob critérios oficiais — vastos, controversos, emaranhados — ora sendo compreendidos como melhora do estado geral do paciente, ora como ausência de sinais clínicos por determinado tempo.

Considerações finais

Ao término dos levantamentos iniciais, da análise de documentos oficiais sobre o projeto, os casos de curas que apresenta(ram) problemas em suas comprovações e/ou ilicitudes, pudemos considerar e concluir que: o Estado Democrático Brasileiro sendo laico, necessita assim garantir na prática os direitos e garantias fundamentais do artigo 5º da CF/1988, sem o qual não existe neutralidade nas políticas públicas, nem mesmo o desafio da laicidade a ser implementada de maneira efetiva no país.

Sendo o respeito, a alteridade fatores primordiais entre as religiões para coibir as falsas práticas de cura, neste contexto, possibilitou-se constatar que muitas das práticas religiosas para curas têm produzido conflitos internos nos espaços religiosos, desrespeitando as normas internas, além do, tratamento para com os membros, que por sua vez, acabam amparando suas causas nos tribunais de justiça, fatos que podem gerar desconfiança, descredibilidade e perda de crenças, espiritualidades e tradições religiosas de matrizes diversas, fatores que implicam de certa forma nos comportamentos de fiéis e que podem contribuir para o aumento de “desigrejados”, “sem religião”, trânsito religioso, etc.

O projeto de lei, embora, vise coibir tais práticas de curas de maneira indiscriminada, o charlatanismo, o curandeirismo que não apresentem resultados positivos, pode sim influir no espaço cútico, em seus ritos, ritualísticas, inviolando, ferindo assim, o que é garantido constitucionalmente por lei (liberdade de culto) sob a égide de que as práticas não se legitimariam só pelo sagrado, mas, obrigatoriamente pelas comprovações e materialidades, descaracterizando assim a subjetividade de crenças, espiritualidades que não estariam num padrão uníssono daqueles que se articulam nas religiões e política. Nisto estaria ainda mais patente a tensão entre religião e política.

Nota-se que no próprio projeto de lei estão presentes lacunas que ainda precisam de amplas discussões como quais seriam os mecanismos de comprovação dos poderes extra cotidianos, divinos, a definição e especificidade personificadas do charlatão religioso, entre outros aspectos que precisam ser debatidos, alinhados, haja vista, o projeto até o término deste ensaio, continua em trâmite na comissão de constituição, justiça e cidadania para votação desde quanto seu retorno para nova apreciação.

Cabe também ressaltar que instituições religiosas podem se tornar cada vez mais alvo de comissões parlamentares de inquérito para apurações de irregularidades, pela subjetividade de curas físicas que determinadas práticas religiosas prometem realizar, embora o PL tenha sido rejeitado em partes.

Por fim, observamos que se faz necessário maiores debates em se tratando da necessidade de atualização de uma legislação brasileira para se lidar com as igrejas de uma forma geral, mas principalmente aquelas do campo cristão pentecostal, haja vista, as inúmeras práticas religiosas que se misturam, imbricam entre uma e outra denominação, além do que, existem outros projetos, agendas parlamentares que também influenciam nas dinâmicas da igreja (por ex.: como a questão do aborto). Além disso, embora o PL não aborde uma regulamentação para a tributação das instituições religiosas, que tem em muitos exemplos como uma empresa privada, diante dos fatos e projetos propostos, é possível que intenções neste sentido de tributação possam ocorrer algum dia.

Referências

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS [ABL]. **pós-verdade**. Disponível em: <https://www.academia.org.br/nossa-lingua/nova-palavra/pos-verdade>. Acesso em: 13 jan.2024.

ARAÚJO, Victor. **Surgimento, trajetória e expansão das Igrejas Evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019)**. Disponível em: https://centrodametropole.fflch.usp.br/sites/centrodametropole.fflch.usp.br/files/cem_na_midia_anexos/NT20.pdf. Acesso em: 22 nov. 2023.

BOURDIEU. P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. [intr. org. e seleção Sérgio Miceli]. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. Coleção estudos 20. p. 27-230.

BOURDIEU. P. **O Poder Simbólico**, 12 ed. [trad. Fernando Tomaz]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOURDIEU, P. **Razões Práticas**. Sobre a teoria da ação. [trad. Mariza Correa]. Campinas-SP: Papirus, 1996.

BRASIL. **Código Penal Brasileiro**. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/608973/Codigo_penal_6ed.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 22 dez. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=768268. Acesso em: 10 nov. 2023.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de Lei n. 2.630/2020**. Institui a Lei Brasileira de Liberdade, Responsabilidade e Transparência na Internet. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2256735>. Acesso em: 05 ago. 2024.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de Lei n. 1.341/2023**. Dispõe sobre a criminalização do charlatanismo religioso e estabelece penalidades para a prática de falsos milagres e exploração financeira relacionada à fé. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/propmostrarintegra?codteor=2247528>. Acesso em: 18 dez. 2023.

CAMPBELL, J. **O poder do Mito**. [entrevista com Bill Moyers, org. Betty Sue Flowers]. São Paulo: Palas Atenas, 1991.

CASTEDO, A. **Genesis II, a igreja acusada de vender falsa cura milagrosa para a covid-19**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-53926594>. Acesso em: 23 nov. 2023.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. São Paulo: Contraponto, 2005.

DIÁRIO DO NORDESTE. **Dono de falsa casa espírita no Crato é preso sob suspeita de estuprar e torturar mulheres**. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/seguranca/dono-de-falsa-casa-espirita-no-crato-e-preso-sob-suspeita-de-estuprar-e-torturar-mulheres-1.3169423>. Acesso em: 23 nov. 2023.

DICIONÁRIO MICHAELIS – UOL (2023). **Charlatanismo**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/charlatanismo/>. Acesso em: 05 dez. 2023.

DICIONÁRIO PRIBERAM (2023). **Charlatão**. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/charlat%C3%A3o>. Acesso em: 04 dez. 2023.

DICIO. **Chauvinista**. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/chauvinista/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GIUMBELLI, E. A laicidade segundo o Supremo Tribunal Federal brasileiro: observações sobre o julgamento acerca do ensino religioso confessional. In: GIUMBELLI, E.;

CAMURÇA, M. (Orgs.). In: **Transformações da laicidade: estado, religião e sociedade em relação**. Brasília: ABA Publicações, 2024. p. 243-272.

GRAGNANI, J. **Exclusivo: polícia investiga líder espiritual acusado de abusos sexuais em rituais com ayahuasca e drogas**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46627197>. Acesso em: 24 nov. 2023.

INFOPEdia DICIONÁRIO PORTO EDITORA (2023). **Ciarla, Ciarlare, Cialartano**. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/italiano-portugues/>. Acesso em: 02 dez. 2023.

JACOMETTO, H.; MARTINS, V. **Filho de mulher que morreu após cirurgia espiritual em Goiás pede apuração do caso após médium ser investigado por homicídio**. Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2019/01/07/filho-de-mulher-que-morreu-apos-cirurgia-espiritual-em-goias-pede-apuracao-do-caso-apos-medium-ser-investigado-por-homicidio.ghtml>. Acesso em: 24 nov. 2023.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. [concepção e organização Carl G. Jung. [tradução de Maria Lúcia Pinho]. 3ed. especial. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016.

MACIEL FILHO, E. B. (2013). **A má fé de pastores religiosos é crime**. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/a-ma-fe-de-pastores-religiosos-e-crime/> Acesso em: 13 dez. 2023.

MATOS JR., Flávio de Alencar, Relações dialógicas em discursos típicos do charlatanismo de igrejas neopentecostais em elementos de cura: água e óleo. **Diálogo das Letras**. Pau dos Ferros, v. 12, p. 1-16, 2023.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO PARÁ [MPPA]. **Religioso é condenado por abuso sexual de adolescente**. Disponível em: <https://www2.mppa.mp.br/noticias/religioso-e-condenado-por-abuso-sexual-de-adolescente.htm>. Acesso em: 23 nov. 2023.

MOURÃO, A. **Pastor preso após levar jovem para motel disse que curaria câncer com sabonete 'consagrado'**. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/vales-mg/noticia/2023/07/12/pastor-preso-apos-levar-jovem-para-motel-disse-que-curaria-cancer-com-sabonete-consagrado.ghtml>. Acesso em: 25 nov.2023.

NOGUEIRA, S. **Intolerância Religiosa: Feminismos plurais**. [Coord. Djamilá Ribeiro]. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen Livros, 2020.

ORDAZ, P. **O Vaticano admite que ignorar os abusos causou “repercussões devastadoras”**. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/05/03/sociedad/1399131151_066552.html. Acesso em: 25 nov. 2023.

PODER JUDICIÁRIO DE SANTA CATARINA [PJSC]. **Condenação para falsos videntes que prometiam e cobravam por curas não alcançadas**. Disponível em: <https://www.tjsc.jus.br/web/imprensa/-/condenacao-para-falsos-videntes-que-prometiam-e-cobravam-por-curas-nao-alcancadas>. Acesso em: 24 nov. 2023.

PRODANOV, C. C; FREITAS, **Metodologia do trabalho científico** [recurso eletrônico]. métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. 2 ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

SAGAN, C. **O mundo assombrado pelos demônios: A ciência vista como uma vela no escuro.** [trad. Dores Udina]. São Paulo: Planeta, 2000.

SANTOS, R. **Pastor diz que feijões curam Covid e governo é obrigado a fazer alerta.** Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-out-28/governo-obrigado-divulgar-alerta-feijoes-curariam-covid/>. Acesso em: 17 dez. 2023.

SCARPIONI, M. Apóstolo e apóstola: Inovação, Vivências de um Profetismo ou Sacerdócio-Profissionalizante Pentecostal? **Saberes em Ação.** Ano 03. n.05, p. 143-166, jan./jun. 2015.

SCARPIONI, M. Artigos religiosos nos pentecostalismos: Estudo das relações dos bens simbólicos na geração de economia local em Rio Grande da Serra, periferia urbana no Grande ABC. **Luminária,** União da Vitória, v.18, n. 1, p. 41-58, jan./jun. 2016a.

SCARPIONI, M. Ontem usuários de drogas, hoje neopentecostais: Tratamento Espiritual, Publicidade Religiosa e Profanações. **Profanações.** ano 3, n. 1, p. 178-211, jan./jul. 2016b.

SENADO FEDERAL. **PEC que pode reduzir verbas da saúde e educação é inconstitucional, dizem debatedores.** Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/08/15/pec-que-pode-reduzir-verbas-da-saude-e-educacao-e-inconstitucional-dizem-debatedores>. Acesso em: 14 dez. 2024.

SUDRÉ, L. **Abusos da fé: Um ano do caso João de Deus.** Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/especiais/abusos-da-fe-or-um-ano-do-caso-joao-de-deus>. Acesso em: 24 nov. 2023.

TONIOL, R. **La universalización de la espiritualidad, política, medicina y ciencia.** Disponível em: https://www.jornadasacsral2024.org/pt/files/ugd/2a3f94473_fe838eb2b4d169_6c2e1d2d6d4289f.pdf. Acesso em 28 ago. 2024.

VALENTE, T. C. O.; DIAS, J. D.; MARRAS, S. A. Curas e terapêuticas espirituais no Brasil: revisão crítica e algumas reflexões. **Interface.** Botucatu. n. 23, p.1-16, 2019.

VILHENA, M. A. Ética do Consumo: A mesa, a pluma e o vento. In: VILHENA, M. A.; PASSOS, D. (Orgs.). **Religião e Consumo - Relações e Discernimentos.** São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Religião e Universidade). p.77-96.

WEBER, Max. Os tipos de dominação. In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade.** Brasília: UnB, 2012. v.1. p.139-142; 279-300.

WILLAIME, Jean Paul. **Sociologia da Religião.** [trad. Lineimar Pereira Martins]. São Paulo: Unesp, 2012.

Recebido em 11/08/2024

Aceito em 15/01/2025

Catolicismo e golpe de 1964 no sertão mineiro: trajetória da arquidiocese de Montes Claros

Catholicism and the 1964 Coup in the Hinterlands of Minas Gerais: The Trajectory of the Archdiocese of Montes Claros

Wellington Teodoro da Silva¹

Eu quase que nada não sei. Mas desconfo de muita coisa
João Guimarães Rosa
Grande Sertão: Veredas

RESUMO

Esse artigo trata da trajetória da arquidiocese de Montes Claros, principal cidade do Sertão Mineiro, até os eventos políticos que culminaram no golpe de Estado de 1964. O texto ocupa-se da mentalidade da hierarquia católica local a partir da década de 1950 e circunstancia-se na análise do clero e sua compreensão sobre as questões nacionais no pré-golpe. A pesquisa documental para o período do pré-golpe ao golpe foi realizada nos jornais “Diário de Montes Claros” e a “Gazeta do Norte de circulação na cidade de Montes Claros no período compreendido entre 07 de janeiro de 1962 até 25 de dezembro de 1964. A igreja sertaneja apoiou as reformas de base mesmo que isso exigisse a reforma da constituição. Este artigo espera inserir-se na tradição interpretativa da política brasileira com vistas à compreensão dos modos de operosidade do catolicismo como ator relevante em sua capacidade de convencer mentalidades e, ao mesmo tempo, ser lugar, no seu interno, dos conflitos pelos quais passam a sociedade ampla.

Palavras-chave: Igreja Católica e Golpe de 1964; Catolicismo; Política; Catolicismo sertanejo.

ABSTRACT

This article deals with the trajectory of the archdiocese of Montes Claros, the main city in Sertão Mineiro, until the political events that culminated in the 1964 coup d'état. The text deals with the mentality of the local Catholic hierarchy from the 1950s onwards and circumstantially se in the analysis of the clergy and their understanding of national issues in the pre-coup period. Documentary research for the pre-coup period to the coup was carried out in the newspapers “Diário de Montes Claros” and “Gazeta do Norte” circulated in the city of Montes Claros in the period between January 7, 1962 and December 25, 1964. The country church supported the basic reforms even if this required reform of the constitution. This article hopes to be part of the interpretative tradition of Brazilian politics with a view to understanding the modes of activity of Catholicism as a relevant actor in its capacity to convince mentalities and, at the same time, to be the place, internally, of the conflicts through which people go through. broad society.

Keywords: Catholic Church and Coup of 1964; Catholicism; Politics; Sertanejo Catholicism.

¹ Possui doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2008). Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: wteodorosilva@gmail.com.

Introdução

O posicionamento da Igreja Católica diante do golpe de Estado de 1964 é tema comum em trabalhos acadêmicos. Existem aqueles que a tratam nesse processo político de maneira detida e, a maioria, de maneira periférica. De modo recorrente, ao estudar a relação dessa instituição com a política, não se considera adequadamente sua natureza religiosa; sua condição planetária; organização interna, etc. Ela é pensada com os mesmos instrumentais teóricos usados para pensar instituições de natureza política como o Estado, partidos, etc. Desse modo, ela é tratada apenas em sua politicidade sem compreender os diversos aspectos que estruturam uma instituição que não tem a política como seu fim.

Acompanhamos as asserções de Roberto Romano (Romano, 1979) sobre essa instituição se autocompreender como sacramento de salvação do mundo. Em termos sociológicos, apresenta-se como uma empresa de salvação que está na história com a incontornável missão escatológica de anunciar o final dos tempos. Acredita que a política é um momento de uma epopeia maior voltada para uma realidade transcendente; orienta suas ações na política com vistas ao momento escatológico. Efetivamente, as questões próprias do catolicismo em sua autocompreensão de sacramento de salvação do mundo são objetos de sua teologia e não das demais áreas do conhecimento. Contudo, os estudos que se ocupam da Igreja Católica e das demais igrejas e religiões em suas relações com a política devem considerar e conhecer sua natureza religiosa sob pena de produzir resultados rarefeitos e frágeis.

Esse artigo apresenta resultado de pesquisa realizada sobre a Igreja Católica no sertão mineiro por meio do estudo da diocese de Montes Claros². Trata-se de lugar de alta relevância para todo o norte de Minas Gerais. No âmbito político, o sertão mineiro é marcado pelo coronelismo. Nesse período do nosso estudo, a diocese monstesclarensense não tinha jornal próprio. A análise documental foi realizada nos jornais laicos da cidade, a saber, o “Diário de Montes Claros” e a “Gazeta do Norte” no período compreendido entre 07 de janeiro de 1962 até 25 de dezembro de 1964. Também realizamos entrevistas com membros do clero que viveram o período.

Entendemos a Igreja Católica como *complexio oppositorum* segundo a definição de Carl Schmitt (1998). Ela se constitui de múltiplos lugares ocupados por grupos de extremo antagonismo. Nenhum desses lugares pode ser arrogado como o catolicismo de maneira completa; são partes de um todo que apenas pode se constituir na reunião desses extremos. Não se trata de uma síntese entre suas diversas partes, mas da reunião de um todo onde cada ambiente mantém sua posição em antagonismo com as demais. Cada lugar acreditar ser fragmento que reflete o todo mesmo após a quebra do espelho. Entendemos que cada fragmento do catolicismo se constitui numa pequena parte do todo que ganha forma completa com a reunião de todas as suas partes.

Montes Claros é a principal cidade do sertão mineiro e no período de nosso trabalho vivia as mesmas condições do nordeste brasileiro: crônica falta de água e saneamento básico; pobreza extrema; o êxodo rural; fome; doenças, etc. O coronelismo era a forma da política local, marcada pela supressão dos interesses públicos a favor dos interesses privados dos pequenos grupos hegemônicos no poder (Pereira, 2002). Sua elite política e econômica ressentia-se da falta de atenção e prestígio por parte dos governos estadual e federal. Embora

² A diocese de Montes Claros foi elevada à condição de arquidiocese e sede metropolitana no ano de 2001.

esteja geograficamente no Sudeste, o norte de Minas Gerais não conheceu o mesmo processo de desenvolvimento do restante dessa região.

A intervenção do Estado como promotor do desenvolvimento só aconteceu na segunda metade da década de 1960 por meio dos incentivos da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste — SUDENE. A insatisfação com o modelo desenvolvimentista excludente produziu manifestações populares. Os anos de 1958 e 59 foram particularmente agitados por essas mobilizações. A partir do início da década de 1960, os coronéis recearam que o exemplo da revolução cubana somado à organização das Ligas Camponesas³ pudesse inspirar uma revolução sertaneja. Esse medo colocou o tema da pobreza como pauta política. O medo da revolução fez os prefeitos do norte de Minas proporem a separação da região de Minas Gerais, formando um novo estado (Pereira, 2002).

No princípio da década de 1960, a elites políticas montesclarenses viram frustradas as tentativas de inserir a cidade no desenvolvimento brasileiro. Passaram a se ocupar do jogo político local na lógica do coronelismo que se assentava no poder e carisma pessoal contra o modo partidário de fazer política. O jornal *Gazeta do Norte* publicou a matéria “Povo — antítese dos partidos” no dia 12 de abril de 1962. Ela recusa os partidos políticos como mediadores do jogo político, defendendo que deveriam ser substituídos por pessoas que representassem o povo; critica o ambiente político nacional que não incorporou Montes Claros no desenvolvimento da nação.

Em 11 de agosto de 1963, o *Diário de Montes Claros* publica a matéria: “Deputados denunciam preparação de golpe”. Informa que circulavam nos meios políticos de Belo Horizonte rumores insistentes de que um golpe de Estado estava sendo tramado contra o regime democrático pelos setores de esquerda. Esses rumores ganharam corpo no final daquela semana após graves pronunciamentos feitos na tribuna da assembleia legislativa. Segundo esse texto, vários deputados, entre eles Ulisses Escobar, Aníbal Teixeira e João Belo, todos da bancada do Partido Republicano, chamaram a atenção de seus pares para o perigo que ameaçava o regime. O deputado João Belo avaliou a gravidade da situação na Guanabara. Afirmou que os golpistas não desejavam apenas a queda do governador Carlos Lacerda, mas do próprio regime democrático, que teria nesse governador o principal defensor.

O deputado Ulisses Escobar foi mais incisivo na denúncia do golpe que, segundo ele, era iminente e estaria sendo preparado no governo. Enumerou, na tribuna, os sintomas que considerou alarmantes para a segurança do regime: tramava-se abertamente a intervenção na Guanabara, sob diversos pretextos; tentava-se desmoralizar o congresso por meio do inquérito do Instituto Brasileiro de Ação Democrática – IBAD; transpirava algo de suspeito nas áreas militares; procurava-se envolver o nome do governador Carlos Lacerda no inquérito contra o jornalista Hélio Fernandes; tropas de elite do exército foram deslocadas para São Paulo, cujo governador está em oposição ao governo federal; paraquedistas e um esquadrão mecanizado deslocam-se para Brasília, provocando forte impressão nos parlamentares, ao mesmo tempo, em que chegava a Belo Horizonte uma companhia de carros de combate, o 12º Regimento de Infantaria acabara de receber 28 veículos Jeep.

A *Gazeta do Norte* publicou a matéria “Comunistas estariam promovendo a subversão da ordem” no dia 07 de janeiro de 1963. Ela informa que nos municípios de Francisco Sá e Montes Claros aconteceu a prisão de Porfírio de Souza e Durvalino Teles

³ Sobre as Ligas Camponesas ver Julião, 1962.

Andrade. Segundo informações que o jornal teria colhido entre a população, ambos estavam instigando os colonos a tomarem as terras de seus patrões, defendendo a reforma agrária e colhendo assinaturas. Os presos ficaram incomunicáveis e a imprensa não teve acesso aos interrogatórios. O delegado de polícia não deu informações, dizendo tratar-se de um caso sigiloso. Os dois alegados comunistas foram libertos por *habeas corpus*. A matéria assegurou que instabilidade política e insegurança deixaram os fazendeiros da região temendo invasões de terra, como havia acontecido na cidade de Governador Valadares. O clima da cidade era de temor. Sentia-se ausência de governo enquanto notícias sobre explosões de delegacias e outras do tipo corriam pela região.

No dia do golpe de Estado, o Diário de Montes Claros publica a matéria: “Minas toma posição em defesa da ordem no país” (31/04/1964). Ela dá notícia da posição do governador Magalhães Pinto diante dos acontecimentos na Marinha de Guerra. Pede às forças militares que resolvam suas questões internas porque elas eram necessárias para a sobrevivência do regime e das instituições. Informa que o batalhão de infantaria da Polícia Militar montesclarensense havia entrado de prontidão e poderia seguir a qualquer hora para Belo Horizonte para apoiar as forças do governo na defesa do regime. Ao lado dessa matéria havia três notas. A primeira tratou do pronunciamento de quase duas horas de João Goulart para sargentos da Polícia Militar da Guanabara; a seguinte noticiou o manifesto do almirantado, estopim da crise político-militar eclodida no país; a terceira informou que a realização de um comício com a participação de Leonel Brizola e de Miguel Arraes havia sido proibido no dia anterior em Maceió.

Após o golpe, o jornal publica matérias sobre a rotina da política nacional, tais como: “Congresso elegerá novo presidente da República”; “Texto do histórico manifesto lançado por Magalhães Pinto”; “Apelo a Lacerda a favor de Darcy” — pedindo para que não fossem feitas violências ao montesclarensense Darcy Ribeiro, preso pelo movimento militar; “Situação é de ordem e calma na cidade”, segundo o comandante da Polícia Militar local o povo montesclarensense soube compreender o momento grave pelo qual passava o país e apoiou as autoridades; “Trezentos voluntários no Batalhão”; “Constituição prevê eleição indireta do presidente e do vice” e “Alkimim: subversão era o fim da liberdade”. Essas matérias foram publicadas no dia 02 de abril de 1964.

As chamadas elites políticas da região se ocuparam intensamente daquilo que compreendiam como riscos do comunismo no país. A reforma agrária era particularmente temida. Defenderam a queda do presidente João Goulart, entendendo que se tratava de um golpe preventivo. Por seu lado, a diocese de Montes Claros não se colocou ao lado dessa compreensão sobre a política nacional. Manteve as recusas da Igreja Católica contra o comunismo, no entanto, lembrava que ela também se opunha ao capitalismo liberal. Também defendeu as reformas de base, incluindo a agrária. A seguir, passamos a tratar do percurso dessa diocese nesse período com acento ao seu governo. Iniciamos com breve recuo aos governos desde o início dessa circunscrição eclesiástica, de modo a permitir que o leitor insira o momento do golpe e a igreja num arco temporal maior de referências.

1. A diocese sertaneja, seu percurso e o golpe

A criação da diocese de Montes Claros aconteceu no ano de 1910 e até 1947 seu governo foi ocupado por Dom João Antônio Pimenta e, a partir de 1931, por Dom Aristides de Araújo Porto. Em 1948 a sede foi ocupada por Dom Antônio de Almeida Moraes Junior

que exerceu curto governo; foi transferido em 1951 para a diocese de Olinda e Recife; organizou os Círculos Operários e, publicamente, se colocava como crítico das questões sociais e dos projetos de desenvolvimento elaborados pela elite política e econômica da cidade. Interpretava as questões do seu tempo presente a partir Doutrina Social da Igreja Católica fazendo críticas tanto ao comunismo quanto ao capitalismo. Ambos eram expressões da modernidade que ele recusava pelo seu caráter laico e ateu.

Por ocasião de sua posse, Dom Moraes publicou uma Carta Pastoral saudando seus diocesanos. Ela revela as apreensões de setores hierarquia católica de meados do século XX sobre os problemas do Brasil. Entendia que o problema nacional era parte da crise do mundo moderno. As reflexões europeias do pós Segunda Guerra sobre suas questões foram transferidas sem atentar para a singularidade dos problemas brasileiros. Esse documento, escrito no sertão mineiro, não se detém de modo circunstanciado no anticomunismo que era sempre acionado por setores reacionários do clero e episcopado como o grande mal a se combater.

Após tratar da falta de estrutura da diocese sertaneja, a carta passa a tratar do que chama de “crise moderna”. Avalia que a crise daquele tempo era a pior que a cultura havia conhecido. Em se tratando de um sistema-mundo, ela atingia a todos os homens e lugares. Com saudosismo do período anterior à modernidade, entende não existir pontos de segurança disponíveis para o momento em que passava por um processo de mudança histórica. Com o pessimismo próprio da mentalidade antimoderna, entende-se que todas as referências morais e espirituais estavam sendo perdidas; o movimento diluidor da história parecia passar pelo seu paroxismo. Não critica o comunismo de maneira detida, mas a serenidade do paraíso burguês que estava abrindo espaço para a incerteza martirizante como fenômeno universal.

Escrevendo antes do Concílio Vaticano II, quando a modernidade ainda era o ambiente a se combater, Dom Moraes trata a crise como fenômeno universal que possuía uma causa universal. As relações entre os diversos países não se fundavam nos direitos dos povos, mas em métodos de conquistar vantagens, ainda que por meio da imposição da força bruta. Em sua mentalidade hierárquica da realidade, entende que a autoridade se atrofiava ou se anulava na sociedade. O sentido profundo da crise estava na negação dos tradicionais pontos de referência das relações que compunham o mundo civilizado. No campo político, o problema da autoridade se traduzia do totalitarismo e no liberalismo burguês; ambos deveriam ser condenados.

No núcleo duro da crise estava a negação da realidade divina. O mundo deixou de ser relacionar com Deus, colocando-o no museu das coisas inadequadas. Citando Feuerbach e a Lênin, entende que Deus foi reduzido à projeção do anseio subjetivo do homem pela perfeição e pela beleza; seria a mistificação idealista que ministra o narcótico da resignação nas massas sofredoras. Ataca a mentalidade burguesa liberal por criar o individualismo e sua finalidade suprema de expansão material e econômica; reduz a liberdade humana à liberdade econômica. O interesse individual passou a ser a única lei do homem que nega a Deus como realidade última. O homem é fragmentado e deixa de ser tratado em como um ente por ser separado de Deus.

O liberalismo e o comunismo não eram capazes de superar os desafios do mundo porque eram expressões da própria crise.

E é esta a triste realidade que está ameaçando a sociedade moderna. O individualismo do homem divinizado que tem direito a tudo; de outro, os socialismos que anulam o homem, porque a sociedade assiste à plenitude de direitos, os mais absurdos, sendo ela a realidade suprema, desde que se apague a realidade divina. E essa redução do homem a simples animal, embora aureolado às vezes com o fulgor de um progresso indefinido — como pondera Albert Fourier — marcava, por uma negação ousada da própria natureza, as fermentações da grande crise que hoje aperta o mundo nas suas tenazes de aço: o individualismo e o comunismo (Moraes Junior, p. 9).

A carta pastoral segue afirmando que o capitalismo é a expressão do individualismo, negação de Deus e do sentido transcendental da vida, oferecendo ao homem este mundo como destino supremo: “O capitalismo sem Deus, sem alma, que vive como se o seu fim supremo fora o gozo terreno — consequência lógica, aliás, da negação de Deus e da negação do homem — prepara, sem o pressentir talvez, a efervescência comunista” (Moraes Junior, p. 9). Considera que o proletário foi formado pela burguesia, sendo filho e vítima da classe que o gerou. Ele não trata a luta de classes como uma invenção dos comunistas. Compreende que o capitalismo gera a luta de classes cujo desenrolar apresenta a falsa solução do comunismo. O proletário, igualmente longe dos sentidos de Deus, vê no capitalista somente o inimigo da sua expansão individualista que deveria ser destruído. Ele não está inventando nada. Sua condição precária de vida causada por um sistema político e econômico é real. Contudo, não deveria cair no erro de perseguir um falso fim, no caso, o socialismo. Reconhece a justa causa da revolta do proletariado e deve fazê-lo entender seus justos motivos da solução verdadeira.

Por fim, aponta para o fato de a alma do humano ter sido sequestrada pelo capitalismo burguês e pelo comunismo coletivista. As antropologias do capitalismo e do comunismo deveriam ser superadas pela antropologia cristã da pessoa humana. Naquele momento, travava-se um combate entre antropologias / compreensões do humano, maneiras distintas pelas quais ele estrutura o seu estar no mundo. A compreensão do humano do cristianismo competia com o individualismo burguês do capitalismo e o coletivismo socialista. Dom Moraes defendia a antropologia cristã como valor da cultura capaz de oferecer orientação segura naqueles tempos tempestuosos. “Mas, nós não somos animais, ou uma libido, ou proletário, ou um átomo; somos qualquer coisa de diferente, de mais e de maior do que tudo isso. E queremos ser mais! Queremos reaver nossa alma. Assim falam os homens” (Moraes Junior, p. 11).

Após o curto período de governo de Dom Antônio de Almeida Moraes Junior, Dom Luiz Victor Sartori assumiu o governo da diocese de Montes Claros entre os anos de 1952 e 1956. Foi transferido em 1956 para a diocese de Santa Maria no estado de Rio Grande Sul. Tornou-se um entusiasta das ideias golpistas do general Olímpio Mourão Filho que exercia o comando da 3ª Divisão de Infantaria sediada em Santa Maria. Segundo suas memórias, estava construindo contatos entre civis e militares com o objetivo de retirar o presidente João Goulart do poder. O general afirmou ter encontrado no bispo de Santa Maria o apoio que o Arcebispo Vicente Scherer lhe recusou.

Em Santa Maria, articulei-me logo com o prefeito da cidade, Dr. Sevi Vieira, e com o bispo Dom José Sartori, que era um revolucionário entusiasmado. Fui convidado para um encontro na residência de Dom Sartori, a fim de expor minhas ideias e meus planos. Compareceram o

senador Daniel Krieger, o deputado Perachi Barcelos, o Dr. Ildo Menegheti, o prefeito Sevi Vieira e o Dr. Dentice, secretário da campanha eleitoral do governador Menegheti (Mourão Filho, 1978).

Ainda em Montes Claros, esse bispo exerceu participação ativa e demandada na vida política da cidade. Dentre as atividades, destacamos um documento endereçado ao governador Juscelino Kubitschek reivindicando solução para o problema da energia elétrica. O documento também foi assinado pelo prefeito municipal; pelos diretórios políticos; Associação Comercial e Rural; industriais; estudantes e União Operária.

Sua liderança também acontecia em ações como a comissão que visitou o governador Clóvis Salgado, composta pelo prefeito, os presidentes das Associações Comercial e Rural, além do presidente da Câmara Municipal. Ele era distinguido na cidade como pessoa ideal para exercer liderança e presidir comitês; entendia-se que era o único ator com capacidade de reunir as forças políticas antagônicas. Esse lugar de coesão e liderança era reconhecido pelo seu retórico alheamento político.

No período de 8 anos, a diocese passou por governos de dois bispos com diferentes compreensões sobre os problemas da realidade nacional. Por um lado, Dom Antônio Moraes Junior compreendia os dramas do mundo por meio de crítica à modernidade, destacando os problemas do capitalismo vivido na realidade brasileira. Por sua vez, Dom Luiz Sartori exercia forte influência nos meios políticos. Após sua transferência para Santa Mariae seu encontro com general Mourão, compôs o grupo dos golpistas de primeira hora no ideário fortemente anticomunista sem críticas ao capitalismo como fazia o bispo anterior.

Dom José Alves Trindade foi o quinto bispo e governou entre os anos de 1956 a 1988. Exerceu liderança desde antes do golpe de Estado até após o término da Ditadura, aposentando-se no mesmo ano da promulgação da Constituição da República. Sua posse mobilizou os diversos setores da sociedade montesclarenses exigindo a formação de diversas comissões para a organização, como as de cerimonial, ornamento, assessoria, hospedagem e impressão. O evento não foi apenas religioso. Contou com ritos comuns aos eventos de Estado, como desfiles de escolas e participação da banda de música da Polícia Militar. Além de prelados; o governador Bias Fortes e o vice-governador Arthur Bernardes Filho participaram do evento com deputados federais e estaduais; prefeitos das cidades da diocese; juízes de direito das comarcas da região da diocese e presidentes das câmaras municipais. Essa ampla participação revela a alta relevância e prestígio político da Igreja Católica na região norte de Minas Gerais.

O novo bispo era fiel às orientações romanas, buscando aplicá-las no sertão mineiro. A formação do clero foi uma de suas principais preocupações. A diocese ressentia a necessidade de organizar seu seminário sob as orientações da Santa Sé. A educação dos leigos também era tema de sua atenção por considerar que o problema da educação religiosa se constituía no perigo mais grave para a Igreja. Lamentava o fato de que mesmo os fazendeiros não tinham o hábito de usar seus recursos na educação formal dos filhos (Souza, 2007). Seguindo a tradição da Doutrina Social da Igreja Católica, como Dom Moraes e diferente de Dom Sartori, Dom José fará críticas tanto ao comunismo quanto ao capitalismo. Sua condução do governo diocesano, somada à tragédia do sertanejo, criará condições, nas décadas seguintes, para a organização das Comunidades Eclesiais de Base — CEBs — que se situavam no ambiente da Teologia da Libertação. Na década de 1970, Dom José declara

que as CEBs deveriam ser valorizadas por serem “o lugar ideal para a transmissão e vivência da mensagem evangélica” (Dom José apud Souza, 2007, p. 154).

Dom José Alves Trindade era uma pessoa de hábitos simples, envolvido no dia-a-dia das questões dos setores empobrecidos da diocese. Privilegiava o trabalho com o sertanejo do meio rural, lugar onde se demorava em longas visitas. Nesses momentos, ele tratava de questões da espiritualidade e também da rotina de alimentação, trabalho e higiene corporal dos sertanejos. Pessoas de vida dura. Comia-se e vestia-se mal. Sua compreensão de Igreja, somada ao seu temperamento pessoal, não o fazia tomar partido por grupos políticos. Pensava que a Igreja deveria estar inserida nas questões do mundo, mas fora dos grupos políticos em lides. Ela deveria ser orientada pela teologia e não pela política.

Dom José participava de reuniões junto à sociedade civil sobre o problema da fome e a seca no sertão. Atuava no departamento de obras contra a seca e integrou o grupo que ficou conhecido como “bispos do nordeste”, envolvendo-se com a criação da SUDENE. Era acompanhado com frequência pelo prefeito de Montes Claros nas reuniões desse grupo. Isso deu vagas para um chiste entre os bispos que diziam que o prefeito era o sacristão de Dom José. Essa brincadeira nos permite entender como se estabelecia a relação entre o episcopado e o poder municipal.

O problema da seca era grave na região e levou os diversos setores da cidade a se organizar para combatê-lo. Em fins de julho de 1963, aconteceu uma reunião na câmara municipal de Montes Claros com a participação de diversos representantes de associações de classe, sindicatos, representantes do comércio e da indústria, políticos e vereadores. Ela aconteceu para estudar o plano de reivindicações a ser apresentado pelos representantes de Minas Gerais no conselho deliberativo da SUDENE. O prestígio da diocese e de seu bispo fez o grupo escolher Dom José para liderar a comissão que viajaria para Recife para tratar desse tema. A notícia sobre esse acontecimento foi publicada pelo Diário de Montes Claros, no dia 28 de julho de 1963, com o título: “Dom José na chefia da comissão que irá a Recife”.

Por ocasião do aniversário de 25 anos de sua ordenação presbiteral, ocorrido no ano de 1962, aconteceu festividade que mobilizou a cidade. Nesse evento, a política e a religião estavam indistintas. O jornal “Gazeta do Norte” publicou matérias tratando do tema nos dias 14 e 25 de fevereiro e 23, 25 e 29 de março. Essa comemoração foi tratada pelo jornal de modo a suprir, por meio do prestígio da Igreja Católica, a falta de reconhecimento político ressentida pela cidade e região. Dentre os eventos da festividade, aconteceu a inauguração da adutora do Rebentão dos Ferros, que reforçou o abastecimento de água na cidade. Segundo o jornal, essa obra deve-se, em grande parte, ao esforço de Dom José nas reuniões com os bispos do nordeste.

Alguns membros do clero de Montes Claros também tinham presença relevante no espaço público. Vale destacar o padre Jorge Ponciano, que mantinha a coluna “Vida Religiosa” em jornal da cidade. Ele tratava de questões políticas e morais no ideário do catolicismo. Seus textos recusam tanto o materialismo capitalista quanto o comunista, entendendo que o materialismo empobrece o humano porque reduz seus horizontes possíveis ao imanente. O racionalismo utilitarista do capitalismo e do comunismo faz o homem moderno naturalizar aquilo que é sobrenatural. Esse fechamento ao transcendente seria a causa da crise do mundo moderno. A justiça, portanto, seria dar ao corpo e à alma aquilo que lhes pertencem por direito; ela deve alcançar o imanente e o transcendente.

As matérias sobre o catolicismo publicadas no ano de 1963 pela Gazeta do Norte e pelo Diário de Montes Claros informam a mudança das preocupações da Igreja naquele momento. De modo razoável, podemos propor que o clero e o bispo diocesano influenciavam naquilo que os jornais publicavam. Na falta de uma imprensa própria, a diocese usava os meios laicos para divulgarem suas compreensões sobre os temas nacionais. A arquidiocese apoiava o governo de João Goulart e as reformas de base.

No dia 26 de maio de 1963, o Diário de Montes Claros publicou em uma página inteira um documento completo da CNBB defendendo as reformas de base e, para esse fim, aceitando a reforma da constituição. Com esse documento, a entidade do episcopado brasileiro se alinha com setores das esquerdas do Brasil que também defendiam a reforma constitucional. Vale lembrar que ela estava sob a liderança de Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota e de Dom Hélder Câmara.⁴ As encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) também repercutiram na imprensa da cidade elogiosamente. Esse dado nos importa, porque os setores do catolicismo que surgiram naquele momento e que vieram a ser conhecidos como esquerda católica se organizaram a partir da recepção desses documentos. Nesse momento, o Círculo Operário Católico também surge como tema da imprensa montesclarensense.

O Concílio Vaticano II repercutiu intensamente na diocese. Houve conflitos entre o clero e os fiéis que experienciavam o catolicismo popular marcado pela devoção aos santos.

houve momentos de tensões na hora de colocar em prática os resultados do Concílio Vaticano II. Na busca de uma nova mentalidade, padres quebraram os altares e as imagens de santos. Especificamente em Montes Claros, o padre Joaquim Macedo quebrou o altar da catedral. Os jovens vibraram com as mudanças (Lopes *apud* Souza, 2007, p. 112).

Nesse momento, com a recepção conciliar, a questão social também entra dentro do templo, gerando conflitos entre o clero e os fiéis que habitam a parte de cima da pirâmide socioeconômica. Esses confrontos eram a reprodução do que acontecia na sociedade ampla no âmbito do catolicismo. O concílio mudou a compreensão da Igreja como hierarquia para o povo *de Deus*. O sertão mineiro era marcado por ser uma sociedade altamente hierarquizada que, em seus extratos superiores, recusou a nova ideia de Igreja e povo. No ambiente de *complexio oppositorum* de Carl Schmitt (1998), os atritos alcançaram os ritos religiosos no interior dos templos, como vemos na citação abaixo:

A sociedade montesclarensense promoveu uma coroação com os filhos da alta sociedade na catedral de Montes Claros. O padre da catedral chama meninos e meninas pobres e colocam no mesmo altar. A reação foi imediata com um artigo de João Valle Maurício criticando o padre por desprezar as tradições da cidade (Lopes *apud* Souza, 2007, p. 113).

⁴ Esses dois bispos pediram uma reunião com o presidente João Goulart após ouvir seu discurso para os sargentos. Temiam que Jango estivesse seguindo por um caminho que que provocasse reações contrárias mais fortes que sua capacidade de resistir. Jango recebeu ambos e não gostou dos alertas recebidos. Segundo Castro, no final da conversa Dom Hélder Câmara teria dito: “Presidente, vamos partir para uma ditadura militar. Os militares não vão aceitar isso” (Castro, 1978, p. 58). A gestão da CNBB contrária ao golpe e favorável às reformas de base perdeu prestígio com a vitória do golpe. Ela foi substituída por uma eleição que aconteceu em Roma durante os trabalhos do Concílio Vaticano II. A direção eleita tinha uma postura de alinhamento com os militares golpistas.

As novidades do concílio, somadas às questões sociais e econômicas que se traduziram no apoio às reformas de base, incluindo a reforma agrária, também motivou conflitos entre o clero e setores da sociedade do sertão mineiro. Destacamos um evento ocorrido na paróquia do Sagrado Coração de Jesus, na cidade de Coração de Jesus, diocese de Montes Claros. Seu pároco inicia com os paroquianos momentos de reflexão sobre o problema da terra e da reforma agrária. Esse fato gerou incômodo nos fazendeiros locais, que temiam que o conteúdo dessas reflexões pudesse causar ambiente favorável ao comunismo. Na edição do dia 25 de fevereiro de 1964, o Diário de Montes Claros publicou a matéria: “Liga Católica de Coração de Jesus vai pedir a palavra de Dom José sobre a reforma”. Essa questão gerou controvérsias sobre a existência de comunistas no Brasil.

O tema do comunismo motivou debates públicos do clero, que se posicionou contrariamente ao intenso anticomunismo do período. A Igreja Católica possuía setores que defendiam existir graves riscos do comunismo se instalar no Brasil. Entendiam que a ação dos comunistas acontecia por agentes infiltrados no governo e a nação estaria enfrentando, em seu quintal, o conflito entre o bem e o mal; entre a civilização cristã e a barbárie comunista, que se passava no mundo naquele contexto de guerra fria. Distanciando-se do anticomunismo, o clero local entendia que os problemas da nação seriam resolvidos por meio das reformas de base. Entendia não existir riscos de comunismo no país, conforme o fragmento abaixo, publicado pouco mais de um mês antes do golpe.

Sob a presidência do Padre Colatino Mesquita debateu a Reforma Agrária, tema que está empolgando o país. O padre Colatino Mesquita, diretor espiritual da entidade, dirigiu os trabalhos com muita segurança. Durante os debates, um dos secretários dos núcleos da Liga Católica afirmou não haver comunistas no Brasil (Diário de Montes Claros. Ano II, APAM, Montes Claros, Num. 253, 25/02/64).

Em que pese o prestígio do bispo junto aos dirigentes da política e economia das cidades que compunham a diocese sertaneja, o clero enfrentava conflitos com esse setor. Vale tratar de um evento ocorrido com padre Alípio que era estrangeiro e fixara residência na região. Sua presença pública fez o Partido Democrata Cristão interessar em tê-lo como dirigente. Isso o tornou alvo da violência política da região como a que lemos na matéria intitulada “Padre Alípio” escrita por um inimigo político. Crítica que no Brasil uma pessoa estrangeira poder fazer política, coisa que, assegura, não acontecia Portugal, França e Rússia. Defendendo a morte do clérigo, ou ameaçando, o autor afirma:

Esse tal padre Alípio já devia ter recebido passagem grátis para o Céu. É um desaforo um estrangeiro fazer o que ele anda fazendo. Sair de sua terra, com certeza porque lá era um vagabundo, e vir para a terra alheia fazer confusão. Tipo da coisa que a gente não entende. Como, aliás, não entendemos mais nada no Brasil (...) Muitos chamaram Cristo de agitador, mas não provaram que Ele tivesse insuflado alguém a matar, a destruir as propriedades alheias. Ao contrário, Ele é que morreu na cruz pelos homens. E o padre Alípio deveria fazer o mesmo... (Diário de Montes Claros, 16/06/1963).

O padre José Tolentino é outro membro do Clero que vale destacar para compreender o ideário desse clero sertanejo. Em outubro de 1963, ele palestrou na *IV*

Semana do Estudante em Montes Claros.⁵ Apresentou-se como pregador da paz social e cristã e não como sacerdote, revolucionário, comunista, ou, ainda, como um defensor do capitalismo. Sua palestra versou sobre o socialismo cristão. Assegurou que as reformas de base aconteceriam de qualquer forma, com ou sem a ajuda da Igreja. Eram uma necessidade histórica e seria conduzida pelos pobres que começavam a tomar consciência da pobreza e da possibilidade de sua superação. Defendeu a reforma da constituição para a realização das reformas de base. Relatou vários exemplos de pobreza no Nordeste e dividiu o Brasil em duas regiões distintas: Brasil rico, no Sul, e Brasil pobre, no Norte. Recomendou a atuação do católico no campo da justiça social e dos direitos humanos fundamentais. Durante a palestra, os estudantes informaram serem tão anticomunistas quanto anticapitalistas.

Em janeiro de 1964 aconteceu o I Seminário de Estudantes Secundaristas de Montes Claros. Eles produziram um manifesto ao povo da cidade diante dos problemas sociais, políticos e econômicos que motivaram o evento.⁶ O manifesto contou com o apoio de lideranças civis e militares, dentre eles o comandante do 10º B. I., coronel Georgino Jorge de Souza, e do Padre Paulo Emídio Pimenta. Manifestaram preocupação com a tensa situação vivida pelo país. Temiam aquilo que chamaram de espetáculo constrangedor de uma pátria dividida pelo ódio com a economia devorada pela inflação galopante; a vida social marcada pela injustiça e sua vida política à mercê dos conluios de uma cúpula alienada. Sobre o capitalismo internacional, asseguraram tratar-se do responsável por tantas desgraças; espoliador da nação; corrompedor dos governos e do povo. Sobre o comunismo revolucionário, chamam-no de chacal e abutre de todas as podridões que espreitavam o Brasil para construir uma nova ordem. Asseguram que a luta contra ele seria firme e decidida.

Afirmaram que a crise do país tinha como sério agravante “a intransigência e incompreensão da burguesia econômica, defendendo os seus privilégios e lutando a todo custo para manter a ordem, que para ela deu a riqueza e a prosperidade, e, para a grande maioria dos brasileiros, a fome e a miséria”. (Diário de Montes Claros — 07/01/1963). Defenderam as reformas de base, assegurando que apenas elas poderiam livrar o país das estruturas arcaicas, viciadas e completamente inadequadas ao estágio político e social que a nação atingira. Consideravam que as cúpulas dos partidos tinham maior comprometimento com as estruturas partidárias do que com o bem comum. Os partidos políticos tinham interesses autônomos, frequentemente contrários ao interesse da nação.

Segundo o manifesto, os estudantes estavam voltando suas atenções para as necessidades do povo traído sucessivamente por essas cúpulas. Seguiriam a estratégia de alfabetizá-lo e conscientizá-lo para transformar cada cidadão brasileiro numa força política consciente. Aqueles estudantes que não se preocupassem com os destinos da nação e do povo deveriam se libertar do individualismo e daquilo que chamaram de taras da sociedade burguesa em que viviam e eram educados. O manifesto convida todos os estudantes a se juntarem para lutar por uma pátria realmente democrática, cristã e livre.

Os eventos de natureza política e social contavam de modo recorrente com a presença de membros do clero que manifestavam a favor das reformas de base. As questões diversas da Igreja Católica diante da política também repercutiam na sociedade norte mineira. No dia 09 de fevereiro de 1964, o Diário de Montes Claros publica a matéria: “Episcopado brasileiro alerta a Ação Católica contra as frentes únicas”. Seu texto trata de documento

⁵ Além desse palestrante, os estudantes convidaram o padre Paulo Emílio Pimenta para tratar do tema “o estudante no meio social”.

⁶ Publicado em Diário de Montes Claros - 07/01/1963.

assinado por bispos brasileiros e dirigido ao Assistente Geral da Ação Católica Brasileira e Assistente Nacional da Juventude Universitária Católica, Dom Cândido Padin. Esse documento recusava a entrada da Ação Católica na Ação Popular, argumentando que os militantes e organizações católicas não deveriam entrar em frentes únicas ou de “ideologia marxista ou capitalista liberal”.

Segundo a matéria, Dom Jaime Barros Câmara informa que “a situação continua sendo objeto de estudos por parte dos bispos e arcebispos brasileiros, e o documento reflete a preocupação sobre o assunto. Por outro lado, pode-se informar que há indícios de que a utilização das escolas católicas fez parte dos planos do movimento comunista”. Sobre a Ação Popular, o documento diz que “Esse movimento, pela sua orientação naturalista, não representa o pensamento cristão autêntico e tem, ao lado dos aspectos positivos, em algumas dioceses, causando sérios prejuízos em várias outras”. Os bispos colocaram duas condições para a participação dos estudantes católicos nesse movimento: 1) o jovem deveria ser vocacionado e bem formado e 2) deveria ingressar visando a modificação substancial da Ação Popular para a linha do cristianismo autêntico.

O texto pedia, ainda, ao Assistente Geral da Ação Católica, que ela agisse em conformidade com o pensamento dos bispos diocesanos. Os jovens deveriam evitar comentários que pudessem provocar impressões desagradáveis sobre posições episcopais. As restrições que eles pudessem fazer não diminuiriam o entusiasmo, segundo o documento, e apoio que dariam aos assistentes e militantes da Ação Católica. A correção é uma forma de caridade cristã. Após insistir na necessidade da formação dos militantes da Ação Católica incluindo nos estudos da Teologia da Caridade, o documento conclui pedindo acautelamento para que os apoios de comunistas e capitalistas liberais não permitissem a infiltração nos organismos católicos de seus propósitos e táticas. A boa formação dos militantes impediria que se tornassem inocentes úteis e que transigissem nas questões de princípios nos processos de disputas de poder, principalmente “em chapas marxistas e outras não cristãs”. Constatamos, que a diocese de Montes Claros estava inserida nas questões amplas da política nacional e das posições do catolicismo brasileiro diante desses temas no período.

Pouco mais de um mês antes do golpe de Estado, o clero de todo o Norte de Minas, 40 padres, reuniu-se sob a presidência de Dom José Alves Trindade. Dividiu-se em três equipes de estudo sobre os problemas que se apresentavam para a instituição: posição da Igreja na sociedade; pastoral conjunta, valorização e formação de líderes leigos. O estudo da questão social respondeu ao anticomunismo que se ancorava no catolicismo buscando legitimar-se, mas, que ocultava que ela também era anticapitalista. O documento final declarou, ao lado da condenação do comunismo, que os erros do capitalismo liberal são opostos à doutrina social da Igreja.

Ao término desse encontro, clero e bispo enunciaram:

Reunidos sob as bênçãos de Deus na cidade de Montes Claros, Bispo e Sacerdotes, ao examinarmos, com outros problemas do nosso sagrado ministério, a conjuntura atual do País, achamos nossa obrigação esclarecer os fiéis católicos sobre determinadas posições da Doutrina Social da Igreja:

1º — Lembramos que continua de pé a afirmação da Santa Igreja de que o comunismo é intrinsecamente mau, não se compreendendo, pois, o católico que adira a esta ideologia.

2º — Devem, outrossim, ser denunciados como opostos à Doutrina da Igreja os erros do capitalismo liberal, que tantos males também tem causado à humanidade.

3º — Insistimos no conhecimento da Doutrina Social da Igreja, que devem os católicos seguir por defender sempre a dignidade e os direitos da pessoa humana, fora de qualquer solução extremista.

É nosso dever não nos afastarmos desta orientação, correndo sob a responsabilidade de cada um de nós, certos pormenores ou deduções que livremente se discutem (Diário de Montes Claros, 01/03/1963 citado por Souza 2007. p. 151)

No dia 31 de março de 1964 o Diário de Montes Claros publica a matéria: “Minas toma posição em defesa da ordem no país”. Ela noticia a posição do governador Magalhães Pinto diante dos acontecimentos da Marinha de Guerra. As notícias sobre o evento golpista no Rio de Janeiro eram imprecisas na cidade. Os boatos corriam. O batalhão de infantaria da Polícia Militar estava de prontidão e poderia seguir a qualquer hora para Belo Horizonte para apoiar as forças do governo mineiro. Demais notícias defendiam os militares golpistas, garantindo que sua mobilização acontecia na defesa do regime democrático.

Após o golpe, a cidade permaneceu calma. Os jornais passaram a publicar matérias de teor religioso sobre o anticomunismo, coisa incomum até então. Por exemplo, no dia 04 de abril de 1964, o Diário de Montes Claros publicou a matéria: “Ateísmo russo”. Ela noticia a fundação, na União Soviética, do Instituto do Ateísmo Científico, que pretendia exterminar os milenares preconceitos religiosos. A ideia do instituto deveu-se à compreensão dos comunistas russos de que salvar a humanidade da religião seria tarefa complexa e demorada. O texto conclui recusando o ateísmo e afirmando que a ideia de Deus é inata ao homem.

A cidade promoveu a sua “Marcha da Família por Deus e a Liberdade” no dia 11 de abril de 1964. No seu encerramento, o vereador Ubaldino Assis fez pronunciamento associando a religião à política. Enunciou que humildemente, como cristão, e altivo, como patriota, o povo montesclarensense sentia-se feliz por ir às ruas render graças ao Altíssimo. Ao término do mês de São José, a democracia fora assegurada, evitando que o país caísse no comunismo. Afirmou, ainda, que o movimento aconteceu na fidelidade às tradições cristãs do povo; na fidelidade a Deus; a nação viu suas forças armadas divididas; o clero também dividido e passivo diante do avanço comunista. Não considerou que setores do clero eram de esquerda, apenas ficaram passivos ou tornaram-se inocentes úteis dos comunistas.

Um grupo de mulheres católicas organizou ato em homenagem aos soldados do Batalhão de Infantaria. O bispo diocesano foi convidado para participar da recepção e aceitou. A ideia seria as mães homenagearem os filhos quando do retorno da batalha. Um dos pontos altos seria a entrega de um terço consagrado a cada soldado. Eles seriam oferecidos por centenas de mães.

que nas horas de apreensões e de angústias vividas durante a revolução que derrubou do poder os que pretendiam submeter nosso povo cristão ao comunismo ateu, elevaram suas preces a Deus pela vitória das forças democráticas (Diário de Montes Claros, 19/04/1964).

Até o golpe de 1964 a diocese de Montes Claros mantinha apenas o seminário menor. A formação em Filosofia e Teologia acontecia na arquidiocese de Diamantina. Poucos após o golpe, o reitor do seminário diamantinense chamou os estudantes e comunicou que a

polícia vistoriaria seus quartos. Pediu que retirassem apenas pertences de valor material e deixasse todos os outros: livros, cartas, anotações de aula, etc. Todos foram comunicados que a revista aconteceria com a autorização do Arcebispo Dom Geraldo Proença Sigaud. Os estudantes saíram para o pátio, a polícia realizou busca e recolheu alguns livros. Até o catecismo anticomunista de Dom Sigaud foi apreendido. Um livro com cânticos gregorianos também foi apreendido porque um militar suspeitou que a pauta musical e o latim pudessem ser códigos secretos.

Dom Sigaud chamava eventualmente os estudantes para o pátio para passar-lhes repreensões. Havia 11 seminaristas de sua arquidiocese que respondiam a inquéritos militares. Eles foram associados aos grupos dos 11 companheiros de Leonel Brizola. O ambiente era tenso e os estudantes colocaram faixas pretas nas portas dos quartos em sinal de luto e protesto. Consideravam que seus aposentos haviam sido invadidos pela polícia com o agravante que essa invasão aconteceu com a autorização do arcebispo.

Quando o padre Laje foi preso em Belo Horizonte, entre seus pertences foram apreendidos correspondência do padre José Dumont, da arquidiocese de Diamantina. Ele havia pedido ao colega ajuda para conseguir material para uma semana de estudos sobre o marxismo que aconteceu no seminário. O próprio Dom Sigaud participou desse evento que aconteceu, provavelmente, no segundo semestre de 1963. O padre foi preso em sua paróquia. O arcebispo lia as cartas apreendidas pelos militares para os seminaristas que, dessa forma, descobriram que a repressão passava documentos para o prelado. Havia cooperação entre ambos. Essa prisão aumentou o desconforto e crise entre os estudantes e o arcebispo. O seminário estava dividido. Nesse momento do golpe, cerca de 5 estudantes da diocese de Campos estudavam em diamantina e estavam entre os mais conservadores.

Dom Sigaud fez o célebre sermão que os estudantes apelidaram, chistosamente, de sermão da baculada. Com humor, eles diziam que o prelado tinha a mão direita para abençoar os que o seguiam e o báculo na mão esquerda, com o qual batia nos demais: dava-lhes baculadas. Era contra qualquer progressismo e modernismo. Afirmou que se o comunismo entrasse no Brasil muitas cabeças rolariam e a sua seria uma das primeiras. O ambiente estava tenso. Era grande o mal-estar.

Por causa da condução de Dom Sigaud e sua cooperação com os militares os padres lazaristas que dirigiam o seminário por décadas entregaram-lhe a direção. O mesmo motivo fez os seminaristas de Montes Claros optarem por voltar para sua diocese. Dom José não os obrigou a retornar a Diamantina. Tentaram fundar o curso de filosofia por um ano, mas não foi possível devido à falta de estrutura. A formação passou a ser confiada à arquidiocese de Mariana que fechou o curso poucos anos depois. Os estudantes voltam para Montes Claros. Novamente começam o seminário maior com pessoal do Rio de Janeiro, Jaú e alguns filósofos da cidade. A dificuldade de estrutura ainda persistia. Os estudantes foram dispersando-se para o Rio Janeiro, Salvador, Brasília e três ficaram em Montes Claros. Esses foram mandados para fora do país pelo bispo: dois foram para Roma e um para o Chile.

Considerações finais

O conjunto do clero da diocese de Montes Claros não acompanhou a elite política local em sua compreensão de que o comunismo e a revolução sertaneja eram perigos iminentes. As reformas de base eram defendidas na orientação da CNBB sob a liderança de Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta e Dom Hélder Câmara. Como mencionamos, nesse momento a instituição defendia as reformas de base com a reforma da constituição. Os dois prelados chegaram a visitar João Goulart para alertá-lo sobre a possibilidade real de um golpe de Estado seguido de ditadura. A eclosão do golpe enfraqueceu essa direção e, em 1964, logo após a derrubada de João Goulart, durante os trabalhos do Concílio Vaticano II, foram eleitos novos dirigentes da CNBB de perfil político conservador e sem críticas ao movimento golpista.

As deliberações do Concílio Vaticano II também exerceram forte influência entre o clero. A nova autocompreensão da Igreja como povo de Deus, diferente daquela elaborada pelo Concílio de Trento (1545 – 1563) que a entendia hierarquicamente, colocou o clero em choque com a sociedade rigidamente hierarquizada. A rotina dos padres do sertão impunha-lhes viagens constantes para o atendimento de lugares distantes marcados pela pobreza. Houve afinidade entre a proposição do concílio e a rotina de trabalho que já estava estabelecida.

O prestígio do bispo diocesano e da instituição religiosa não evitou que membros do clero ficassem sob riscos de violência por defenderem as reformas de base no sertão mineiro marcado pelo coronelismo. O tenso ambiente da política nacional e a posição da Igreja Católica diante deles era reproduzido na diocese. Mesmo sem recursos para manter um seminário e um jornal próprio, o clero diocesano encontrava espaços amplos e rotineiros nos jornais civis para o tratamento desses temas. Não encontramos, na pesquisa nesses jornais, notícias, matérias ou outro tipo de texto que apontassem para o apoio do clero ou do bispo ao movimento golpista. Tampouco encontramos oposição do governo João Goulart. A defesa das reformas de base era tema frequente na fala do clero publicado por essa imprensa.

Referências

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização**. In Holanda, Sérgio Buarque de (org.) *O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964)*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Igreja e Desenvolvimento**. São Paulo:

CANTARINO, Geraldo. **1964 – a revolução para inglês ver**. Rio de Janeiro: MAUAD, 1999.

CARDONNEL, Frei Thomas; VAZ, Henrique e SOUZA, Herbet José. **Cristianismo hoje**. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1962.

CASTRO, Marcos. **Dom Hélder, o bispo da esperança**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

CEBRAP/Ed. Brasileira de Ciências, 1971.

DELLA CAVA, Ralph. **Igreja e Estado no Brasil do século XX** – sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro. Em *Novos Estudos CEBRAP* 12 / Abril – Maio de 1975.

FERREIRA, Jorge; GOMES, Angela de Castro. 1964. **O golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FIGUEIREDO, Argelina. Democracia & Reformas: a conciliação frustrada. In TOLEDO, Caio Navarro (Org.). **1964: visões críticas do golpe** – democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

FICO, Calos. **O golpe de 1964: momentos decisivos**. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

FILHO, Olympio Mourão. *Memórias: a verdade de um revolucionário*. Porto Alegre: L&PM, 1978.

FURTADO, Celso. **A pré-revolução brasileira**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962.

GUEDES, Carlos Luís. **Tinha que ser Minas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

JOÃO XXIII (papa). Carta Encíclica *Pacem in Terris*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_po.html. Acesso em 10/12/2023.

JOÃO XXIII (papa). Carta Encíclica **Mater et Magistra**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 10/12/2023.

JULIÃO, Francisco. **Que são as Ligas Camponesas?** – Coleção Cadernos do povo brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. **O governo João Goulart** – As lutas sociais no Brasil – 1961 – 1964. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MORAES JUNIOR, Dom Antônio de Almeida. **Carta Pastoral saudando seus diocesanos**.

PEREIRA, Laurindo Mékie. *A cidade do favor – Montes Claros em meados do século XX*. Montes Claros: Editora Unimontes, 2002.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós, 1979.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira – 36ª edição, 1986.

SANTOS, Wanderley Guilherme. **Sessenta e quatro: anatomia da crise**. São Paulo: Vértice, 1986.

SCHMITT, Carl. **Catolicismo romano e forma política**. Lisboa: Hugin, 1998.

SILVA, Wellington Teodoro da Silva. **Catolicismo e Golpe de 1964**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

SOUZA, Antônio Alvimar. **A igreja entrou renovadamente na festa**: Igreja e carisma no sertão de Minas Gerais. Belo Horizonte: FUMARC, 2007.

TARSO, Paulo de. **Os cristãos e a revolução Social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

Recebido em 09/09/2024

Aceito em 14/12/2024

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023¹. Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

Homicide of Catholic priests in Mexico and Criminal Governance: 1991-2023.
Singular phenomenon or the reflection of endemic violence?

Yves Bernardo Roger Solis Nicot¹
María Fernanda Alcalá Durand²

RESUMO

O objetivo desta reflexão é traçar uma narrativa da violência contra religiosos católicos no México durante os últimos trinta anos. A ideia é classificar os casos de homicídio, estabelecer as frequências dos crimes e os principais padrões de violência. Desde 2007, o México tornou-se uma zona de conflito e o fenômeno dos assassinatos de padres aumentou exponencialmente. A nossa hipótese é que, no México, os padres católicos representam uma ameaça às organizações criminosas, especialmente em áreas onde vários grupos do crime organizado competem pelo controle político e econômico da região. Pretendemos fazer uma comparação das áreas de violência para identificar se existe uma concordância geográfica entre os homicídios de religiosos católicos com relação a outros assassinatos. Os dados analisados terão origem em reportagens sobre homicídios no México contra padres e religiosos coletados do Centro Católico de Multimídia (Centro Católico Multimedial). Este artigo, portanto, é parte de uma investigação mais ampla que estamos realizando para compreender a violência religiosa num México que se transformou em zona de conflito nos últimos 18 anos.

Palavras-clave: Assassinatos; México; Zona de conflito; Governança criminal; Igreja Católica.

ABSTRACT

The objective of this article is to create a narrative of the violence against Catholic religious personnel in Mexico during the last thirty years. The purpose is to classify cases of murders, establish the frequencies of crimes and the main patterns of such violence. Since 2007, Mexico has become a conflict zone and the phenomenon of murders of priests has increased exponentially. Our hypothesis is that Catholic priests represent a threat to the criminal governance that controls some areas of Mexico. We propose a comparison of the areas of violence to identify if there is a geographic concordance between the homicides of Catholic religious personnel with respect to other murders. The data analyzed will have its origin in reports on murders in Mexico against priests and religious from the Centro Católico Multimedial based in Mexico City. This article is part of a larger

¹ Gostaríamos de agradecer ao Dr. Robson Gomes Filho pela tradução, edição e diálogo em torno deste artigo. Sem ele não teríamos conseguido isso.

¹ Professor na Prepa Ibero da Cidade do México e membro da Comissão para o Estudo da História da Igreja na América Latina e no Caribe. (CEHILA). E-mail: yves.solis@gmail.com

² Diretora do Centro de Ciencias de datos de la Escuela de Gobierno y transformación pública del Tecnológico de Monterrey. E-mail: fdurand@tec.mx

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?
investigation that we are carrying out to understand religious violence against religious agents in Mexico since 1993, when a Catholic cardinal was allegedly killed by *narvos*.

Keywords: Murders; Mexico, Conflict zone; Criminal governance; Catholic Church.

“Os sistemas apostam no esquecimento e nós
apostamos na memória.”
(Javier “El Pato” Ávila. Padre Jesuíta.)

Introdução

No dia 27 de abril de 2024, em pleno período de campanha eleitoral no México, os meios de comunicação e as redes sociais tornaram público o desaparecimento temporário do bispo emérito de Chilapa-Chilpancingo, Dom Salvador Rangel Mendoza, que meses antes havia criticado publicamente as ações em diferentes níveis de governo e a sua atitude em relação ao tráfico de drogas. O bispo reconheceu publicamente que ele, assim como outros prelados católicos, tinha tentado uma aproximação com alguns chefes do crime organizado. A ideia deles era, através do diálogo com os criminosos, conseguir reduzir os níveis de violência vividos em Guerrero há mais de 20 anos. O seu desaparecimento e o levantamento de importantes somas de dinheiro em contas geridas pelos religiosos e alguns dos seus assistentes causaram clara comoção entre pessoas próximas e os fiéis católicos. O advogado do bispo, bem como diversos utilizadores das redes sociais, relataram que poderia tratar-se de um desaparecimento forçado, de um sequestro perpetrado pelo Estado ou pelo crime organizado.

No dia 28 de abril, depois do meio-dia, o bispo deu entrada em um dos prontos-socorros do Hospital Geral José J. Parres, em Cuernavaca. Os funcionários do Hotel Real de Ocoatepec, em Morelos, o encontraram nu e inconsciente em um dos quartos e decidiram levá-lo a um sanatório. A presença de comprimidos de Viagra, gel lubrificante e preservativos no quarto fez surgir duas narrativas contraditórias, ambas promovidas por funcionários do Estado. Por um lado, a acusação apresentou uma versão segundo a qual se tratou de um sequestro expresso e que o religioso teria sido drogado. Por outro lado, o comissário de segurança do Estado indicou que Rangel Mendoza entrou voluntariamente no local com uma pessoa do mesmo sexo e que não havia crime a processar. O bispo emérito esteve em processo de desintoxicação durante alguns dias, havia vestígios de cocaína e benzodiazepínicos em seu corpo.¹ No dia 8 de maio, em comunicado publicado pela Conferência Episcopal Mexicana (CEM), o Bispo Emérito Salvador Rangel Mendoza não deu detalhes sobre a situação, não esclareceu o ocorrido, apenas mencionou que temia por sua integridade e que perdoou aqueles que o prejudicaram.

A notícia do “sequestro”/deslize do bispo teve grande cobertura mediática e desencadeou demonstrações de apoio dos paroquianos nas redes sociais, a par de mensagens de ódio ao prelado e à Igreja institucional. Contudo, não devemos perder o foco na questão subjacente demonstrada pela atitude do bispo: quais as razões pelas quais o bispo preferiu não esclarecer o que aconteceu ou denunciar publicamente o ocorrido? A mensagem que o bispo publicou na conta oficial X do CEM é um exemplo de “vontade de não saber”, ou uma recusa de recorrer às instituições correspondentes em busca de justiça e assim determinar

¹ O primeiro psicotrópico é estimulante ou enervante, enquanto o segundo é relaxante.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

responsabilidades. Todas as interpretações são possíveis. É necessário ressaltar as ambiguidades tanto da resolução de Rangel Mendoza como das investigações forenses deste crime. Como em muitos outros casos semelhantes, são apresentadas narrativas explicativas contraditórias e os casos permanecem sem solução. Como não houve denúncia formal da vítima, as duas versões do caso permanecem abertas. Há responsabilidade por isso tanto por parte do governo e das suas múltiplas mensagens mediáticas, motivadas pela necessidade de “informar”, como por parte da própria Igreja, preocupada em não perder a sua sacralidade.

O fato é que o episcopado e o bispo não apresentaram as coisas com clareza. Pelo contrário, os seus silêncios criaram opacidade. Nenhuma das dúvidas em torno do ocorrido foi dissipada. O caso da vida sexual de um bispo e suas ações com os traficantes de drogas (tentando negociar ou pacificar) são duas variáveis independentes. Ao mesmo tempo, cabia ao bispo e à Conferência Episcopal Mexicana (CEM) esclarecer as coisas. Ao permitir esta área de ambiguidade, o observador pode formular diferentes explicações ou especulações. Por um lado, a Igreja o fingimento permanece acima das questões temporais, ao falar de paz, reconciliação e cuidado com as vítimas; mas no seu próprio campo, muito raramente e em muito poucos documentos, ele fala da sua própria cumplicidade.²

Este caso é um reflexo da impunidade. Demonstra a vontade, consciente ou não, das pessoas envolvidas em não assumirem as consequências dos seus atos e a sua incapacidade, como potenciais vítimas, de denunciar abusos cometidos tanto por autoridades governamentais como por grupos criminosos. É possível pensar que o bispo católico emérito, conscientemente e respondendo a um impulso sexual, possa ter incentivado um encontro íntimo que envolveu o consumo de entorpecentes. Também é possível pensar que o resultado do ocorrido foi uma encenação, onde lhes haviam “*puesto un cuatros*”³ e que tudo foi uma maquinação para poder desacreditá-lo, ameaçá-lo e reduzi-lo ao silêncio. As posições do CEM e do bispo não nos permitem saber o que aconteceu. O que é significativo é que este caso é o reflexo de um fenômeno que não é novo e que aumentou significativamente entre 1993 e 2023: a violência geral contra padres e religiosos católicos no México e, em particular, o aumento impressionante no número de casos de homicídio contra eles. Desde 2007, o México tem sido uma zona de conflito onde o Estado entra em conflagração com outro ator social, político e econômico: o crime organizado. O que está em jogo aqui é a interação entre o clero católico, os funcionários do governo e os criminosos, levantando assim a questão da governança criminosa e do seu impacto no México. O conceito de governança criminosa foi definido por Benjamin Lessing em 2020. Permite-nos compreender melhor porque é que a violência contra o clero católico ocorre em áreas onde há menos violência do que noutras. Este fenômeno ocorre porque a pregação e as ações sociais entram em conflito ou questionam a autoridade dos chefes locais do crime organizado.

Este artigo faz parte de um projeto de pesquisa realizado a partir de uma parceria entre a Prepa Ibero Ciudad de México, a Universidade Iberoamericana e a Escola de Governo e Transformação Pública e Tecnológica de Monterrey. O gatilho para a nossa reflexão foi o assassinato de Javier Campos Morales e Joaquín César Mora Salazar, padres jesuítas, ocorrido na

² Comunicação pessoal com Fernando M. González. 21 de junho de 2024.

³ Expressão coloquial mexicana que indica que alguém queria armar uma armadilha.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

igreja de Cerocahui no estado de Chihuahua, em 20 de junho de 2022. Estes homicídios recordam-nos que a violência contra os sacerdotes no México é um fenômeno atual.⁴ A força e o impacto destes homicídios fizeram com que muitos pesquisadores se voltassem para esta violência que também afeta jornalistas e ativistas sociais.

A violência contra ministros de culto, sacerdotes diocesanos, religiosos ou outros funcionários católicos pode ser interpretada como a transgressão de uma figura anteriormente considerada “intocável” ou sagrada. No entanto, este não é um fato novo. Há pelo menos dois períodos marcados por um número considerável de padres assassinados. O primeiro começou durante a Revolução Mexicana e continuou durante as duas Guerras Cristero, a primeira entre 1926 e 1929 e a segunda entre 1931 e 1937, e durou cerca de 25 anos. O contexto era o de uma guerra civil. O segundo período é aquele que começou há mais de 30 anos com o ressurgimento deste tipo de violência. De 1993 até à presente data, mais de 80 assassinatos de sacerdotes, missionários, freiras e religiosos católicos foram registados pelo Centro Católico de Multimídia (CCM). Embora seja difícil estabelecer que nos anos 1990 o México era uma zona de conflito, as políticas do Presidente Felipe de Jesús Calderón Hinojosa (2006-2012) transformaram o país não só numa zona de conflito, mas também numa zona de insurgência. Esta situação testemunha brutalmente o papel e o poder desempenhado pelo crime organizado tanto a nível social, como político, econômico, ou mesmo cultural e religioso. Contudo, o México não é o único caso latino-americano nesta situação. Existem semelhanças, por exemplo, com a Colômbia (Cárdenas e Casas-Zamora, 2010). Em 2010, o então Secretário de Estado dos Estados Unidos reconheceu publicamente que o crime organizado controlava boa parte do México, bem como da América Central, fenômeno que até hoje não foi controlado (Carroll, 9 de setembro de 2010).

De fato, no caso colombiano, entre 1984 e 2013, vários padres e bispos foram vítimas do crime organizado: 83 padres em todo o país, oito religiosos (cinco freiras, três homens) e três seminaristas, além de um arcebispo e um bispo, segundo a Conferência Episcopal da Colômbia (Ávila Cortés, 30 de marzo de 2018). Vários estudos de cientistas sociais estudaram o fenômeno. (Montoya Prado, 2009; Marín Rivas, 2017)

Alejandro Montoya Prado, em particular, fez uma abordagem muito interessante de um ator muito específico do crime organizado fragmentado: o assassino de aluguel. Ou seja, o perpetrador material. Embora o seu estudo se concentre na Colômbia, há pelo menos duas semelhanças que consideramos relevante observar. A primeira é que, tal como no presente estudo, o seu foco não está em casos, nem numa etnografia, mas sim numa análise de tendências e relatórios oficiais, bem como relatórios de imprensa. O segundo tema é que não apenas identifica as ações do assassino, mas também destaca aspectos culturais e religiosos que cercam os assassinatos. Para ele,

apesar do sentimento religioso expresso por grande parte dos assassinos, os homicídios também são cometidos dentro das igrejas, e o que antes era um mau presságio acabou se tornando uma prática comum na Colômbia: o assassinato de padres. Foram assassinados 18 padres, aos quais se somaram 45 padres e 54 pastores entre 1992 e 2002, vítimas de guerrilhas, paramilitares,

⁴ É importante aqui lembrar que não foram assassinados apenas dois padres jesuítas, mas também o guia turístico Pedro Palma e o jovem Paulo Osvaldo Berelleza Rábago, cujo razão foi o fato de ele ter sido fundamental na vitória do time de Beisebol de Urique sobre o time de Cerocahui.

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

narcotraficantes, políticos corruptos e criminosos comuns. Entre eles estavam três bispos e o arcebispo de Cali, Isaías Duarte Cancino, o mesmo que durante a Semana Santa de 1999 pediu que o tráfico de drogas fosse banido de Cali e do Vale del Cauca (Montoya Prado, 2009, p. 69)

No México, ao contrário da Colômbia, não existem guerrilheiros ou paramilitares ativos. O crime organizado e particularmente o tráfico de drogas estabeleceram-se numa relação alternativa com autoridades locais, estaduais e federais, setores empresariais e cidadãos, numa governança criminosa, que vai além da ideia pré-concebida de vácuo de poder ou de Estado.

Em face disso, o conceito de governança criminal de Lessing (2020) permite-nos compreender como, para certos atores sociais, políticos ou econômicos, a reivindicação de um monopólio sobre o uso da força pelo Estado tem limitações. Não só no México, mas também noutros cenários, como a Colômbia, no Brasil, ou mesmo nos subúrbios das grandes cidades europeias ou norte-americanas, a autoridade a quem recorrer em caso de problemas ou dificuldades não é o Estado, mas sim a organização criminosa local. No entanto, o Estado ainda existe e concorre com essa governança paralela. Assim, os cidadãos continuam a pagar impostos, os processos políticos baseiam-se no voto e a punição dos grupos criminosos continua a ser levada a cabo pelo Estado, que por vezes é, ora, o agente de punição, ora colabora com um grupo para reduzir o poder de outro. Neste sentido, os grupos criminosos oferecem uma governança alternativa às pessoas que não participam ativa e voluntariamente na própria organização. A governança criminal, desse modo, cruza-se com o Estado e pode promover uma simbiose entre o crime organizado e o Estado. (Lessing, 2020, p.854)

Neste sentido, nos alinhamos com o pensamento do estudioso italiano Leonardo Sciascia que, no seu trabalho sobre a Máfia Siciliana, identificou que o crime organizado não se aproveita da ausência de poder, mas cresce ao lado da corrupção política e econômica. Segundo o político italiano, “A máfia [...] não surge nem se desenvolve com o ‘vácuo’ do Estado (ou seja, quando o Estado, com as suas leis e funções, é fraco ou ausente), mas ‘no’ Estado. A máfia nada mais é do que uma burguesia parasitária, uma burguesia que não é empreendedora, mas exploradora” (Sciascia, 1972).

Compreender a dinâmica da governança criminosa no México e a forma como os padres católicos se posicionam contra ela é relevante para explicar a lógica por trás destes crimes. Isto poderia esclarecer o aumento do número de homicídios, não só do clero católico, mas também de outros domínios religiosos. Nesta reflexão centramo-nos nos assassinatos de padres católicos, contudo reconhecemos que os homicídios não são o único tipo de violência que estes agentes sofrem, e que este fenômeno não é exclusivo desta denominação religiosa.

O objetivo desta reflexão é identificar padrões nos homicídios perpetrados contra padres e outros funcionários católicos no México durante os últimos trinta anos. Nossa abordagem é principalmente quantitativa y para melhor compreender o contexto geral desta situação, apresentaremos a posição da Conferência Episcopal Mexicana em relação ao fenômeno do tráfico de drogas. A ideia é mapear os casos de homicídios e demonstrar as frequências dos crimes para estabelecer o impacto regional do fenômeno estudado. Pretendemos também fazer uma comparação entre as áreas com maior frequência de violência generalizada e as áreas com maior número de homicídios de religiosos católicos. O objetivo é identificar se existe ou não

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

concordância geográfica entre esses homicídios. Os dados analisados têm origem em dados sobre assassinatos no México contra padres e religiosos, do CCM. Por fim, vale ressaltar que os resultados aqui apresentados é parte de uma investigação mais ampla que está sendo realizada para compreender a violência religiosa no México contemporâneo. Finalmente, indicaremos os desafios envolvidos nas ações de alguns sacerdotes e religiosos em espaços onde dominam as organizações criminosas.

1. De um contexto para outro

A primeira metade do século XX foi marcada por perseguições aos padres católicos no México e o século XXI igualmente é marcado por um ressurgimento dessa mesma violência. Embora não exista um estudo quantitativo sobre os assassinatos de padres durante a Revolução Mexicana (1910-1920), ou a Guerra Cristera (1926-1929), existe um acervo documental na imprensa e em alguns panfletos e livros de época que nos permite ter uma ideia do magnitude dos assassinatos de sacerdotes e religiosos naquele período. O número de padres assassinados varia entre 50 e 120 homicídios, segundo González Morfín (2011). O período de 1914 a 1938 foi um momento que fez com que o mundo voltasse a olhar para os níveis de violência exercidos pelo Estado contra os católicos. Esta violência com significativa carga simbólica foi efetuada sobretudo pelo Estado, anticlerical e revolucionário da época. Houve uma tensão entre dois projetos políticos, culturais e sociais que se refletiu em ataques verbais ou físicos, humilhações e, em alguns casos ou áreas, homicídios. Os padres eram considerados em alguns estados da república como inimigos,⁵ significavam retrocesso, resistência à criação de um novo estado.⁶ O México estava num contexto aberto de guerra civil e as vítimas eram católicas e não católicas. A violência contra os católicos foi perpetrada principalmente pelos militares, pela polícia, mas também por organizações militarizadas paraestatais (setores do agronegócio; camisas vermelhas; etc.), bem como por grupos que não respeitavam a “sacridade” dos padres.

Ficou claro que havia um conflito e os inimigos se enfrentavam. A situação começou a melhorar no final de 1937, quando o chefe do executivo nacional, Lázaro Cárdenas del Río, promoveu uma lei de anistia que exonerou, entre outros, os chefes Cristero (Monterrubio García, 2024, pp. 242-243). Para simplificar, a expropriação do petróleo permitiu que dois inimigos que se enfrentavam há mais de vinte anos encontrassem um ponto de acordo e desenvolvessem uma nova forma de convivência. Um *modus vivendi* em que cada ator estava consciente do seu papel social e político e respeitou as esferas de interferência do outro (Villanueva Hernández, 2022).

Desde 1993, com a promulgação em 1992 de um novo arcabouço jurídico, a relação entre o Estado mexicano e as Igrejas mudou radicalmente. As relações entre o Estado e as Igrejas, agrupadas principalmente no estatuto de Associações Religiosas, foram legalizadas e

⁵ Não analisaremos os dados dessa violência neste artigo, mas utilizamos este momento histórico para podermos contrastar a natureza e a origem de tal estado de violência entre o século XX e o século XXI.

⁶ Recomendamos sobre o assunto o famoso livro de Francis Clement Kelley: *The blood of Red and Yellow*. Esta é uma história que pretende destacar o martírio dos padres no México e a covardia daqueles que assassinam inocentes indefesos. A partir da década de sessenta, alguns historiadores, entre os quais se destacam Alicia Olivera de Bonfill e Jean Meyer, publicaram diversos trabalhos científicos sobre o fenômeno, que hoje continuam a ser uma investigação inestimável e a base de qualquer estudo que procure melhor compreender este processo.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

regularizadas. Ao mesmo tempo que no âmbito jurídico ocorria um processo de institucionalização das relações, fomentado por uma maior clareza jurídica, no plano político e social iniciou-se um novo período de perseguição aos padres da Igreja Católica. Desta vez, o principal perpetrador não foi o Estado, mas os grupos criminosos que organizaram a venda e produção de entorpecentes, o tráfico de pessoas, a extorsão, etc.

Ao contrário do período anterior, onde era claro que os militares e grupos armados a eles ligados (o agronegócio, por exemplo) eram os perpetradores, neste novo período os responsáveis pelos homicídios de padres católicos, agentes pastorais ou administradores da Igreja Católica são diversos. Os dados fornecidos pelo CCM nos seus diferentes relatórios permitem traçar padrões de violência e identificar os autores dos homicídios. Os relatórios do CCM abrangem 82 casos, aos quais decidimos acrescentar três para termos um total de 85 homicídios entre 1991 e 2023. Apesar dos esforços para documentar estes fatos, há que reconhecer que os dados disponíveis são limitados, o que torna imputar conclusões estatísticas sólidas. É importante esclarecer que, a nível estatístico a morte de sacerdotes não se diferencia das demais. No entanto, ao nível político, social, cultural e simbólico, a sua morte, especialmente quando ocorre em situações de violência, tem um impacto profundo. Vale ressaltar aqui que essas mortes foram documentadas durante pelo menos 30 anos pelo Centro Multimídia Católico, dando-lhes assim uma exposição muito maior do que as mortes de, por exemplo, pastores protestantes. Isso não significa que o fenômeno dos assassinatos de pastores no México não coincida temporalmente com o dos padres católicos, mas sim que não temos outros institutos que sistematizem esses dados. As mortes dos sacerdotes não são danos colaterais, mas centram-se em regiões específicas devido ao seu trabalho pastoral e à defesa da dignidade humana.

Com menos de 100 casos registrados ao longo do tempo, os números não atingem a robustez necessária para uma análise abrangente. No entanto, as tendências observadas parecem ser suficientemente claras para apontar padrões de violência que afetam os padres católicos no México, destacando a transição do principal agressor do Estado para grupos criminosos organizados no contexto contemporâneo. A interação entre religião e crime organizado no México tem sido analisada por meio de vários estudos de caso, especialmente na parte norte do país, na fronteira com os Estados Unidos. Existem diferentes perspectivas teóricas e metodológicas no México que nos permitem abordar a violência infligida aos grupos religiosos, entre as quais vale a pena descartar a tese defendida em 2012 por Mtra. Erika Valenzuela sob a direção do Dr. Oldgers, e o artigo conjunto que publicaram em 2014, no qual documentam e analisam os dados sobre três comunidades religiosas que tiveram aumento da violência em Tijuana. Embora a violência não seja a questão central de sua pesquisa, uma vez que se concentram nas diversas maneiras pelas quais sujeitos de três sistemas de crenças diferentes o interpretam e vivem, eles fazem uma interessante abordagem teórica do fenômeno (Valenzuela, 2012; Valenzuela e Odgers Ortiz, 2014). Grande parte da sua reflexão sobre a violência centra-se no cenário urbano, uma vez que o seu caso se situa em Tijuana, a principal cidade fronteiriça da Baixa Califórnia, México (Reguillo, 1998; Del Olmo, 2000; Briceño-León, 2008; Ovalle, 2010; Sánchez- Munguía, 2017).

Em 2022, Odgers também mergulhou em experiências religiosas em um centro de reabilitação administrado por grupos evangélicos em Tijuana. A zona fronteiriça também tem sido cenário explorado por outros autores, como Pedro Quintino e Rebeca Herrera Bautista. Estes, em 2009, publicaram um polêmico artigo intitulado *¡É isso que Deus quer! Violência contra a*

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

mulher, na revista “ENAH, Navegando dedicada aos Rostos da Religião: Mito, veneração, violência” (Herrera Bautista e Quintino Méndez, 2009). Nesta publicação, os autores debatem a violência sofrida pelas mulheres, tanto dentro da família e por diferentes grupos do crime organizado.

O fenômeno da violência nas religiões, embora tenha tido dois cenários na Colômbia e no México com uma elevada frequência de incidentes, não pode limitar-se a esses dois países. Antes, situações como estas têm sido uma constante latino-americana, como mostra uma análise ao nível hemisférico coordenada por Alexander Wilde (2015), que aborda experiências no Brasil, Argentina, Guatemala, América Central, etc. Este breve panorama não poderia ficar completo sem mencionar os estudos de Daniel Levine (1981, 2006, 2012), retomados em 2015 por Carbonelli, que mostram a interação entre a violência vivida e o papel desempenhado pelo fator religioso, bem como os múltiplos estudos que têm realizado no Brasil sobre a ligação entre evangélicos, pentecostalismo e crime organizado.⁷

Do universo de homicídios a analisar, em mais de um terço dos casos as autoridades não estabeleceram quem foi o principal autor (30 de 85 casos, o que equivale a cerca 35,2%). Ou seja, não é possível estabelecer quem é o autor do crime em quase 4 em cada 10 homicídios. Nos outros 52 casos, quase metade foram perpetrados pelo crime organizado: 26 homicídios. Em alguns casos não é possível estabelecer quem cometeu o homicídio: o crime organizado ou o Estado. Isto é uma indicação da complexidade de apreender o fenômeno em áreas governadas por facções criminosas, e onde as autoridades locais reportam-se mais ao crime organizado do que aos poderes executivos institucionais.

Assim, é fácil imputarmos que comandantes de polícias municipais, estaduais ou federais são coniventes em alguns casos com criminosos. Noutros casos é difícil estabelecer se se tratou de um roubo que culminou em homicídio ou se se tratou de um crime passional. Em pelo menos 3 dos casos, o homicídio também foi apresentado no Relatório sobre Crimes de Ódio devido à Homofobia no México 1995-2008 (4% dos casos). Apresentamos abaixo uma tabela que permite visualizar com mais clareza o número de homicídios em relação à identidade do autor do crime. Vale lembrar que nesta contagem também levamos em consideração casos que é possível haver mais de um autor. Por isso aparecem um total de 87 homicídios, em vez dos 85, como afirmamos no parágrafo anterior.

⁷ Sobre o caso brasileiro, ver: Pinheiro Texeira (2013, 2023); Pinheiro Texeira e Brandão dos Santos (2021) e Vital da Cunha (2008; 2014; 2015) ou Costa (2023) Sobre o caso brasileiro, ver: Pinheiro Texeira (2013, 2023); Pinheiro Texeira e Brandão dos Santos (2021) e Vital da Cunha (2008; 2014; 2015) ou Costa (2023) que reflete sobre o contexto da narcorreligiosidade.

Perpetradores	Número
Um estranho	30
Extorsão	26
Criminosos comuns	10
Ladrão	8
Estado	5
Participante do evento social	2
Conhecido	2
Padre	1
Total	87

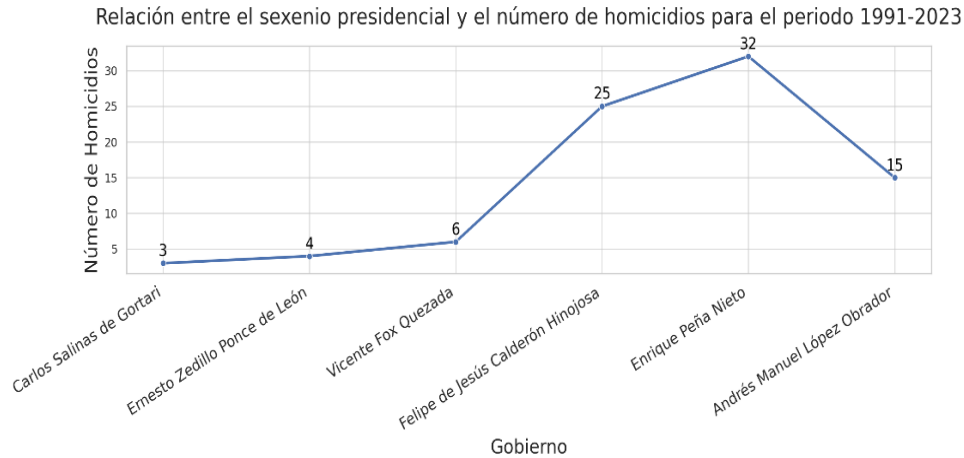
Tabela 1. Relação entre o tipo de agressor e o número de homicídios no período 1991-2023. Elaboração própria com fontes das reportagens do Centro Católico de Multimídia.

Se somarmos o crime organizado com os criminosos comuns e os ladrões, podemos perceber que as pessoas que cometem atos ilícitos são a população que mais ataca sacerdotes e religiosos: um pouco mais da metade dos homicídios (51,8%). Depois disso, o próximo grande grupo é o Estado, que representa apenas 6% dos homicídios, seguido por aqueles que participam de eventos com padres e que, após alguma desavença, cometem homicídios. Num caso ocorrido na Cidade do México, por exemplo, um homem com problemas mentais esfaqueou um padre numa catedral. Num dos casos, que o CCM não incluiu, mas que incluímos por conta própria, um diácono leigo foi assassinado por um padre. Foi o caso muito famoso na Cidade do México, cuja vítima foi Leonardo Avendaño, que era aluno da UIC e queria ser padre.

Esta visão nacional, no entanto, não é tão útil como cruzar o fenômeno por décadas e regiões. O primeiro corte que gostaríamos de fazer é político e estatístico. Agrupa o número de homicídios perpetrados durante o mandato de seis anos de governo de cada presidente da República Mexicana entre 1990 e 2024. No caso de todos, exceto Andrés Manuel López Obrador, o período começa em 1º de dezembro do primeiro ano. do governo e é contabilizado até 30 de novembro do último ano da presidência.⁸

⁸A partir de 2024 esta data muda. A partir desse ano, o último dia da presidência do México é o último dia de setembro e o presidente entrega a faixa presidencial no dia 1º de outubro.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?



Governos	
Carlos Salinas de Gortari⁹	3
Ernesto Zedillo Ponce de León	4
Vicente Fox Quezada	6
Felipe de Jesús Calderón Hinojosa	25
Enrique Peña Nieto	32
Andrés Manuel López Obrador	15
Total	85

Tabela 2. Relação entre o mandato presidencial de seis anos e o número de homicídios no período 1991-2023. Elaboração própria com fontes das reportagens do Centro Multimídia Católico.

Embora, em 2024, no México, num claro contexto eleitoral, alguns observadores tenham se concentrado mais nos homicídios perpetrados durante a presidência de Andrés Manuel López Obrador, este não foi o período de seis anos com a maior frequência de padres assassinados. O mandato de seis anos com mais homicídios contra religiosos católicos foi o de Enrique Peña Nieto, seguido por Felipe de Jesús Calderón Hinojosa e Andrés Manuel López Obrador foi o terceiro mais mortífero. O que podemos constatar é que a primeira inflexão ocorreu no período de Felipe de Jesús Calderón Hinojosa. Por que isso aconteceu? A violência contra os padres é

⁹Para este período de seis anos a contagem está incompleta. Levamos em conta apenas metade do período de seis anos devido ao nosso corte geral de tempo. No entanto, o número de homicídios é semelhante ao dos governos que se seguirão.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica? um reflexo da violência endêmica? Nossa hipótese é que a política iniciada com Felipe Calderón rompeu com o status quo e transformou o México numa zona de conflito. A presença do tráfico de drogas era pré-existente e, ao promover o enfrentamento aos grupos criminosos, causou tensão entre as autoridades públicas locais e as autoridades factuais (organizações religiosas, organizações criminosas, etc.). Em algumas áreas do país, a pregação e as ações de actores religiosos causaram tensões com membros de grupos criminosos. Em algumas áreas do país, a governação criminosa foi ameaçada por queixas e ações por parte de padres e religiosos.

O PRAZO



Imagem 1. Captura de tela que ocupa o recorte temporal do estudo. Feito em Genially para a educação com base em dados do Centro Multimídia Católica.

2. Mapeando homicídios contra padres no México: 1990-2024

Há consenso no mundo acadêmico em reconhecer que a mudança nas políticas públicas do executivo mexicano provocou um aumento da violência ligada ao crime organizado do país. A Universidade Ibero-Americana colocou à disposição da sociedade civil uma interessante ferramenta para obter um “relato gráfico da guerra contra o narcotráfico realizada pelo Exército através de seus próprios dados”. (Mendoza, 14 de junho de 2023) A base de dados reflete os 5.755 confrontos que a Secretaria de Defesa Nacional (SEDENA) denunciou e permite ver, a partir da perspectiva do Estado, quais são as áreas mais conflituosas.

O primeiro é Tamaulipas (com 2.549 confrontos), seguido por Michoacán (462), Nuevo León (434), Guerrero (354) e Sinaloa (279). Ou seja, as zonas com maior número de confrontos não coincidem exatamente com as zonas com maiores homicídios de religiosos católicos.

Para torná-lo mais claro e não o limitar apenas às zonas de confronto, decidimos criar mapas conjuntos que mostram a taxa média de homicídios por 10.000 habitantes no México, bem como as ocorrências de homicídios religiosos. Ressalta-se que esses homicídios são exibidos com marcadores pretos próximos ao centro geográfico de cada estado da República em que ocorreram, e não nos municípios específicos. O caso de Michoacán é particularmente interessante. Juntamente com Chihuahua, são os dois únicos estados que aparecem com

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

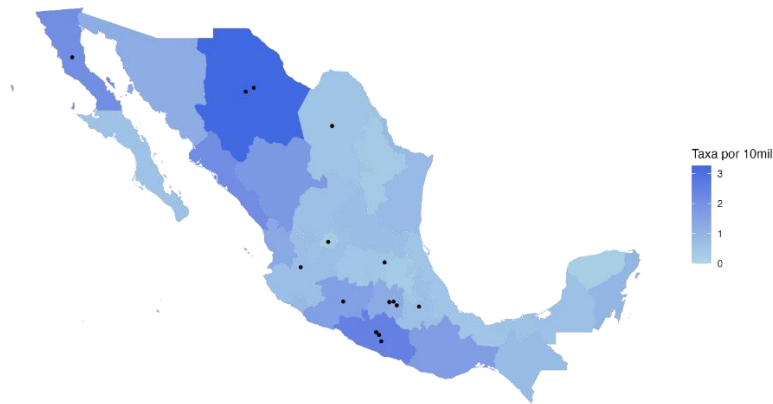
recorrência de homicídios nas três décadas e meia do nosso estudo. No período total, foram perpetrados 9 assassinatos em Veracruz e 7 em Chihuahua. Ou seja, não são as áreas com maior número de assassinatos, mas apresentam maior frequência. No caso de outras entidades, os homicídios contra pessoal religioso católico limitam-se a uma determinada década, como o Estado do México, Tamaulipas ou Veracruz. Noutras regiões, os homicídios *aumentaram* durante três décadas e, pelo menos até agora, na década de 2020, nenhum homicídio foi perpetrado: os casos de Jalisco, Cidade do México e Guerrero. O que pode explicar isso? Qual é a razão do aumento da violência? Tal aumento corresponde a um período avulso ou períodos de governo. No período de Ernesto Zedillo Ponce de León não houve assassinatos de religiosos católicos em Chihuahua, e no de Vicente Fox não houve assassinatos desse mesmo grupo em Michoacán. Isso se deve a uma estratégia especial de segurança, a uma ação específica do governo federal ou estadual? As evidências mostram que o ponto de viragem foi o governo de Felipe Calderón e que a violência continuou a aumentar durante o período de Enrique Peña Nieto. Isso é, no nível federal. Os dados aqui analisados não nos permitem avaliar se houve alguma mudança nas políticas de segurança em nível local ou estadual. No entanto, eles nos oferecem dados suficientes para estabelecer padrões gerais.

Homicídios Religiosos e Taxa Média de Homicídios por 10.000 Habitantes no México, Década 1990-1999



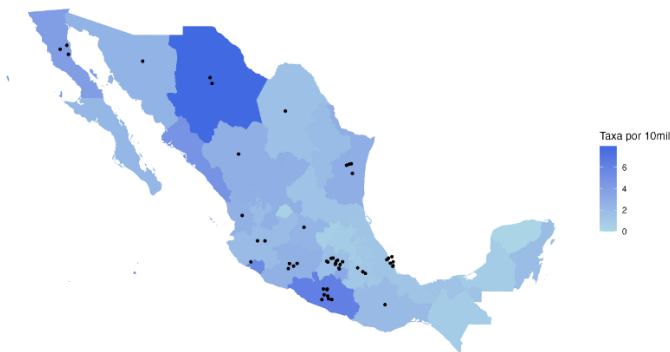
Podemos constatar que na década de 1990 a 1999 a coincidência entre os Estados com maior taxa de homicídios e os assassinatos de religiosos não coincidem completamente. Isso quer dizer que, nesta década, a região de maior violência, o Estado de Guerrero, não foi palco de assassinatos de sacerdotes. Michoacán e Jalisco, por sua vez, sim. A violência em Jalisco nesta época era muito menor do que em Michoacán e ainda assim em ambas os estados houve casos de assassinatos. Durante esta década os dois perpetradores identificados são o Estado e o Tráfico de Drogas.

Homicídios Religiosos e Taxa Média de Homicídios por 10.000 Habitantes no México, Década 2000-2009



Quando analisamos o período de violência na década de 2000-2009, estamos perante uma das maiores coincidências de todos os períodos de estudo entre as áreas de assassinatos contra clérigos e as áreas de conflito entre o exército e o tráfico de droga. Como podemos ver no mapa, os casos de assassinatos de religiosos em Guerrero e Chihuahua coincidem com o fato de serem os estados com maior índice de homicídios. É importante destacar que nesta década teve início o mandato presidencial de Felipe de Jesús Calderón Hinojosa e o período da guerra contra o narcotráfico. É também a explosão da violência contra o pessoal religioso na Cidade do México, evidenciada por uma clara mudança na tendência no número destes crimes. Mais da metade dos homicídios envolvendo religiosos ocorreram durante o mandato de seis anos de Calderón. Uma ironia se pensarmos que no imaginário cultural o setor clerical está ideologicamente mais próximo dos governos do Partido de Acción Nacional (PAN). Agora, é importante lembrar que a segurança da Cidade do México está a cargo do chefe de governo, neste momento, do Distrito Federal, Marcelo Luis Ebrard Casaubón. É também importante notar que, na Cidade do México, ao contrário da situação no Estado do México, o principal perpetrador não é o crime organizado. A década de 2000 a 2009 dá continuidade à tendência de que o principal autor dos homicídios contra o clero católico seja o crime organizado. Um fato muito relevante é que o segundo grupo que clérigos, seja ministro de culto, religioso ou diácono, refere-se a crimes de ódio por homofobia e/ou crimes passionais.

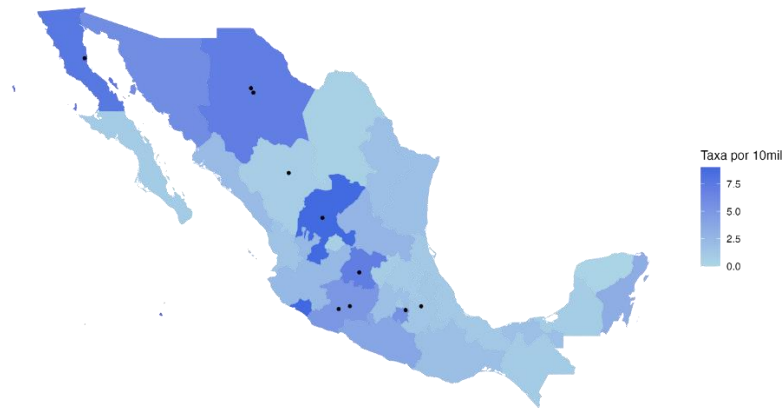
Homicídios Religiosos e Taxa Média de Homicídios por 10.000 Habitantes no México, Década 2010-2019



Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

Na década de 2010 a 2019, a violência contra o clero católico continuou em Guerrero e Chihuahua, mas estas não são as únicas áreas de aumento da violência. Os estados com maior aumento desta violência são o Estado do México, Tamaulipas e Veracruz,, estados no período com níveis de violência, mas não com os maiores. Ou seja, não basta explicar esta violência apenas com a atuação do Estado federal e é preciso abordar mais dinâmicas locais. É também neste momento que o perpetrador mais importante é o crime comum. O que se passa ao nível econômico, ou judicial, que nos permite compreender estas mudanças? Existe uma ação pastoral diferente? Maior envolvimento do clero nestas questões? A década de 2010 a 2019 foi a pior para quem exerce algum ministério na Igreja Católica.

Homicídios Religiosos e Taxa Média de Homicídios por 10.000 Habitantes no México, Década 2020-2024



A década de 2020 a 2024¹⁰ é aquela que aparentemente marca uma diminuição do fenômeno de assassinatos de religiosos católicos. Pelo menos está claro que no caso do governo López Obrador há uma queda significativa no número de assassinatos. Neste período houve metade do número de assassinatos perpetrados durante o mandato de seis anos de Peña Nieto e 10 a menos que durante o mandato de seis anos de Calderón Hinojosa. É contraditório ter sido durante este mandato de seis anos, após o assassinato de Javier Campos Morales e Joaquín César Mora Salazar, que a opinião pública e a Igreja Católica institucionalmente decidiram denunciar a violência no México, a crise dos desaparecidos e promover o “Compromisso com a Paz”. (Conferência Episcopal Mexicana, 2024)

3. A Conferência Episcopal Mexicana e o tráfico de drogas

Não é a primeira vez que a Igreja Católica, em particular a Conferência Episcopal Mexicana (CEM) e a Conferência dos Superiores dos Religiosos (CIRM) se posicionam sobre a questão da violência no México e a dificuldade de resolver a questão. É importante mencionar que a violência contra o clero católico mexicano teve pelo menos dois momentos de alta intensidade durante o século XX. Porém, como resultado de 1968 e da reação do Estado aos

¹⁰ Incluímos nesta análise apenas os crimes cometidos durante o mandato de seis anos de Andrés Manuel López Obrador. Em 20 de outubro de 2024, o padre Marcelo Pérez Pérez foi assassinado em Chiapas, sul do México. Este assassinato não foi marcado no mapa.

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

pedidos da juventude, a situação não melhorou na década de 1970. Em 19 de outubro de 1973, os bispos mexicanos publicaram uma “Declaração do Episcopado Mexicano sobre a situação que prevalece no país”:

A atitude fácil de fechar os olhos à realidade e dizer que está tudo bem no México seria tão falsa como perder-se em lamentações inúteis e amargas prevendo naufrágios e desastres de toda espécie quando o caos irremediável fosse iminente. [...] A violência verbal existe atualmente; os ataques proliferam entre aqueles que pensam de forma diferente, acumulam-se críticas duras contra aqueles que estão ativos em lados ou partidos opostos, são feitas acusações, são atribuídas culpas, quem tem autoridade é atacado e insultado. O ódio e a divisão entre os empregadores e os trabalhadores são encorajados. [...] A violência das palavras leva à violência das ações. Esta violência física intensificou-se: roubos, assassinatos, sequestros são a sua manifestação trágica. Esses crimes tentam absurdamente buscar justiça e remédio para os males e invocam o postulado inadmissível de que o fim justifica os meios. A violência gera necessariamente maior violência. Estas depredações e crimes podem levar a um violento endurecimento autoritário que poderia perigosamente levar à suspensão de garantias e até a uma ditadura férrea. (Conferência Episcopal, 1973, p. 372)

Dois anos depois, o episcopado mexicano abordou a questão do respeito pela vida humana e indicou que quem vendia drogas atentava contra a vida de quem as consumia. Em 1975, relacionou o uso de drogas ao homicídio. Este mesmo episcopado ainda não tinha mencionado o impacto do crime organizado, mas antes acusou aqueles que vendiam drogas de serem partícipes do crime daqueles que as consumiam.

Num clima propício à violência e a muitas tensões sociais, políticas e econômicas, o homicídio surge nas suas formas dolorosas de assassinato, rapto, terrorismo ou vingança, como manifestação de desprezo pela vida humana. Seria fechar os olhos a um dos nossos problemas mais graves, não mencionar aqui o considerável número de vítimas provocadas pelo crescente consumo de drogas; bem como as muitas mortes causadas muitas vezes por acidentes de trânsito em que o alcoolismo, a irresponsabilidade e a imprudência dos condutores de veículos têm muito a ver. (Conferência Episcopal Mexicana, 1975, p.445)

Essa vinculação do uso e o consumo de drogas ao fascínio pela morte e oferenda da vida seria mantida ao longo da década. Porém, na década de 1980, devido à “Mensagem dos bispos mexicanos aos jovens no Ano Internacional da Juventude”, a mensagem começou a ser mais contundente:

Alcoolismo, drogas, prostituição, atividade de gangues, agressão, são algumas manifestações negativas da comunidade que afetam os jovens. Você saberá como rejeitá-los. Compartilhe com sua comunidade seus valores íntimos, seus sonhos e suas melhores realidades. (Conferência Episcopal Mexicana, 26 de maio de 1985, p. 232)

As denúncias da CEM aumentaram no final da década de 1980. A questão já não era a violência social, mas sim a violência perpetrada pelo crime organizado e pelo narcotráfico. O

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

ano de 1988 marcou a primeira vez na história do CEM a expressão da preocupação pastoral relacionada ao tráfico de drogas. A situação preocupava-os tanto pela realidade do fenômeno em si, como pela dificuldade de enfrentá-lo. Foi muito difícil para os bispos mexicanos abordarem as causas imediatas do problema. Sem mencionar o conceito, os bispos referiam-se ao que chamaremos mais tarde de governança criminosa: “Como acontece noutros países, estas redes de tráfico de drogas, e até as próprias pessoas que se dedicam a este tráfico, passam a possuir uma forte liderança econômica, política e social nas nossas cidades e regiões, reforçando assim o nosso despotismo ancestral.” (Conferência Episcopal Mexicana, 1988, p. 36). Segundo Feldman e Luna, esta forma de governança refere-se à “criação de uma ordem paralela baseada na imposição de regras sobre o comportamento dos cidadãos por organizações criminosas, muitas vezes com a colaboração de agentes estatais” (2022, p.1). Também reconheceram neste mesmo documento que se tratava de um problema internacional e os Estados Unidos tinham uma grande responsabilidade nele, uma vez que não se trata apenas de um fenômeno que teve impactos em questões de saúde ou monetárias. O tráfico de drogas trouxe consigo a violência. “Laços muito estreitos ligam o tráfico de drogas à violência e ao comércio de armas; aqueles que aderem arriscam a vida e a de sua família. Quase diariamente ouvimos falar de assassinatos; a tal ponto que esta situação de violência se tornou comum em algumas cidades e regiões do país.” (Conferência Episcopal Mexicana, 1988, p. 36) Para eles era impensável pensar que este problema pudesse ocorrer sem que nenhuma autoridade estatal colaborasse ou participasse no cultivo, tráfico e até mesmo consumo de drogas.

Em 1993, o Cardeal Posadas Ocampo foi vítima da violência causada pelo narcotráfico. Apesar da fé e da esperança dos bispos, este facto não marcou uma diminuição, mas o início de uma nova etapa de violência contra os ministros de culto, e não foi exclusiva do mundo católico. “Queremos que este sangue derramado seja uma semente de redenção e de vida, de reconciliação e de paz. Esta morte que deixou o nosso país de luto despertou vigorosamente a consciência de toda a sociedade” (Conferência Episcopal Mexicana, 1993, pp. 214-215). Segundo o andamento das investigações, o Cardeal Posadas teria sido outra vítima colateral do confronto entre dois grupos rivais do narcotráfico. Os estudiosos do caso Posadas, no entanto, não descartam que também poderia ter sido um crime de Estado, produto da governança criminosa e de alianças entre o Estado e grupos criminosos organizados, e que poderia ter havido um interesse peculiar em assassinar o Cardeal, que dias antes havia denunciado o conluio entre o Estado e o Crime Organizado. (González, 1996; Sotelo Aguilar, 2017) Em 1996, a questão do tráfico de drogas, juntamente com outras questões que prejudicam a sociedade mexicana, foram incluídas no projeto pastoral da conferência episcopal mexicana.

Em 2000, por ocasião da “carta pastoral do encontro com Jesus Cristo em solidariedade com todos”, os bispos mexicanos pediram que prevalecesse a cultura da legalidade e da justiça:

Em alguns ambientes, o descumprimento da lei se espalhou a tal ponto que é comum falar sobre corrupção, vivenciar atos de violência e lamentar a impunidade. As agressões e os sequestros ferem gravemente as comunidades e violam o direito de todos a uma vida pacífica. O tráfico de drogas penetrou em numerosos ambientes e instituições, destruindo em seu rastro os valores da cultura da vida. Não é possível negar que a desordem pública e a insegurança aumentaram devido à falta de observância do Estado de direito. (Conferência Episcopal Mexicana, 2000, p.391)

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

O discurso do CEM continuou a radicalizar-se durante a primeira década do século XX. Para os prelados católicos, o crime organizado e o tráfico de drogas conseguiram infiltrar-se nas estruturas governamentais. A governança criminosa parece ter sido estabelecida nacionalmente nesta década e desde o mandato de seis anos de Vicente Fox (Conferência Episcopal Mexicana, 2005:207). “[...] A Igreja Católica rejeita sistematicamente qualquer conduta pública antiética. Esta rejeição é especialmente vigorosa quando se trata de um crime tão grave como o tráfico de drogas, que causa danos gravíssimos a tantas famílias e a todo o tecido social e econômico[...].” (Conferência Episcopal Mexicana, 2005, p. 267) Neste mesmo documento a Igreja expressou a sua rejeição aos traficantes de drogas e solicitou que aqueles que fossem publicamente reconhecidos como tais não pudessem ser padrinhos ou ocupar qualquer cargo, ou responsabilidade na instituição.

A Igreja Católica alimentava grandes esperanças com a resolução do tribunal eleitoral que ratificou Calderón Hinojosa à presidência da república em agosto de 2006. “Será responsabilidade da nova administração enfrentar o flagelo da insegurança e do crime organizado, proporcionar uma educação adequada às nossas crianças e jovens, uma vida digna para as pessoas mais vulneráveis e combater a impunidade, o tráfico de drogas e a corrupção que tanto prejudicaram as nossas instituições” (Conferência Episcopal Mexicana, 2006, pp. 283-284). Com efeito, o governo deveria combater a impunidade e o tráfico de drogas, mas essa ação provocou o início do que o próprio presidente batizou de guerra às drogas e provocou o aumento dos homicídios dolosos em toda a república e o aumento do número de padres assassinados. O segundo mandato de seis anos, com maior número de vítimas, com 25 padres assassinados, longe da intensidade da violência contra os padres que seria desencadeada no seu sucessor, Enrique Peña Nieto.

Em 2017, no auge da violência contra o clero católico no México, a CEM expressou: “Com profunda dor e preocupação, confirmamos que aquelas outras calamidades que abalam, desmoronam e destroem a nossa grande nação continuam presentes: injustiça e desigualdade, corrupção e impunidade, violência, tráfico de drogas, assassinatos e desaparecimentos, insegurança e extorsão, ataques à família, crianças e jovens.” (Conferência Episcopal Mexicana, 2017, p. 208)

4. O mundo católico e a governança criminosa¹¹

Embora, como vimos, a posição da CEM tenha sido muito clara, a experiência local não tem tido a mesma clareza. As tensões no seio do clero relativas *à narco-esmola* ou *às narco-propinas* tornaram-se públicas em 1997, quando o debate foi aberto na imprensa nacional (González, 1999: pp. 78-89). O reconhecimento dos vínculos entre os membros do crime organizado e os sacerdotes, para além do debate moral, mostra a difícil realidade da sua ação pastoral ao nível real. As relações entre alguns membros do clero e membros do crime organizado são uma questão complexa e delicada. Seja porque recebem esmolas de membros desses grupos, seja

¹¹O conceito de governança criminosa foi definido por Benjamin Lessing em 2020. Permite-nos compreender melhor porque é que a violência contra o clero católico ocorre em áreas onde há menos violência do que noutras. Este fenômeno ocorre porque a pregação e as ações sociais entram em conflito ou questionam a autoridade dos chefes locais do crime organizado.

Padres católicos assassinados no México y Governança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

porque realizam batismos, primeira comunhão, crismas, casamentos, etc.; enfim, existe uma interação real em diversas áreas do México entre padres e criminosos. Fernando González analisa a declaração feita em setembro de 1997 pelo Padre Raúl Soto, Missionário do Espírito Santo, cônego da Basílica de Guadalupe e promotor da Pastoral Penitenciária na Cidade do México:

Todos nós fazemos coisas boas de vez em quando, caso contrário seríamos um monstro: até os pecadores fazem coisas boas. Já lhes disse tantas vezes aqui que há pessoas, bom, não pecadoras, mas pelo menos pessoas menos recomendáveis, como Rafael Caro Quintero, que gostaria de fazer a esmola que faz, a ajuda que faz. E esse Amado Carrillo, porque às vezes criamos monstros, ele fez grandes coisas pela sua cidade e pelo povo, e isso não o impediu de ser traficante de drogas e tudo mais que ele tinha. Se os pecadores fazem coisas boas, muito mais nós, queridos irmãos, devemos ter uma atitude permanente de serviço ao próximo (González, 1999, p. 79).

Para o investigador, um dos problemas reside no facto de a posição pública da Igreja não ser de condenação, mas – ao contrário – daria a impressão de que “o império da droga do mal não aparece neste caso perfeitamente diferenciado do império do bem” (González, 1999, p.79). Alguns membros da Igreja Católica não só têm acompanhado pastoralmente as “ovelhas desgarradas” que compõem o tráfico de drogas, mas têm se beneficiado da *narco-esmola*, ou têm-se acomodado com os privilégios, regalias e dádivas que o acompanhamento social a estes grupos proporciona. (Pérez-Rayón Elizundia, 2006, pp.145-147). Sobre esta questão, uma das posições mais claras foi a de Carlos Aguiar Retes, bispo de Texcoco e secretário da CEM. Seu pensamento foi retomado em um documento intitulado “Todos estamos perdoados, só Deus pode julgar”, assinado pelo bispo auxiliar de Guadalajara e secretário-geral da CEM José Leopoldo González González, que fala da conversão do narcotraficante e de seu abandono e rejeição da vida de pecado:

Dom Aguiar respondeu [que os traficantes de drogas poderiam se converter] e deu o exemplo de que alguns se aproximaram da Igreja para pedir apoio com a intenção de uma mudança em suas vidas, mas a legislação atual não favorece tal mudança; e quando fala daqueles que se aproximaram, refere-se aos que estiveram envolvidos em tarefas menores, e não aos grandes traficantes. Muitos, devido a ameaças e pressões, preferem continuar como estão; contudo, outros, mesmo arriscando a própria vida, aceitaram o apelo à conversão, à metanóia. Por isso, Dom Aguiar deu o exemplo da Colômbia como um possível caminho a seguir, com todas as implicações jurídicas que isso acarreta. Disse isso porque conhece a situação colombiana e porque foi secretário-geral do CELAM durante 4 anos naquele país. [...] muitos traficantes de drogas são bem recebidos em seus locais de origem, na maioria das vezes em áreas carentes, porque têm levado serviços a essas populações, chegam a construir suas capelas ao padroeiro do local ou ao santo de maior devoção. Portanto, os moradores os veem como benfeitores gentis que ajudam a melhorar sua situação. O que Dom Aguiar nunca disse, e há a versão estenográfica de que a Igreja Católica recebeu doações de traficantes de drogas, além disso, condenou qualquer doação que pudesse vir deles, expressou que a Igreja não recebe esmola por ouvi-los nem pode justificar uma má ação com uma boa. (Conferência Episcopal Mexicana, 2008, p. 180)

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

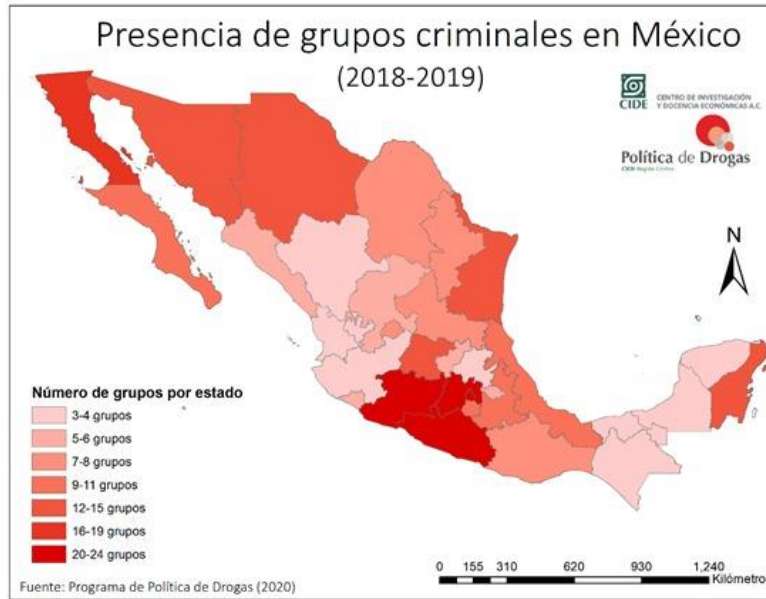
Quando os projetos pastorais já não coincidem com a tolerância ou já não basta fechar os olhos, inicia-se um confronto que envolve diversas expressões de violência, sendo as mais brutais o assassinato ou a tortura. O problema dos assassinatos de religiosos mexicanos tem claramente a ver com o crime organizado, que tem sido o principal perpetrador identificado. No entanto, como vimos na primeira parte da nossa reflexão, não se trata apenas de violência estrutural. Ou seja, não há correlação entre as áreas com maior taxa de homicídios ou número de homicídios com os assassinatos de ministros religiosos. O que então pode explicar a violência? Este processo ocorre em áreas secularizadas ou em áreas altamente católicas? Em vinte anos, mudaram os estados com maior número de pessoas que não professam nenhuma religião. Nossa hipótese é que, se não tem nada a ver com a violência na região, tem a ver com outro aspecto extremamente relevante: a governança criminosa. Por isso, a nossa proposta procura transcender a coincidência ou a concomitância e ser capaz de mostrar tendências e padrões que nos permitam estabelecer que os padres assassinados pelo crime organizado não o são por serem vítimas colaterais, mas devido à sua atividade pastoral e a favor da dignidade e defesa dos direitos humanos, dos jovens, dos migrantes, dos povos indígenas e das populações vulneráveis, em geral. Este trabalho pastoral não implica ignorar o perpetrador, para quem existe também um acompanhamento espiritual necessário e será objeto de um estudo posterior.

No ano 2000, o Estado com maior número de pessoas que não professavam nenhuma religião era Chiapas, seguido por Veracruz e Cidade do México. Em 2020, o Estado do México, seguido pela Cidade do México e Baixa Califórnia, eram os estados com maior número de ateus, agnósticos e pessoas que não se identificavam com nenhuma igreja. Ou seja, não há correlação entre secularização social e assassinatos cometidos pelo crime organizado contra clérigos, ainda que seja importante reconhecer que o processo de secularização favorece o processo de dessacralização do sacerdote, por exemplo. A Cidade do México, devido à sua peculiaridade, exigiria uma análise mais aprofundada, uma vez que o crime organizado não é o principal perpetrador destes assassinatos ali.

O que nos parece que poderia então explicar que a violência contra o clero da Igreja Católica tem a ver com a competição entre ministros de culto, garantidores da ordem, e as necessidades dos líderes locais do tráfico de droga. Isto é, a pregação e a promoção da mensagem evangélica entram em concorrência com as necessidades da governança criminosa.

No México, agentes pastorais, leigos, sacerdotes e ministros de outras igrejas assumiram o papel que a autoridade declinou. [...] Alguém deve assumir o que o Estado deixou de fazer por incapacidade ou pior ainda porque vive em conluio com os praticantes do mal e do crime num binômio destrutivo: corrupção e impunidade. (Unidad de Investigaciones Especiales CCM, 2024, p. 3)

O Programa Político sobre Drogas (PPD) do Centro de Ensino e Pesquisa Econômica (CIDE) elaborou diversos mapas de incidência. As áreas com maior número de grupos organizados coincidem com os Estados com maior violência contra o clero católico. É muito provável que algo semelhante aconteça também com pastores de outras denominações cristãs.



Além de pregar e promover o evangelho, os padres católicos apresentam-se como construtores de paz e interrompem ou perturbam o ecossistema que alimenta a governança criminosa. Assim, a solução para o problema vai além da lógica regional e nacional. Está inserido num problema transnacional que por sua vez tem dinâmica local. Em muitos casos, é essencial ter um sistema jurídico que reduza a impunidade:

a cessação das hostilidades, a recuperação dos danos causados no decurso do conflito – sob a supervisão autorizada de um terceiro, se necessário – e o estabelecimento dos mecanismos judiciais, policiais, econômicos e políticos necessários para impedir o reinício da violência, incluindo desincentivos para aqueles que lucram com o conflito. (Rettberg, 2003, p.9)

A situação no México, na Colômbia, e também nos Estados Unidos e na Europa é tão complexa que é mais fácil matar um jornalista, um padre ou um combatente social do que acabar com a guerra e a violência. Em Guerrero, Michoacán e outros estados, apesar da intimidação, os religiosos continuaram a denunciar os abusos cometidos pelos traficantes de drogas e a cumplicidade do governo. Sem negar a proximidade e o acompanhamento espiritual possíveis, há um apelo à conversão e à transformação, bem como denúncias de ações destrutivas ligadas às atividades do narcotráfico. Este não é um problema que deva ser resolvido unilateralmente pelo governo. Antes, devem ser criadas condições para que os benefícios da paz sejam maiores do que os da guerra. A tristeza e a tragédia da morte não são suficientes. Como explicou Rettberg, um dos principais problemas das iniciativas ou compromissos de paz é que estes não conseguem transformar a realidade dos diferentes atores envolvidos. O equilíbrio que Rettberg estabeleceu em 2003 permanece válido: “a guerra recomeçará se os lucros esperados forem superiores aos lucros esperados da paz” ou quando os custos do conflito para os atores com maior poder de veto forem inferiores aos custos da paz”. (2003, p.19) Não existem soluções fáceis. O aumento dos assassinatos de religiosos católicos no México é um exemplo do poder crescente e do desenvolvimento da governança criminosa no México. Um coquetel de morte preparado durante

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

várias décadas conforme estabelecido por Ernesto López Portillo. “A principal força motriz da violência homicida epidêmica no México e na região é composta por três ingredientes: guerra às drogas, acesso massivo a armas de fogo e impunidade. Eu chamo isso de coquetel da morte e já o bebemos há décadas.” (11 de dezembro de 2023).

Considerações finais e pistas futuras

Desde 2006, o México tornou-se uma zona de conflito. A violência contra o clero também aumentou durante o mesmo período, com um pico de incidência na década de 2010. O mandato de seis anos com a maior incidência é o de Enrique Peña Nieto (32), seguido por Felipe Calderón (25). Nos casos de homicídios contra o clero católico, não se trata de violência inter-religiosa ou de perseguição por parte do Estado. Antes, seu principal perpetrador é o tráfico de drogas. Os dados analisados sugerem que não há correlação entre os níveis de violência nos Estados e a violência endêmica. Podemos inferir que não se trata de violência colateral. O maior número de assassinatos ocorre em estados onde a governança criminoso tem maiores raízes. Nestas áreas, a pregação e a ação social do clero entram em conflito com as propostas e projetos do crime organizado. A narco-esmola e a narcopropina já não são suficientes para regular as relações entre o clero e os líderes do crime organizado.

As entidades federais com maior frequência de homicídios contra religiosos são: Guerrero (11), Michoacán (9) e CDMX (9). No caso da CDMX, a categoria mais frequente de perpetradores é a dos conhecidos do clero. Em Guerrero e Michoacán, o crime organizado é o principal perpetrador seguido pelo Estado. No geral, todavia, principal perpetrador é o crime organizado (quase 1 homicídio em cada 3) seguido pelo crime comum (menos de 1 homicídio em cada 4). Em 1 em cada 3 homicídios, as autoridades, as testemunhas ou aqueles que denunciaram o crime não identificaram totalmente o autor do crime.

O que podemos inferir dos dados é que as áreas de assassinatos de padres não são as áreas com maior taxa ou maior número de homicídios. Ou seja, podemos inferir que a violência contra o clero católico não está alinhada com a violência sistêmica que ocorre no México. Embora seja fundamental destacar que os assassinatos ocorrem em áreas de violência, os dados indicam que são mais uma resposta à ação e postura pastoral do que aos danos colaterais da violência pré-existente. Uma possível explicação que poderíamos confirmar com pesquisas mais qualitativas é o lugar simbólico que o padre ocupa em algumas comunidades. Diante do mundo político, o padre continua ocupando lugar de destaque em algumas comunidades. A sua postura ética e pregação podem ser um obstáculo ao domínio do tráfico de drogas e do crime organizado. Ao contrário das autoridades civis, a mensagem evangélica e moralizante do sacerdote é uma mensagem transformadora. Embora assuma a necessidade de manter um diálogo aberto, muitas vezes é um apelo ao pecador para renunciar ao pecado, para se transformar, para se converter e abandonar a vida que desfrutava para se converter verdadeiramente. Há uma dimensão teológica da violência contra o sacerdote que, para além das crenças do pesquisador, não pode ser deixada de lado na apreensão desse fenômeno.

Os dados que aqui apresentamos foram compilados pelo Centro Católico de Multimídia (CCM) criado pelo Padre Omar Sotelo e cuja direção de investigação está a cargo de Guilherme

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

Gazanini. O CCM tem sido a referência para qualquer análise da violência contra padres mexicanos, mas também contra qualquer religioso católico. A abordagem que dão às suas pesquisas é a de cientistas sociais que assumem a sua fé cristã e se colocam ao serviço da Igreja para demonstrar a situação que atravessa o catolicismo no país. Nos últimos 15 anos o México foi o país mais perigoso para o exercício da profissão sacerdotal (Gómez Mena, 2024). Eles não o apresentam como um desafio para os sacerdotes em zonas de conflito, mas como a *Tragedia y Crisol del sacerdocio en México*. (Sotelo Aguilar, 2017) A informação que compilam nos seus relatórios provém, na maioria, dos próprios intervenientes. Bispos e padres relatam-lhes as tragédias diretamente e documentam-nas. É isso que dá tanta riqueza ao banco de dados e é um de seus principais pontos fracos.

Muitas vezes é difícil identificar quem são os perpetradores e os dados que fornecem não são suficientes. Para cada um dos casos documentados pelo CCM, discriminamos os atores, espaços, perpetradores e incidentes para construir uma base de dados¹² que possa ser questionada para oferecer relatórios não apenas aos pesquisadores do grupo, mas também aos interessados. À semelhança dos projetos do “Programa Político sobre Drogas” da CIDE ou do programa “Segurança Cidadã: A Via Civil” do Ibero, optamos por desenvolver dados abertos que qualquer cidadão, crente ou não, possa questionar e consultar. Os dados dos homicídios mostram, conforme analisamos ao longo desta reflexão, padrões muito interessantes. No entanto, permanecem muitas questões sobre a violência generalizada contra atores religiosos: as tendências nos crimes com diferentes níveis de violência, como roubos ou altercações, são as mesmas que as dos homicídios?

Referências

ÁVILA CORTÉS, C. Los religiosos que han muerto por defender la paz en Colombia. **El Espectador**, 30 mar. 2018. Disponível em: <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/los-religiosos-que-han-muerto-por-defender-la-paz-en-colombia-articulo/>. Acesso em: 20 jan. 2025.

BLANCO GIL, J. **O grito de sangue**. Cidade do México: Editorial Rex-Mex, 1948.

BRICEÑO-LEÓN, R. La nueva violencia urbana de América Latina. **Sociologías**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/5792>. Acesso em: 20 jan. 2025.

BRITO, A.; BASTIDA, L. Relatório sobre crimes de ódio devido à homofobia México 1995-2008. *Letra S, AIDS, Cultura e Cotidiano AC*, 2009.

CARBONELLI, M.A. Violencia y política en América Latina: el lugar de la trama religiosa. **Revista Sociedad y Religión**, v. 43, p. 169-179, 2015. Disponível em: <https://repository.globethics.net/bitstream/handle/20.500.12424/156310/v25n43a07.pdf?sequence=1>. Acesso em: 20 jan. 2025.

¹² Para construir a base de dados transcrevemos os dados dos Relatórios do Centro Multimídia Católico disponíveis em <https://ccm.org.mx/>.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

CÁRDENAS, M.; CASAS-ZAMORA, K. A “colombianização” do México e suas consequências. **Brookings**, 21 set. 2010. Disponível em: <https://www.brookings.edu/es/articles/la-colombianizacion-de-mexico-y-sus-consecuencias/>. Acesso em: 20 jan. 2025.

CARROLL, R. Hillary Clinton: A guerra às drogas no México é uma insurgência ao estilo da Colômbia. **O Guardião**, 9 set. 2010. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2010/sep/09/hillary-clinton-mexican-drug-war-insurgency>. Acesso em: 20 jan. 2025.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Declaração do episcopado mexicano sobre a situação que prevalece no país**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, p. 371-374, 1973.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Declaração do episcopado mexicano sobre o respeito pela vida humana**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, p. 443-452, 1975.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Mensagem dos bispos mexicanos aos jovens no Ano Internacional da Juventude**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 2, p. 225-234, 1985.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Declaração da conferência dos bispos mexicanos. O tráfico de drogas é uma preocupação pastoral da Igreja**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 3, p. 34-40, 1988.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Comunicado do conselho permanente do CEM ao povo de Deus para realizar a verdade no amor: Caso do Cardeal Posadas Ocampo**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 3, p. 214-216, 1993.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Projeto pastoral da Conferência Episcopal Mexicana**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 3, p. 414-438, 1996.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Carta pastoral do encontro com Jesus Cristo à solidariedade com todos**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 4, p. 273-462, 2000.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Declaração sobre doações de dinheiro ilícito**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 5, p. 267-268, 2005.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Comunicado sobre a decisão final do Tribunal Eleitoral do Poder Judiciário da Federação**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 5, p. 283-284, 2006.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Homilia de Abertura da LXXX Assembleia da Conferência do Episcopado Mexicano**. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 5, p. 203-209, 2006.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Todos estamos perdoados, só Deus pode nos julgar.** Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 6, p. 179-182, 2008.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Reconstruamos com confiança depositada no Senhor.** Mensagem dos bispos do México. Documentos coletivos do episcopado mexicano, v. 9, p. 207-209, 2017.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL MEXICANA. **Compromisso com a paz.** Conferência Episcopal Mexicana, Jesuítas México, Dimensão Episcopal para os Leigos, Conferência dos Superiores Maiores dos Religiosos do México, 2024. Disponível em: <https://cem.org.mx/wp-content/uploads/2024/03/Compromiso-Nacional-por-la-Paz.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2025.

COSTA, V. **Traficantes evangélicos, Brasil.** Godbooks, 2023.

DEL OLMO, R. Ciudades duras y violencia urbana. **Nueva Sociedad**, n. 167, p. 74-86, 2000. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/ciudades-duras-y-violencia-urbana/>. Acesso em: 20 jan. 2025.

FELDMAN, A.E.; LUNA, J.P. Governança Criminal e a Crise dos Estados Latino-Americanos Contemporâneos. **Revisão Anual de Sociologia**, v. 48, p. 1-23, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-101221-021836>.

GÓMEZ MENA, C. **México, um dos países mais perigosos para ser sacerdote:** CCM. *La Jornada*, maio de 2024. Disponível em: <https://www.jornada.com.mx/noticia/2024/05/05/so-ciedad/mexico-de-los-paises-mas-peligrosos-para-ser-sacerdote-ccm-5738>. Acesso em: 20 jan. 2025.

GONZÁLEZ MORFÍN, J.G. **Sacerdotes e mártires.** Cidade do México: Panorama Editorial, 2011.

GONZÁLEZ, F.M. **O caso do Cardeal Posadas. Uma história simples:** a morte acidental de um cardeal. Cidade do México: Plaza y Valdes Editores/UNAM, 1996.

GONZÁLEZ, F.M. Igreja Católica Mexicana: dessacralização e ressacralização, 1996-1999. **Revista Mexicana de Sociologia**, v. 69, n. 1, p. 67-91, 1999.

HERRERA BAUTISTA, R.; QUINTINO MÉNDEZ, P. Así lo quiere Dios! La violencia contra las mujeres. Navegando. **Rostros de la Religión: Mito, veneración, violencia...**, p. 32-43, 2009. Disponível em: <https://www.enah.edu.mx/publicaciones/documentos2/209.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2025.

LESSING, B. Conceituando Governança Criminal. **Perspectivas sobre Política**, v. 19, n. 3, p. 854-873, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1537592720001243>.

LEVINE, D. Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión. **Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur**, v. XVIII, n. 26-27, p. 7-29, 2006.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

LEVINE, D. **Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia.** Princeton University Press, 1981.

LEVINE, D. **Politics, Religion, and Society in Latin America.** Lynne Rienner, 2012.

LÓPEZ PORTILLO, E. **Terminemos com o coquetel da morte.** *Animal Político*, 11 dez. 2023. Disponível em: <https://www.animalpolitico.com/analisis/autores/ruta-critica/violencia-homicida-guerra-drogas-armas-impunidad>. Acesso em: 20 jan. 2025.

MARÍN RIVAS, M.P. Las violaciones de derechos humanos en Colombia durante los años 80 del siglo XX: acercamiento a su comprensión histórica desde la degradación y el fortalecimiento de la defensa. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, v. 22, n. 1, p. 113-135, 2017. DOI: <https://doi.org/10.18273/revanu.v22n1-2017005>.

MENDOZA, Y. IBERO cria o primeiro mapa interativo de confrontos entre Sedena e civis. *Universidade Iberoamericana*, 14 jun. 2023. Disponível em: <https://ibero.mx/prensa/crea-ibero-el-primer-mapa-interactive-de-enfrentamientos-entre-la-sedena-y-civiles>. Acesso em: 20 jan. 2025.

MONETERRUBIO GARCÍA, G.E. **Atrás das sombras de Deus.** Catolicismo conspiratório e justiça criminal federal no México, 1926-1937. [Tese de doutorado]. Universidade de Guadalajara, 2024.

MONTOYA PRADA, A. Asalariados de la muerte: sicariato y criminalidad en Colombia. *URVIO: Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, v. 8, p. 61-74, 2009. DOI: <https://doi.org/10.17141/urvio.8.269009.1124>.

ODGERS ORTÍZ, O. Religión, violencia y drogas en la frontera norte de México: la resemantización del mal en los centros de rehabilitación evangélicos de Tijuana, Baja California. *Frontera Norte*, v. 34, n. 6, 2022. DOI: <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2208>.

OVALLE, L.P. El impacto de las redes del narcotráfico en la vida cotidiana. In: CARRILLO, J.; PIÑERA, D. (Coords.). *Baja California a Cien Años de la Revolución Mexicana 1910-2010.* COLEF/UABC, México, 2010. p. 414-236.

PÉREZ-RAYÓN ELIZUNDIA, N. Igreja Católica, Estado e tráfico de drogas. Um desafio para o século XXI. *Sociológico*, v. 21, n. 62, p. 139-173, 2006. Disponível em: <https://sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/235/226>. Acesso em: 20 jan. 2025.

REGUILLO, R. Imaginarios globales, miedos locales: la construcción social del miedo en la ciudad. *Ponencia presentada en el IV Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC)*, Recife, Brasil, 11-16 set. 1998. Disponível em: http://www.mamacoca.org/docs_de_base/La_Representacion_Social_del_narcotrafico/Rossana_Reguillo_Imaginarios_la_construccion_social_del_miedo_en_la_ciudad_ALAIIC_11-16_de_septiembre_de_1998.pdf. Acesso em: 20 jan. 2025.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

RETTBERG, A. Projetando o futuro: uma revisão dos dilemas de construção da paz pós-conflito. **Revista de Estudos Sociais**, n. 15, jun. 2003. Disponível em: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/25929>. Acesso em: 20 jan. 2025.

SÁNCHEZ MUNGUÍA, V. La actual lucha del gobierno mexicano contra la delincuencia en la frontera con Estados Unidos. **Frontera Norte**, v. 23, n. 45, p. 97-130, 2017. DOI: <https://doi.org/10.17428/rfn.v23i45.839>.

SOTELO AGUILAR, O. **Tragédia e cadinho do sacerdócio no México**. Cidade do México: Ajuda à Igreja que Sofre/Centro Multimídia Católico, 2017.

TEIXEIRA, C.P. **A teia do bandido: Um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais**. [Tese de doutorado]. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

TEIXEIRA, C.P. **Matar, converter, incluir: a trama da violência urbana no Rio de Janeiro**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2023.

TEXEIRA, C.P.; BRANDÃO, B. Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais. **Lusotopie**, v. XX, p. 1-2, 2021.

UNIDAD DE INVESTIGACIONES ESPECIALES CCM. Reporte Anual 2024. Violencia contra sacerdotes, religiosos e instituciones de la Iglesia Católica en México. **Centro Católico Multimedial**, 2024. Disponível em: <https://img1.wsimg.com/blobby/go/51bf5868-d2d1-45a7-b5a6-964a26884784/Reporte%20Anula%202024%20OK.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2025.

VALENZUELA GÓMEZ, E. **Religión y violencia: estudio comparativo de las interpretaciones y formas de actuación de tres sistemas religiosos respecto a la violencia en Tijuana**. [Tese de Mestrado]. El Colegio de la Frontera Norte, 2012.

VALENZUELA, E.; ODGERS ORTÍZ, O. Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana, México. **Culturales**, v. 2, n. 2, p. 9-40, 2014. Disponível em: <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/176>. Acesso em: 20 jan. 2025.

VILLANUEVA HERNÁNDEZ, V.M. **A transformação do modus vivendi entre o Estado mexicano e a Igreja Católica com Luis María Martínez na Arquidiocese do México (1937-1956)**. [Tese de doutorado]. Instituto Nacional de Antropología e História, 2022.

VITAL DA CUNHA, C. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **Plural**, v. 15, p. 13-46, 2008. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2008.75226>.

VITAL DA CUNHA, C. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião & Sociedade**, v. 34, n. 1, p. 61-93, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0100-85872014000100004>.

Padres católicos assassinados no México y Gobernança Criminal: 1991-2023 Um fenômeno único ou um reflexo da violência endêmica?

VITAL DA CUNHA, C. **Oração de traficante: uma etnografia.** Garamond, 2015.

WILDE, A. **Las iglesias ante la violencia en América Latina:** los derechos humanos en el pasado y el presente. Flacso México, American University, 2015.

Recebido em 31/08/2024

Aceito em 18/12/2024

O giro epistemológico do Ensino Religioso: da confessionalidade à Ciência da Religião Aplicada

The epistemological turn in Religious Education:
from confessionalism to the Applied Religious Studies

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo, através de uma pesquisa bibliográfica e documental, discutir a história do Ensino Religioso e de seu giro epistemológico, evidenciando seu processo de desconfessionalização a partir da década de 1970 e sublinhando sua pertinência para a formação cidadã. Para tanto, discute-se a história do Ensino Religioso desde a fase colonial até a era republicana, apresentando seu giro epistemológico em três momentos: (1) as novas reflexões sobre a disciplina a partir dos anos 1970; (2) a promulgação da lei n. 9.475/97; (3) a homologação da BNCC e das DCNs para as licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões). Por fim, discute-se também a Ciência da Religião no Brasil e sua aproximação com o Ensino Religioso como consolidação desse giro epistemológico. Conclui-se que, em sua história, o Ensino Religioso percorre uma trajetória que vai da confessionalidade à Ciência da Religião Aplicada, passando por um giro epistemológico que rompe com seu passado colonial.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Ciência da Religião; Confessionalidade; Giro epistemológico; Ciência da Religião aplicada.

ABSTRACT

This article aims, through bibliographical and documentary research, to discuss the history of Religious Education and its epistemological turn, highlighting its process of deconfessionalization from the 1970s onwards and highlighting its relevance for citizenship formation. To this end, the history of Religious Education is discussed from the colonial phase to the republican era, presenting its epistemological turn in three moments: (1) new reflections on the discipline from the 1970s onwards; (2) the promulgation of law no. 9.475/97; (3) the approval of the BNCC and the DCNs for degrees in Religious Studies. Finally, the Religious Studies in Brazil and its approach to Religious Education are also discussed as a consolidation of this epistemological turn. It is concluded that, in its history, Religious Education follows a trajectory that goes from confessionalism to the Applied Religious Studies, going through an epistemological turn that breaks with its colonial past.

Keywords: Religious education; Religious studies; Confessionalism; Epistemological turn; Applied religious studies.

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2023). Professor na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: mtbsp88@yahoo.com.br

Introdução

O Ensino Religioso tem sido historicamente objeto de disputas na arena educacional, e compreendido de distintas formas ao longo de sua trajetória nacional. Por séculos foi entendido como ensino da religião católica, como uma doutrinação catequética nos espaços formais de ensino. Passou, em meados do século XIX, de um conjunto de conteúdos que se misturavam a outros para uma disciplina específica, ainda concretizada em modalidade confessional. Tal realidade permanece até por volta da década de 1970, quando inicia um giro epistemológico na direção de uma abordagem laica, plural, e com foco na formação cidadã.

Partindo desse contexto, o presente artigo busca apresentar, a partir de pesquisa bibliográfica e documental, a história do Ensino Religioso e de seu giro epistemológico, estando este vinculado à aproximação do Ensino Religioso com a Ciência da Religião. A análise documental se concentrou sobretudo nas Constituições e nas LDBs da história nacional. Por fim, a partir da pesquisa realizada, traça-se também algumas perspectivas quanto aos rumos a se aprofundar no Ensino Religioso. Espera-se, com isso, ampliar a compreensão histórica acerca desse fundamental componente curricular² e, apresentando o giro epistemológico e o processo de desconfessionalização pelo qual passou, demonstrar sua evidente compatibilidade com a laicidade do Estado enquanto Ciência da Religião Aplicada e sublinhar sua pertinência para a formação cidadã.

1. Breve retrospecto do Ensino Religioso no Brasil

Discutir a história do Ensino Religioso no Brasil não constitui tarefa fácil. Por ao menos três séculos entendeu-se que a educação nacional tinha como uma de suas vocações o ensino dos princípios da moral e da doutrina católica. A instrução era o meio para a efetivação da catequese, destinada à conversão dos “gentios” sob a justificativa de salvação das almas. Ao se considerar a totalidade da história da educação no Brasil, pode-se perceber que apenas muito recentemente, sobretudo a partir da década de 1970, o Ensino Religioso iniciou um giro epistemológico, rompendo com o pacto da confessionalidade, alçando novos sentidos e abrindo seu horizonte à pluralidade. Migra, gradualmente, de um modelo que intencionava a educação da fé para um modelo que objetiva a educação para a cidadania.

Até esse período, o Ensino Religioso assumia majoritariamente a acepção de ensino de religião, com uma abordagem proselitista, o que por sua vez remete ao seu passado colonial (período histórico) e colonialista (conduta impositiva). Vinculava-se à Teologia enquanto disciplina de referência e era conduzida a partir do pressuposto da fé. Constituíam-se, desse modo, como uma extensão da ação catequética operada no interior dos espaços eclesiais. Dito de outra maneira, era uma catequese escolarizada.

Por esse motivo, ainda que sob o risco de anacronismo, refere-se aqui como Ensino Religioso, especificamente no período colonial e parcialmente no período imperial, a atuação em

² Vale esclarecer que, apesar da terminologia “componente curricular” ser atualmente mais adequada para se referir ao Ensino Religioso, conforme se utiliza na BNCC, o presente trabalho também utilizou o termo “disciplina”, uma vez que esteve presente nas legislações ao longo da história nacional, sobretudo a partir da Constituição Federal de 1946, aparecendo nas Constituições seguintes e nas LDBs.

espaços formais de ensino da instrução da fé católica, e não somente como uma disciplina escolar específica, como ela se torna em meados do período imperial, mais precisamente a partir de 1850³.

1.1 Período colonial (1500-1822)

No processo de colonização, a ocidentalização e a cristianização da população nativa eram prioridade para a Coroa portuguesa. Vigorava, naquele momento, o regime de Padroado, que consiste na outorga concedida pela Igreja de Roma a um administrador local de um determinado grau de controle sobre a Igreja local ou nacional. Trata-se da “expressão máxima do consórcio entre Estado e Igreja, uma vez celebrado o acordo entre o monarca de Portugal e o Sumo Pontífice” (Figueiredo, 1995, p. 21). Esse regime vigorou no Brasil até o final do Império, já que, apesar de constituído por uma série de Bulas Papais emitidas por quatro Papas entre 1455 e 1515, foi renovado em 1827, pela Bula *Praeclara Portugalliae*, de Leão XII.

A concessão dos poderes do Padroado a Dom Pedro I inaugurou o “padroado régio” ou “regalismo” no Brasil. Por meio dele, “cabia ao monarca administrar os dízimos, sustentar os clérigos, organizar uma política dos benefícios eclesiásticos e assegurar os estatutos jurídicos das ordens religiosas” (Cecchetti; Santos, 2016, p. 132). Segundo Junqueira (2012, p.17), nesse contexto os clérigos eram funcionários públicos e até mesmo a nomeação dos bispos dependia da autoridade real ou imperial. O regime do Padroado se extinguiu apenas com a implantação do regime republicano em 1889, que teve como uma de suas consequências a exclusão do ensino religioso das escolas públicas (Saviani, 2021, p. 179).

No âmbito internacional, a Reforma Protestante, que teve seu impulso inicial com a publicação das 95 teses de Martinho Lutero em 1517, desafiava a hegemonia católica na Europa. Em resposta, a Igreja lança um movimento de Contrarreforma, a fim de responder às críticas e estancar a sangria à sua até então inabalada soberania. Para tanto, a Igreja Católica convocou o longo Concílio de Trento, mais significativo evento da Contrarreforma, que durou de 1545 a 1563, “com vistas ao estudo das amplas questões dogmáticas abaladas pelas alas protestantes e o fortalecimento da disciplina eclesiástica” (Figueiredo, 1995, p. 20). Seus desdobramentos imprimem fortes traços na formação religiosa de um povo que até então se encontrava para além de seus domínios.

Saviani (2021) aponta que “a colonização do Brasil contou com a contribuição imprescindível das ordens religiosas. Pode-se considerar que os primeiros evangelizadores do Brasil foram os franciscanos” (Saviani, 2021, p. 39), alguns dos quais já utilizavam a técnica de percorrer aldeias indígenas unindo a catequese à instrução, o que mais tarde caracterizou a ação

³ Cecchetti e Santos (2016) optam por distinguir “ensino da religião” e “ensino religioso”. Para os autores, aquele se refere às práticas de evangelização, catequização e doutrinação de confissões religiosas, enquanto este corresponde à prática sistemática desse ensino com o caráter de disciplina. Optamos por tratar aqui indistintamente como Ensino Religioso tanto as práticas de ensino de religião em ambientes educativos formais quanto a disciplina escolar que passa a ter esse caráter a partir de 1850, por considerar que aquelas práticas constituem um mesmo movimento que resulta em sua estruturação no formato de uma disciplina escolar, ou seja, seus antecedentes históricos. Esta disciplina permanece como ensino de religião, na modalidade confessional ou interconfessional, até o giro epistemológico que propomos apresentar, ocorrido a partir da década de 1970.

dos jesuítas. Entretanto, a ação franciscana não constituiu um sistema educacional, uma vez que vinha em grupos pequenos e permanecia em cada região por pouco tempo.

Os primeiros jesuítas, quatro padres e dois irmãos, chefiados pelo sacerdote jesuíta Manuel da Nóbrega, chegaram ao Brasil em 1549, junto ao primeiro governador-geral da colônia. Tinham, enquanto missão conferida pelo rei, a conversão dos “gentios”. A fim de cumprir esse mandato, “criaram escolas e instituíram colégios e seminários que foram espalhando-se pelas diversas regiões dos territórios. Por essa razão, considera-se que a história da educação brasileira se inicia em 1549 com a chegada desse primeiro grupo de jesuítas” (Saviani, 2021, p. 26).

Além dos jesuítas e dos franciscanos, outras ordens também se fizeram presentes no território nacional, como os beneditinos, carmelitas, mercedários, oratorianos e capuchinhos, tendo desenvolvido alguma atividade educativa. Entretanto, somente os jesuítas vieram em consequência de determinação do rei de Portugal, sendo, portanto, apoiados tanto pelas autoridades da colônia quanto pela Coroa portuguesa. Devido a essas circunstâncias, foi-lhes possível proceder de maneira mais orgânica, fazendo deles os principais responsáveis pelo processo educativo no Brasil até as reformas pombalinas, que serão abordadas mais adiante (Saviani, 2021, p. 41).

No contexto da colonização, há íntima interação e estreito mutualismo entre educação e catequese. “Em verdade a emergência da educação como um fenômeno de aculturação tinha na catequese a sua ideia-força” (Saviani, 2021, p. 31). A instrução é uma ferramenta para catequese, um meio para o objetivo maior de conversão dos ouvintes. A educação, assim, deve ser compreendida sob uma roupagem missionária (Mesquida, 2013).

Saviani (2021, p. 31) considera três etapas da educação colonial: a primeira de 1549, com a chegada dos primeiros jesuítas, até a morte de Anchieta, em 1597, e a promulgação do *Ratio Studiorum*, em 1599; a segunda de 1599 até 1759, marcada pela organização da educação jesuítica em torno do *Ratio Studiorum*; e a terceira de 1759 até 1808, fase correspondente às reformas pombalinas. A primeira fase, aponta o autor, é marcada pelo plano de instrução elaborado pelo padre Manuel da Nóbrega, conforme descreve:

O plano iniciava-se com o aprendizado do português (para os indígenas); prosseguia com a doutrina cristã, a escola de ler e escrever e, opcionalmente, canto orfeônico e música instrumental; e culminava, de um lado, com o aprendizado profissional e agrícola e, de outro lado, com a gramática latina para aqueles que se destinavam à realização de estudos superiores na Europa (Universidade de Coimbra)” (Saviani, 2021, p. 43).

Figueiredo (1995) destaca que alguns jesuítas se esforçavam por valorizar a língua indígena, e Mesquida (2013) aponta que a ação pedagógica era endereçada, pela catequese, aos indígenas, e pela fundação de colégios, aos filhos dos colonos. Cartas de Manuel da Nóbrega e de José de Anchieta relatam as grandes dificuldades e desafios do trabalho missionário, porém válido e gratificante enquanto garantia a “salvação das almas”. Ao passo que os jesuítas exercitavam a catequese com os indígenas, ensinando-lhes as primeiras letras, “a educação formal por meio dos colégios, dedicada aos filhos dos colonos, tinha dupla finalidade, tal como as demais instituições de ensino dos inicianos, que era fomentar o espírito religioso católico e manter a cultura portuguesa” (Mesquida, 2013, p. 246). Entretanto, ao menos nessa primeira fase essa realidade divisiva não se mostra tão engessada, visto que Saviani (2021) afirma que uma

das estratégias para engajar as crianças indígenas nos colégios jesuítas era atraí-los pela mediação dos meninos brancos. Daí as crianças indígenas poderiam agir também sobre seus pais, em especial os caciques, “convertendo toda a tribo para a fé católica” (Saviani, 2021, p. 43).

A segunda fase da educação colonial, de 1599 até 1759, gravita em torno do *Ratio Studiorum*, um compêndio de regras que regulamentaram o processo educacional jesuíta no Brasil, incluindo orientações sobre como ensinar, como aprender, como administrar uma instituição de ensino, entre outras. Segundo Mesquida (2013), esse documento norteou o ensino da Companhia de Jesus até a suspensão da Ordem em 1773, pelo Papa Clemente XIV, que o fez sobre pressão dos reinos de Portugal e Espanha. A ordem jesuíta seria restabelecida somente em 1814, pelo Papa Pio VII, por meio da Bula *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*. Saviani (2021) fornece maiores detalhes do *Ratio Studiorum*:

O Plano contido no *Ratio* era de caráter universalista e elitista. Universalista porque se tratava de um plano adotado indistintamente por todos os jesuítas, independentemente do lugar onde estivessem. Elitista porque acabou destinando-se aos filhos dos colonos e excluindo os indígenas, com o que os colégios jesuítas se converteram no instrumento de formação da elite colonial. Por isso, os estágios iniciais previstos no Plano de Nóbrega (aprendizado de português e escola de ler e escrever) foram suprimidos. O novo Plano começava com o curso de humanidades, denominado no *Ratio* de “estudos inferiores”, correspondentes ao atual curso de nível médio. Seu currículo abrangia cinco classes ou disciplinas: retórica; humanidades; gramática superior, gramática média; e gramática inferior. A formação prosseguia com os cursos de filosofia e teologia, chamados de “estudos superiores”. O currículo filosófico era previsto para a duração de três anos, com as seguintes classes ou disciplinas: 1º ano: lógica e introdução às ciências; 2º ano: cosmologia, psicologia, física e matemática; 3º ano: psicologia, metafísica e filosofia moral. O currículo teológico tinha a duração de quatro anos, estudando-se teologia escolástica ao longo dos quatro anos; teologia moral durante dois anos; Sagrada Escritura também por dois anos; e língua hebraica durante um ano. No Brasil, os cursos de filosofia e teologia eram, na prática, limitados à formação dos padres catequistas (Saviani, 2021, p. 56).

A educação nacional, em sua segunda fase, portanto, caminha para a construção de uma formação exclusivista, que prioriza a criação de uma elite intelectual colonial. A educação religiosa não fica negligenciada, misturando-se ao ensino de outros temas. Previa-se, por exemplo, dentre as regras comuns aos professores das classes inferiores, o ensino da doutrina cristã: “nas classes de gramática principalmente e, se for mister, também nas outras, aprenda-se e recite-se de cor a doutrina cristã, às sextas-feiras e aos sábados; a menos se julgasse melhor que em algum lugar os alunos novos a recitassem mais vezes” (Franca, 1952). A educação religiosa se efetivava nos espaços formais de ensino enquanto instrução católica diluída em outras disciplinas do currículo, não constituindo, ainda, componente curricular próprio.

Esse cenário se modifica radicalmente com as mudanças conhecidas como as reformas pombalinas, capitaneadas por Marquês de Pombal⁴ (1699-1782) que incluem a extinção do

⁴ “Com a ascensão ao trono de Dom José I, aclamado rei em 7 de setembro de 1750, Sebastião José de Carvalho e Melo integra o gabinete como ministro responsável pela Secretaria do Exterior e da Guerra. Pouco a pouco, foi

sistema de capitâncias hereditárias, o decreto de expulsão dos jesuítas, em 1759⁵, o estabelecimento de uma forma de Estado, o incentivo ao espírito científico e a promoção da ideia de liberdade de consciência (Rodrigues, 2020a, p. 94). A motivação que atravessava essas reformas era alinhar Portugal ao “espírito do tempo” do século XVIII, caracterizado pelo Iluminismo. Saviani (2021) esclarece que essa fase se estende até o início do Império, alcançando, portanto, o momento joanino (1808-1822), assim denominado por conta da “vinda de Dom João VI em consequência do bloqueio continental decretado em 1806 por Napoleão contra a Inglaterra, da qual Portugal era ‘nação amiga’, completando-se em 1822 com a independência política” (Saviani, 2021, p. 32).

No campo da educação, entretanto, com a expulsão dos jesuítas, as reformas pombalinas tiveram uma consequência altamente desestabilizadora. “A carência de centenas de sacerdotes provoca o fechamento de muitos colégios e o aparecimento de professores despreparados, desprovidos de recursos. O ensino público é sacrificado em todos os aspectos” (Figueiredo, 1995, p. 29). A inspiração iluminista dessas reformas trouxe um modelo laico de educação para o país, porém, como aponta Brasil (2023, p. 5), manteve-se um caráter fortemente elitista da educação nacional:

A proposta não contemplava escolas populares, reduzindo a Educação da maior parte da população à aprendizagem de um ofício, bem como de doutrina e disciplina através da Igreja Católica, que usufruía da posição de religião oficial do país. Embora o Ensino Religioso não existisse como disciplina nesse período, a formação da maioria das pessoas dependia diretamente da atuação do grupo religioso hegemônico (Brasil, 2023, p. 5).

Sucedeu-se à morte do rei Dom José I a subida ao trono de sua filha, Dona Maria I, cujo reinado se caracteriza pelo abandono dos antigos projetos. Forma-se, com isso, um ambiente cultural avesso às reformas do Marquês de Pombal, que foi então demitido. Os religiosos retornam ao magistério, o que, por sua vez, “além de diminuir as resistências que ainda existiam ao afastamento dos jesuítas, aumentou o número de professores” (Saviani, 2021, p. 107).

O final do período colonial, que contempla o período joanino, caracterizado pela vinda da família real, traz mais algumas consideráveis transformações. Figueiredo (1995, p. 30) afirma que nesse momento se aumenta a elitização do ensino e a discrepância formativa com as classes populares, com a criação de instituições de ensino superior e obras de cultura, instrução e arte, como bibliotecas e teatros, direcionados à burguesia. E Brasil (2023) destaca que, uma vez que a monarquia necessitava de escolta inglesa para seus navios, “também era desejável que os comerciantes ingleses se estabelecessem no país. Como esses estrangeiros eram majoritariamente protestantes, tornou-se necessário criar leis de tolerância religiosa” (Brasil, 2023, p. 5).

ganhando proeminência no governo, legislando, inclusive, nos âmbitos de competência de outros ministros. E, em 1756, assume o cargo de secretário de Estado dos Negócios do Reino, o posto mais alto do governo, tornando-se ministro plenipotenciário. Em junho de 1759, recebe o título de Conde de Oeiras e em 1769 torna-se Marquês de Pombal, denominação que o consagrou tanto na política como na historiografia” (Saviani, 2021, p. 80-81).

⁵ Determinada pela Lei de 3 de setembro de 1759, através da qual o rei Dom José I ordenou que os religiosos da Companhia de Jesus expulsos do território português e de todas as terras de além-mar (Saviani, 2021, p. 82). “A expulsão dos jesuítas constitui um marco histórico pelas consequências que de tal fato decorrem e pelo espírito anticatólico com que foi orientada. Os jesuítas, como na Europa, são tomados como ‘bodes expiatórios’ para justificar a necessidade de uma nova ordem política, impulsionada pelas teorias iluministas” (Figueiredo, 1995, p. 24).

Esses acontecimentos demarcam a transição entre duas distintas fases históricas, do período colonial ao imperial, tendo a independência nacional como fronteira, e cujos processos direcionam novas características do período porvir: um momento histórico em que o catolicismo continua como religião oficial dentro do enquadramento do Regime de Padroado, porém com determinada regulamentação em prol da tolerância religiosa.

1.2 *Período imperial (1822-1889)*

Dois anos após a Independência do Brasil, declarada em 7 de setembro de 1822, o Imperador Dom Pedro I outorga a primeira Constituição, em 25 de março de 1824, que, no âmbito educacional, limitou-se a afirmar, no inciso 32 do último artigo (179), que “a instrução primária é gratuita a todos os cidadãos” (Brasil, 1824). No mesmo artigo, no inciso 5, determina-se que “ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública” (Brasil, 1824). Essa regulamentação da liberdade religiosa ocorre junto ao reconhecimento do catolicismo como religião oficial do Império, conforme consta no artigo 5 dessa mesma Constituição: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do templo” (Brasil, 1824)”.

A Constituição apresenta, portanto, o paradoxo da oficialidade da religião católica enquanto se defende liberdade de culto. “Pode-se interpretar esse fato como o fim da exclusividade do catolicismo, mas não de seu monopólio” (Brasil, 2023, p. 5). Na esfera privada, os protestantes implantaram diversos colégios, intencionando influenciar a sociedade através da formação intelectual das elites, o que inspirou a reação católica de também fundar colégios com o mesmo propósito (Brasil, 2023, p. 6).

A Igreja Católica, contudo, contava ainda com o regime de Padroado, conforme já sinalizado, que vigora até a proclamação da República, em 1889. Segundo a Constituição, o poder estava investido em Dom Pedro I por graça de Deus e unânime aclamação dos povos. “Dom Pedro invoca a soberania do direito divino, ‘a graça de Deus’ e a soberania popular, ‘a unânime aclamação dos povos’” (Figueiredo, 1995, p. 37). A Igreja ainda mantinha, dessa maneira, relação privilegiada com o Estado, cabendo-lhe a responsabilidade pela instrução e o controle direto ou indireto de hospitais e orfanatos e de atos cívicos e ritos sociais, como batismos, casamentos e enterros (Cecchetti; Santos, 2016, p. 133).

Figueiredo (1995) sinaliza para a falta de instrução pública organizada na fase imperial, ainda caracterizada por uma educação elitista, na qual apenas clérigos e ricos efetivamente estudavam. Havia uma realidade de professores mal remunerados e escassas escolas primárias. A lei de 15 de outubro de 1827 estabelece a criação de escolas de “primeiras letras” em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império. Entretanto, segundo Figueiredo (1995), ainda em 1867, o ensino primário, bastante precário e reduzido apenas à leitura, escrita e cálculo, atingia apenas 10% da população. O ensino da doutrina católica, segundo essa mesma lei, em seu artigo 6º, efetivava-se nos espaços formais de ensino:

Os professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, as noções mais gerais de geometria prática, a gramática de língua nacional, e os princípios de moral

cristã e da doutrina da religião católica e apostólica romana, proporcionados à compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a História do Brasil (Brasil, 1827).

O ensino religioso, na acepção de instrução da fé católica para esse contexto, conforme anteriormente afirmado, fica compreendido dessa maneira como uma catequese escolarizada, constituindo-se conteúdo ministrado através do uso de manuais de catecismo, com vistas ao ensino da ortodoxia católica. Chechetti e Santos (2016) entendem que esse ensino, até então, encontrava-se integrado aos demais conhecimentos escolares, e que somente “a partir dos anos 1850, conforme tendências da época de ‘modernizar’ as instituições escolares, deflagrou-se um movimento de disciplinarização do ER” (Cecchetti; Santos, 2016, p. 133).

Os autores identificam esse movimento a partir de três dispositivos legais: o Decreto n.º 630/1851, que, dentre outras normativas, definiu os conteúdos nas escolas públicas do Município da Corte, dentre os quais se incluíam leitura, caligrafia, doutrina cristã, entre outros; o Decreto n.º 2.006/1857, que regulamentou o funcionamento do Colégio Pedro II e definiu as “matérias” de ensino, dentre as quais se incluía a doutrina cristã, aparecendo agora não mais como um conjunto de conteúdos religiosos integrados aos demais conhecimentos, mas como uma matéria específica a ser lecionada por um docente especializado⁶, evocando assim o caráter de “disciplina”; e o “Decreto n.º 7.427/1879, que reformou o ensino primário e secundário no município da Corte e o superior em todo o Império” (Cecchetti; Santos, 2016, p. 134), cujo artigo 4º estabelece que a instrução religiosa constituirá disciplina do ensino primário, e institui a facultatividade de frequência dessas aulas aos não católicos.

O reconhecimento do público não católico e a instituição da facultatividade constituem um ineditismo no cenário educacional, até então sem abertura à diversidade, indicando também alteração na cena política. Acerca dessa realidade, Figueiredo (1995) aponta a intensificação das migrações e da ação protestante no país:

Na segunda metade do século XIX são intensificadas as propagandas “protestantes” no país. Nesse período, a mentalidade de tolerância religiosa no Brasil é espontânea, uma vez que o povo demonstra um certo interesse pela Bíblia a partir, quase sempre, da propaganda protestante. O Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, incluía no seu programa o estudo das Sagradas Escrituras. Assim, o renovado interesse pela Bíblia e as imigrações intensificadas no período favoreceram a difusão do protestantismo no Brasil, sobretudo nas províncias do Sul, o que possibilitará mais tarde a prática do ecumenismo nas escolas da região sulina (Figueiredo, 1995, p. 41).

Nas décadas de 1870 e 1880 trava-se uma relação incômoda entre Igreja e Estado: de um lado, a Santa Sé buscava aumentar o controle sobre o clero; de outro, as forças republicanas desejavam que o Estado adotasse o regime político de países europeus, especialmente o modelo francês, com rígida separação entre os poderes (Cecchetti; Santos, 2016, p. 134). No campo da moral e dos costumes, sinaliza Saviani (2021, p. 177-179), assim como das práticas sociais e políticas, em especial por parte das elites, ganhavam vigor ideias laicistas e secularizantes, distanciando-se da defesa de hegemonia católica e do regime de Padroado. Essa posição se concretiza pela separação entre Igreja e Estado levada a cabo pela implantação do regime

⁶ Criou-se uma cadeira especial para o Ensino Religioso, ação regulamentada dois anos depois pelo Decreto n.º 2.434/1859, a ser ocupada por um capelão (Cecchetti; Santos, 2016, p. 134).

republicano em 1889, inaugurando uma nova fase na história nacional marcada pela exclusão do Ensino Religioso das escolas públicas.

1.3 Período republicano (1889-atual)

1.3.1 Primeira República (1889-1930)

Com a Proclamação da República, modifica-se o tratamento conferido à educação pública, que passa a ser laica, gratuita e obrigatória, rejeitando-se o monopólio do catolicismo sobre as demais religiões. Com a publicação do Decreto n.º 119-A, de 7 de janeiro de 1890, extingue-se o regime de Padroado, institui-se a liberdade religiosa a todas as confissões, “cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público” (BRASIL, 1890), e proíbe-se à autoridade federal e aos estados de expedir dispositivos legais que estabeleçam ou vetem quaisquer religiões e criem diferenças no tratamento conferido aos cidadãos por motivos de crenças ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Por meio do mesmo Decreto, porém, assegurou-se a sustentação dos serviços católicos e das vagas dos seminários pelo período de um ano, “ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes (BRASIL, 1890). Esses dispositivos acabaram incorporados na primeira Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891 (Cecchetti; Santos, 2016, p. 135).

Figueiredo (1995, p. 45-49) e Junqueira (2012, p. 25) destacam as defesas de juristas como Rui Barbosa e Pedro Lessa contra o laicismo da Constituição de 1891. Dentre as defesas, afirma-se, por exemplo, que a inspiração para a redação constitucional teve sua origem na constituição dos Estados Unidos, a favor da liberdade religiosa, e não da França, avessa à questão religiosa, onde a neutralidade do Estado foi expressa pela exclusão do Ensino Religioso. Para eles, haveria espaço para uma tematização religiosa no espaço escolar, resguardando o princípio da laicidade e do pluralismo religioso. Apesar disso, prevaleceu no Estado brasileiro a compreensão de negação da presença religiosa no contexto escolar, advinda da interpretação francesa.

No parágrafo 6, do artigo 72 da referida Constituição se estabelece que “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (Brasil, 1891). Em consequência, o Ensino Religioso fica de fora da educação pública, retornando aos currículos apenas na era Vargas. Porém, isso não significou que diversas unidades da federação seguissem essa orientação. Ceará, Sergipe, Pernambuco, Minas Gerais⁷, Rio Grande do Sul e Santa Catarina foram unidades federativas que mantiveram ou reintroduziram o Ensino Religioso, flexibilizando o ensino leigo. “Esta flexibilização ocorreu por conta da mobilização regional da Igreja, que militou não somente com as congregações religiosas atuantes na educação, mas também disputando a opinião pública através da imprensa” (Cecchetti; Santos, 2016, p. 136).

Saviani (2021, p. 179-181) afirma que a Igreja Católica não aceitou bem a decisão de exclusão do Ensino Religioso e instaurou um processo de resistência ativa, articulando pressão

⁷ Para compreender, a título de exemplo, os processos de regulamentação do Ensino Religioso no território mineiro nesse período, conferir Cecchetti e Santos (2016).

política para o restabelecimento desse componente curricular nas escolas públicas e difundindo seu ideário pedagógico por meio de livros e artigos, em especial livros didáticos para uso nas escolas públicas e para formação de professores⁸. Considerando a educação uma área estratégica, e por isso buscando organizar esse campo, os católicos criaram “a partir de 1928, nas diversas unidades da federação, Associações de Professores Católicos (APCs) que vieram a ser aglutinadas na Confederação Católica Brasileira de Educação” (Saviani, 2021, p. 181). Tornaram-se, com isso, o principal núcleo de ideias pedagógicas resistentes ao avanço dos renovadores educacionais que buscavam levar adiante concepções liberais laicas.

1.3.2 *Era Vargas (1930-1945)*

O início da era Vargas inaugura importantes mudanças para o Ensino Religioso escolar, sendo Francisco Campos um dos mais relevantes agentes na operacionalização dessas mudanças. Campos havia sido nomeado secretário do Interior do então governador mineiro Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, no ano de 1926. Nos dois anos seguintes, “Campos coordenou uma ampla reforma educacional, promovendo uma política educacional segundo princípios e bases ‘modernas’. A Reforma começou pela instrução primária, visando à alfabetização em grande escala” (Cecchetti; Santos, 2016, p. 138), incorporando, para isso, alguns dos ideais do movimento da Escola Nova.

Campos foi ainda um dos responsáveis por compor, em aliança entre mineiros e gaúchos, uma candidatura de oposição quando o então Presidente da República, Washington Luís, em 1929, decidiu indicar outro político paulista para sucedê-lo, ao invés de um mineiro. Com a candidatura derrotada, Campos passou a integrar o movimento que levou o gaúcho Getúlio Vargas ao poder, dando fim à chamada República do café com leite, em que se alternavam no poder ora um político mineiro, ora um paulista.

Instalado o Governo Provisório, iniciaram as mudanças que buscavam realizar a planificação necessária para o processo de industrialização nacional. Nessa linha, surgiram discussões e ações envolvendo o setor educacional, sendo a criação do Ministério da Educação e da Saúde Pública uma das primeiras medidas tomadas. Para dirigi-lo nomeia-se Francisco Campos, integrante do movimento da Escola Nova, visto que carregava boa experiência com a reforma do ensino em Minas Gerais (Cecchetti; Santos, 2016; Saviani, 2021).

Buscando apoio, Vargas estreitou as relações com a Igreja Católica, contrariando grupos que defendiam a bandeira do ensino laico, exatamente como adeptos do movimento da Escola Nova. Francisco Campos, ao assumir o Ministério, emite uma série de decretos, dentre os quais o Decreto 19.941, de 30 de abril de 1931, que restabelece o Ensino Religioso nas escolas públicas, regulamentando-o nos cursos primário, secundário e normal⁹. Quais razões poderiam levar a um

⁸ “É importante fazer notar que, apesar do clamor do episcopado contra o governo republicano, este dava plena liberdade para que as instituições eclesásticas se expandissem e se fortalecessem naquele período, o que não ocorreu no período imperial. Não é por acaso que, nesse tempo, foram criados importantes colégios católicos e protestantes” (JUNQUEIRA, 2012, p. 24).

⁹ Facultativo, seguindo a fórmula dos anos 1850 do período imperial, e com exigência de ao menos 20 alunos que assim se proponham a “receber” o Ensino Religioso. O Decreto ainda utiliza os termos “ensino da religião”, “aulas de religião”, “ensino religioso” e “instrução religiosa” para se referir a essa disciplina escolar (Brasil, 1931). Pode-se

integrante do escolanovismo, movimento cujas ideias depois rivalizariam com a concepção pedagógica defendida pela Igreja Católica, instituir a volta do Ensino Religioso nas escolas? Saviani (2021, p. 195-198) sugere que pode estar relacionado às mesmas razões pelas quais na França a burguesia voltou a se aliar com a Igreja, após tê-la atacado violentamente enquanto componente do “Antigo Regime”: por forte temor de avanço do movimento operário.

O autor alerta também que, além disso, à época do decreto, não havia ainda se externado o conflito entre católicos e escolanovistas. Ambos os grupos participavam, lado a lado, na Associação Brasileira de Educação (ABE). “O conflito emergiu no apagar das luzes de 1931, na IV Conferência Nacional de Educação, vindo a consumir-se a ruptura com a publicação do ‘Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova’, no início de 1932” (Saviani, 2021, p. 197). Como consequência, os educadores católicos se retiraram da ABE e fundaram a Confederação Católica Brasileira de Educação em 1933.

Segundo Figueiredo (1995, p. 49-56), dentre as ideias proclamadas pelo movimento da Escola Nova estão a defesa de uma escola oficial única, que ofereça uma educação comum para educandos de 7 a 15 anos de idade; a laicidade, que mantém a exclusão do Ensino Religioso, somente compreendido pelo movimento como ensino da religião; a gratuidade, abrangendo todas as instituições oficiais de educação; e a coeducação (formação de turmas mistas). Por outro lado, a concepção pedagógica da Igreja Católica, que encontrava entre seus defensores tanto sacerdotes capacitados como Padre Leonel França, quanto intelectuais leigos como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, compreendia que a escola não era lugar de neutralidade religiosa, mas de abertura a vários credos, “tendo o Ensino Religioso como uma questão da liberdade de consciência” (Figueiredo, 1995, p. 53).

Essa discussão alcançou a redação da Constituição de 1934, que celebra o pacto com a Igreja e o estabelecimento do Ensino Religioso em caráter facultativo, em seu artigo 153, preservado em sua forma confessional conforme as confissões religiosas dos alunos, mantendo o princípio da liberdade religiosa:

O Ensino Religioso¹⁰ será de frequência facultativa e ministrada conforme os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais (Brasil, 1934).

Brasil (2023) afirma que “a colaboração entre Igreja e Estado sob o governo de Vargas, bem como a expressiva bancada católica conservadora, foram responsáveis por tal ato” (Brasil, 2023, p. 6). Entretanto, apesar dos consideráveis esforços dos diferentes segmentos que

destacar ainda “a preocupação em regulamentar a dispensa dessas aulas e a formação das turmas, assim como em organizar o currículo e indicar os materiais de estudo a utilizar. Outra alternativa indicada foi a de terceirizar a tarefa pedagógica de elaborar os programas de ensino às autoridades religiosas, o que não representou somente uma concessão, mas uma afronta ao caráter laico do Estado. Os religiosos dispunham de autonomia para eleger, de acordo com suas finalidades, os conhecimentos e materiais didáticos a serem utilizados, cabendo-lhes, conforme o estabelecido, apenas comunicar aos dirigentes escolares. A autonomia dos ministros de cultos só não ficou completa porque foi instituída a ‘a inspeção e vigilância’ por parte do Estado” (Cecchetti; Santos, 2016, p. 138).

¹⁰ Cecchetti e Tedesco (2022, p. 135) consideram que “foi neste período que se cunhou o termo ‘Ensino Religioso’ para designar a prática sistemática do ensino confessional nos estabelecimentos de ensino com o caráter de ‘disciplina’”. Enquanto no Decreto 19.941 de 30 de abril de 1931 se introduz o termo Ensino Religioso, junto a outros já previamente utilizados, para se referir a essa disciplina escolar específica, na Constituição de 1934 o termo inicia sua consolidação, aparecendo isoladamente para se referir a essa disciplina.

disputavam a presença do Ensino Religioso na arena educacional, a Constituição de 1934 não perdurou. Com o golpe de Estado de 1937, Vargas outorgou uma nova Constituição em 1937, na qual o Ensino Religioso perde a obrigatoriedade de sua oferta, conforme se nota em seu artigo 133: “O Ensino Religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores nem de frequência compulsória por parte dos alunos” (Brasil, 1937). Essa legislação permanece até a nova Constituição, promulgada no período pós-Estado Novo, 9 anos depois.

Pode-se perceber que o Ensino Religioso, até então, permanece estreitamente vinculado à Igreja Católica. A facultatividade foi a fórmula encontrada pelos legisladores para justificar a possibilidade da presença confessional no espaço laico das escolas públicas, tornando possível, em teoria, uma prática catequética em concomitância ao direito à liberdade religiosa. “Essa formulação, ambígua e contraditória, foi adotada por todas as demais Cartas Magnas do século XX, perpetuando e fomentando alianças e disputas em torno do tema, que perduram até o presente momento histórico” (Cecchetti; Santos, 2016, p. 139).

1.3.3 *República Populista (1945-1964)*

Após a era Vargas promulga-se uma nova Constituição, em 1946, em que se mantém o Ensino Religioso com oferta obrigatória, porém de matrícula facultativa. Exigia-se também que fosse oferecido conforme a confissão religiosa do educando, configuração essa não contestada pela Constituição de 1967, e permanecendo dessa mesma forma até a redemocratização (Brasil, 2023, p. 6). Em seu artigo 168, parágrafo V, a Constituição de 1946 determina que “o ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal, ou responsável” (Brasil, 1946). 15 anos depois, tem-se a primeira LDB da história brasileira, marcada por tensões entre interesses divergentes.

Saviani (2021) demonstra os tensos e extensos debates, mobilizações e conflitos que anteciparam a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação da história nacional, que viria a ser promulgada em 20 de dezembro de 1961. De um lado, pessoas ligadas à Igreja Católica e grupos vinculados aos interesses das instituições privadas do ensino defendiam, dentre outros, que o ensino particular não fosse fiscalizado pelo Estado, mas subvencionado pelos cofres públicos. De outro, estavam educadores e diversos grupos em prol da defesa de uma educação pública inspirada em ideais democráticos, gratuita, universal, obrigatória em todos os graus e integral.

O projeto para a LDB começou a se desenhar ainda na década de 40, após a Constituição de 1946, que já colocava como competência da União legislar sobre as diretrizes e bases da educação nacional. Nas décadas de 40 e 50, começa a ocorrer também no interior da Igreja Católica uma renovação inspirada em concepções da Escola Nova, o que favorece um movimento de criação de uma educação popular de base inspirado em ideais cristãos e humanistas de viés libertador.

Apesar dos consideráveis avanços a favor da educação pública, a regulamentação sobre o Ensino Religioso na referida lei não representou avanços para esse componente curricular.

“Além de manter a velha neutralidade a respeito do Ensino Religioso na escola, legitimado sempre como elemento eclesial no universo escolar, dá origem a outra problemática de natureza pedagógica e administrativa” (Figueiredo, 1995, p. 61). Assim preconiza a LDB de 1961, que em seu artigo 97 versava sobre o ER:

Art. 97. O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal, ou responsável.

§ 1º A formação de classe para o ensino religioso independe de número mínimo de alunos.

§ 2º O registro dos professores de ensino religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva. (Brasil, 1961).

Essa regulamentação mantém a confessionalidade do Ensino Religioso, ainda não pensado em uma perspectiva plural e laica. Além disso, Figueiredo (1995, p. 62-63) elenca alguns outros efeitos negativos dessa redação: (1) o desencontro, e não o encontro, entre estudantes dos diferentes credos; (2) a discriminação do docente de Ensino Religioso, que, como profissional do ensino, não tem direito à remuneração pelo seu trabalho, como seus pares da educação; (3) a discriminação do próprio Ensino Religioso, pelo tratamento distinto conferido a ele em relação às demais disciplinas, estando sempre fora do sistema escolar; (4) a tendência de tal ensino ser ministrado por agentes estranhos ao ambiente escolar, tendo como critério apenas serem representantes de uma ou outra entidade religiosa; (5) o risco quanto à possibilidade (ou pode-se dizer, probabilidade) de se oferecer um ensino proselitista, sem preocupação com a formação dos educandos para o respeito à pluralidade religiosa.

Além desses desafios, de natureza pedagógica, existem aqueles de ordem administrativa, como a divisão das turmas em grupos diversificados, conforme a confissão religiosa dos estudantes, a ausência de espaço físico para acomodação desses grupos, o controle de horários, entre outros. Desse modo, longe de se resolver a problemática histórica do Ensino Religioso no ambiente escolar, criaram-se desafios e a necessidade de saídas criativas para resolvê-los.

1.3.4 *Ditadura Militar (1964-1985)*

Durante o duro período de repressão às liberdades que caracterizou a Ditadura Militar, a Constituição de 1967, em seu artigo 168, no parágrafo IV, determinava: “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio” (Brasil, 1967). Retirava, portanto, a expressão “sem ônus para os cofres públicos”, e não determinava a confessionalidade, como acontecia na Constituição e na LDB anterior.

Outra alteração significativa na legislação concernente ao Ensino Religioso nesse período se efetiva na segunda LDB, promulgada em 1971, que o inseria nos horários normais de aula, por conta dos interesses do governo militar para a disciplina. “Junto à Moral e Cívica, Artes e Educação Física, compunha um instrumento de formação que objetivava desenvolver um civismo e uma moralidade em conformidade com os interesses dos militares” (Brasil, 2023, p.

6). Essa lei modificava a questão ligada à remuneração do professor da disciplina, igualando essa condição às dos demais docentes. Nessa lei, n. 5.692, a segunda LDB da história nacional, de 11 de agosto de 1971, em seu artigo 7, versava:

Art. 7º Será obrigatória a inclusão de Educação Moral e Cívica, Educação Física, Educação Artística e Programas de Saúde nos currículos plenos dos estabelecimentos de 1º e 2º graus, observado quanto à primeira o disposto no Decreto-Lei n. 369, de 12 de setembro de 1969¹¹.

Parágrafo único. O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais dos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus (Brasil, 1971).

Desse modo, o Ensino Religioso se situa no mesmo artigo que determina a obrigatoriedade de outras disciplinas, dentre as quais a Educação Moral e Cívica, levantando interrogações sobre quais finalidades ou intenções se insere o Ensino Religioso no currículo. Deve-se lembrar que, dentre as finalidades da Educação Moral e Cívica, estão “a defesa do princípio democrático, através da preservação do espírito religioso”, “a preservação, o fortalecimento e a projeção dos valores espirituais e éticos da nacionalidade”, e “o culto da obediência à Lei, da fidelidade ao trabalho e da integração na comunidade” (Brasil, 1969).

Brasil (2023), porém, destaca que apenas no Regime Militar, ironicamente, surgiram os primeiros passos em prol de uma proposta democrática para o Ensino Religioso, contemplando uma perspectiva ecumênica e interconfessional. “Assim, seria possível um melhor alinhamento à laicidade tolerante prevista na legislação do país” (Brasil, 2023, p. 7). Junqueira (2012, p. 30-31) também afirma a existência, na década de 1970, de experiências diversas que buscavam sugerir novas propostas para o Ensino Religioso e de um esforço de articulação do Ensino Religioso no país, com destaque para os Encontros Nacionais de Ensino Religioso (Eners) promovidos pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), onde se realizavam partilhas e reflexões e produções de subsídios para a área.

Tem-se nesse período histórico os primeiros passos para uma inovação na concepção do Ensino Religioso, as sementes que germinarão uma nova proposta, conforme esclarecem também Cecchetti e Tedesco (2022):

Herança da histórica aliança entre Igreja-Estado, o caráter eminentemente confessional do Ensino Religioso somente começou a ser questionado a partir dos anos 1970, quando coletivos de educadores, líderes religiosos e pesquisadores de diferentes áreas buscaram superar o modelo catequético-doutrinário, tomando o ecumenismo como modelo referencial (Figueiredo, 1995). Por conseguinte, em algumas regiões do país, por cerca de duas décadas, o desenvolvimento de propostas curriculares ecumênicas gerou novas reflexões que fizeram repensar a natureza epistemológica e pedagógica do Ensino Religioso (Cecchetti; Tedesco, 2022, p. 140).

¹¹ Apesar de constar nesse artigo o decreto-lei n. 362, de 12 de setembro de 1969, o único decreto-lei nos registros virtuais do Planalto com esse número é datado de 19 de dezembro de 1968, e dispõe sobre a realização do VIII Recenseamento Geral do Brasil em 1970. Não se relaciona, portanto, ao referido artigo da LDB de 1971. O decreto-lei que se acredita fazer referência é de número 869, esse sim datado de 12 de setembro de 1969, e que dispõe sobre a inclusão da Educação Moral e Cívica como disciplina obrigatória nas escolas de todos os graus e modalidades.

Pode-se destacar como uma dessas experiências a ASSINTEC – Associação Inter-Religiosa de Educação, de Curitiba/PR, uma entidade civil de caráter educacional que surgiu em 1973 atuando junto ao município e ao estado para superar o modelo catequético do Ensino Religioso, inclusive dando apoio pedagógico aos professores desta disciplina (ASSINTEC, s/d). Outra relevante iniciativa é capitaneada pelo educador e padre salesiano Wolfgang Gruen, que foi responsável por uma mudança paradigmática na compreensão acerca do Ensino Religioso. Já no final dos anos 1960, começou a gestar uma nova perspectiva para essa disciplina, para além dos moldes catequéticos. Muito sensível às mudanças dos tempos e às demandas dos estudantes, passou a defender, especialmente a partir da década de 1970, que o Ensino Religioso escolar não deve se traduzir como uma doutrinação religiosa, mas como uma educação vinculada à dimensão antropológica da religiosidade, entendida na acepção de Paul Tillich de “abertura ao sentido radical da existência humana” (GRUEN, 2005, p. 21). Para dar conta dessa proposta, a Ciências da Religião deveria ser o lugar de formação para o docente, embora Gruen não tenha defendido a transposição didática entre as áreas. A perspectiva inaugurada por Gruen foi a primeira proposta, nacionalmente, de um modelo não confessional para o Ensino Religioso (Baptista; Siqueira, 2021; Brasil, 2022; Siqueira, 2022).

Pode-se considerar essas novas reflexões acerca do Ensino Religioso, sobretudo a partir da década de 1970, como o **primeiro movimento de seu giro epistemológico**, constituído pelas primeiras mobilizações que buscaram desconfeccionar essa disciplina e torná-la aberta à diversidade cultural e religiosa.

Dessa maneira, em resumo, até o período ditatorial, o Ensino Religioso foi excluído da Constituição de 1891, e foi inserido na constituição de 1934 e em todas as seguintes (1937, 1946, 1967), bem como nas duas LDBs até esse momento (1961 e 1971). A redemocratização do país inaugura uma nova fase histórica nos diversos âmbitos da vida nacional, e também para o Ensino Religioso. O maior avanço para a disciplina em toda a sua história foi dado pela nova redação ao artigo 33 da LDB de 1996, através da lei 9.475/97, como será visto adiante.

1.3.5 Nova República (1985-atual)

O fim do governo ditatorial possibilitou e demandou a elaboração e promulgação de um novo texto constitucional, culminando na Constituição Federal de 1988, com um tópico dedicado especialmente à Educação (do artigo 205 ao 214, que constituem a seção 1 do capítulo III). Embora houve movimentos durante a Constituinte exigindo a supressão do Ensino Religioso, a mobilização popular sobressaiu e garantiu a permanência da disciplina nas escolas públicas, “a única disciplina de oferta garantida pela própria Constituição Federal, ficando todas as demais a cargo das legislações educacionais propriamente ditas” (Brasil, 2023, p. 8). Em seu artigo 210, parágrafo 1º, a Constituição Federal de 1988 estabelece que “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (Brasil, 1988).

Percebe-se que não se dá um norte epistemológico à disciplina: apenas mantem-se a fórmula da facultatividade da matrícula, embora sua oferta seja obrigatória, e estabelece que ela deva ocorrer nos horários normais das aulas, e não no contraturno, por exemplo. O mesmo artigo que versa sobre o Ensino Religioso afirma também em seu *caput* que “serão fixados

conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais” (Brasil, 1988), determinação que somente se concretizará 30 anos mais tarde com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Além disso, estabelece em seu artigo 22, inciso XXIV, que compete à União legislar sobre diretrizes e bases da educação nacional, o que viria a se realizar através da promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n. 9.394/96 (LDB), com a seguinte redação:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I - confessional, conforme a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou

II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa (Brasil, 1996).

Reproduziu-se, com essa redação, velhos problemas, e não se avançou a uma proposta plural para disciplina, atenta à diversidade religiosa. O docente, não sendo custeado pelo Estado, seria voluntário ou financiado pelas entidades religiosas, estando, portanto, servindo a interesses terceiros, e não necessariamente à formação cidadã objetivada pelo Estado. Além disso, no modelo confessional e interconfessional a responsabilidade pela definição dos conteúdos e pelo provimento de professores recai sobre as igrejas e entidades religiosas, fortalecendo ainda mais o foco em uma educação da fé, e não necessariamente em uma educação democrática

Entretanto, aqueles processos de reflexão e gestação de novas perspectivas acerca do Ensino Religioso continuavam a ocorrer, levando à criação do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) em 1995, entidade que desde então vem cumprindo um papel ímpar para a área. Tornou-se “um espaço de discussão e ponto aglutinador de ideias e propostas de operacionalização de um Ensino Religioso que supere seu histórico enfoque confessional e prosélito” (Cecchetti; Tedesco, 2022, p. 140). A partir da manutenção na LDB n. 9.394/96 do caráter confessional e interconfessional do Ensino Religioso, uma forte mobilização nacional capitaneada pelo FONAPER resultou na aprovação da lei n. 9.475/97¹², que alterou o artigo 33 da LDB e conferiu novas normativas acerca do Ensino Religioso, retirando-o de sua antiga confessionalidade e constituindo um marco de ruptura com séculos de doutrinação no espaço escolar.

Pode-se considerar essa lei como o **segundo movimento do giro epistemológico do Ensino Religioso**, um marco legislativo nacional que o desconfeccioniza institucionalmente. Através da nova redação, possibilitou-se a profissionalização do docente do conteúdo, em paridade com os demais professores, além de ser apontado uma perspectiva curricular inequivocadamente não prosélita para o Ensino Religioso:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das

¹² Para melhor compreensão do complexo processo de gestação da lei n. 9.475/97, conferir Junqueira (2012).

escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso (Brasil, 1997).

A nova redação conferiu uma orientação epistemológica ao Ensino Religioso, interditando o proselitismo e garantindo o respeito à diversidade, e o situou em igualdade às outras disciplinas, colocando-o como parte integrante da formação básica do cidadão e ofertada nos horários normais, apesar de ter sido preservado a antiga fórmula da facultatividade. Além disso, volta a ser custeado pelo Estado, uma vez que foi retirada a problemática expressão “sem ônus para os cofres públicos”. Permanece, entretanto, sem regulamentação nacional unívoca a definição dos conteúdos e a formação docente, o que somente será sanado pela BNCC e pelas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para as Licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões), 20 anos mais tarde.

Antes de se discutir os rumos do Ensino Religioso após a lei n. 9.475/97, vale resgatar as balizas legais que o nortearam em sua trajetória histórica. O quadro abaixo apresenta as regulamentações pertinentes ao Ensino Religioso ao longo da história nacional:

Quadro 1: Normativas pertinentes ao Ensino Religioso nas Constituições e nas Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional na história do Brasil

DOCUMENTO	ORIENTAÇÃO PERTINENTE AO ENSINO RELIGIOSO
Constituição de 1824	Art. 5º. “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (BRASIL, 1824).
Constituição de 1891	Art. 72. § 6º “Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (BRASIL, 1891)
Constituição de 1934	Art. 153. “O Ensino Religioso será de frequência facultativa e ministrada de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis, e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais” (BRASIL, 1934).
Constituição de 1937	Art. 133. “O Ensino Religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos” (BRASIL, 1937).
Constituição de 1946	Art. 168. Inciso V – “O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal, ou responsável” (BRASIL, 1946).
LDB de 1961	Art. 97. “O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de

	acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável. § 1º A formação de classe para o ensino religioso independe de número mínimo de alunos. § 2º O registro dos professores de ensino religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva” (BRASIL, 1961).
Constituição de 1967	Art. 168. § 3, Inciso IV – “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio” (BRASIL, 1967).
LDB de 1971	Art. 7. Parágrafo único. “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais dos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus” (BRASIL, 1971).
Constituição de 1988	Art. 210. § 1º “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (BRASIL, 1988).
LDB de 1996	Art. 33. “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter: I - confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa” (BRASIL, 1996).
LEI 9.475/97, que dá nova redação ao art. 33 da LDB de 1996	Art. 33. “O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. § 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso” (BRASIL, 1997).

Fonte: Elaborado pelo autor, a partir dos documentos oficiais disponibilizados pelo Portal do Governo Brasileiro

Conforme já sinalizado na LDB¹³, elaboraram-se os Parâmetros Curriculares Nacionais em 1997, que estabeleciam diretrizes para a Educação no país. O documento, composto por uma coleção de 10 volumes, constituía-se da seguinte maneira: uma introdução; seis livros dedicados às áreas do conhecimento, formadas por Língua Portuguesa, Matemática, Ciências Naturais, História, Geografia, Arte, Educação Física e Língua Estrangeira; e três volumes destinados aos Temas Transversais, quais sejam Ética, Pluralidade Cultural e Orientação Sexual, Meio Ambiente e Saúde (Brasil, 2023). No documento o Ensino Religioso ficou de fora,

¹³ Em seu artigo 9, inciso IV, define-se que é de incumbência da União “estabelecer, em colaboração com os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, competências e diretrizes para a educação infantil, o ensino fundamental e o ensino médio, que nortearão os currículos e seus conteúdos mínimos, de modo a assegurar formação básica comum” (Brasil, 1996).

faltando, portanto, orientações delineadas pelo Estado para que os estados e municípios construíssem um currículo para essa disciplina a partir de princípios comuns.

Diante desse vácuo institucional, o FONAPER publicou ainda em 1997 uma proposta curricular para a disciplina, desenhando um modelo de natureza fenomenológica, buscando superar práticas confessionais e deslocando sua epistemologia para o estudo de fenômeno religioso. Essa proposta se organizava em torno de cinco eixos: (1) Culturas e Tradições Religiosas; (2) Textos Sagrados Orais e Escritos; (3) Ritos; (4) Teologias; (5) Ethos. Vale destacar, porém, que essa proposta não possuía caráter oficial, e que uma orientação clara por parte das instâncias federais só viria 20 anos mais tarde através da BNCC, conforme já sinalizado. Pela negligência estatal, o material publicado pelo FONAPER constituiu possivelmente o único documento de abrangência nacional a nortear os currículos de Ensino Religioso.

Antes da BNCC, vale destacar a publicação da Resolução nº 7, de 14 de dezembro de 2010, que fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental. No documento, reconhece-se o Ensino Religioso como uma das áreas do conhecimento em que se localizam os componentes curriculares, ao lado das Ciências Humanas, das Ciências da Natureza, da Matemática e da área de Linguagens.

Em 2013, quando se davam os primeiros passos para a construção da BNCC, o FONAPER foi convidado a indicar especialistas para essa área de conhecimento. Homologada em 2017, a BNCC demarcou o Ensino Religioso em um contexto não confessional, explicitando como seu objeto o “conhecimento religioso”, “produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, notadamente da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)” (Brasil, 2017), e abordado a partir de “pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção” (Brasil, 2017). Dessa maneira, enquadra-se o Ensino Religioso no horizonte da formação cidadã, evidenciando que “o estudo dos conhecimentos religiosos visa subsidiar a compreensão e valorização do conjunto de aspectos constituintes da diversidade religiosa e de suas conexões com outras instâncias socioculturais” (Cecchetti; Tedesco, 2022, p. 141).

Prevista na Constituição Federal¹⁴ e tendo sua necessidade reiterada na LDB¹⁵ e na Lei nº 13.005 de 2014, que estabelece o Plano Nacional da Educação¹⁶, a homologação da BNCC responde a uma demanda de quase três décadas. Remonta, ainda, ao vácuo institucional deixado pela ausência do Ensino Religioso nos Parâmetros Curriculares Nacionais de 1997, antes

¹⁴ “Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais” (Brasil, 1988).

¹⁵ “Art. 26. Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela” (Brasil, 1996). Esse artigo recebeu nova redação pela lei n.º 12.796, de 4 de abril de 2013: “Os currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio devem ter base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e em cada estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos” (Brasil, 2013).

¹⁶ O Plano Nacional de Educação estabelece diretrizes, metas e estratégias para as políticas educacionais no período de 2014 a 2024. A estratégia 7.1, da meta 7, consiste em “estabelecer e implantar, mediante pactuação interfederativa, diretrizes pedagógicas para a educação básica e a base nacional comum dos currículos, com direitos e objetivos de aprendizagem e desenvolvimento dos (as) alunos (as) para cada ano do ensino fundamental e médio, respeitada a diversidade regional, estadual e local” (Brasil, 2014).

ocupado não oficialmente pelo material formulado pelo FONAPER. Dessa forma, apesar das críticas ao documento¹⁷, a presença do Ensino Religioso na BNCC representa relevante marco na história dessa disciplina. Constitui, junto às Diretrizes Curriculares Nacionais para as Licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões), que será abordado adiante, o **terceiro movimento do giro epistemológico do Ensino Religioso**, que vai, em sua integralidade, da confessionalidade colonial e colonialista à aproximação do conhecimento religioso a partir de pressupostos éticos e científicos. Nesse terceiro movimento, consolida-se a aliança entre o Ensino Religioso e a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões).

A presença do Ensino Religioso na BNCC, entretanto, não aconteceu sem disputas. Atores laicistas da arena educacional, contrários ao ensino sobre a temática religiosa nas escolas, e ignorantes quanto à Ciência da Religião Aplicada e às possibilidades de estudos comparados da religião, posicionaram-se contra o Ensino Religioso escolar. Por conta disso, enquanto nas duas versões preliminares da BNCC (2015 e 2016) o Ensino Religioso integrava a área das Ciências Humanas, ao lado da Geografia e da História, ele foi suprimido antes da promulgação da versão final. Nesse contexto foi fundamental os esforços de mobilização do FONAPER nas audiências públicas para reverter esse retrocesso e defender essa inédita proposta para o Ensino Religioso a nível nacional.

A versão final da BNCC situa o componente curricular Ensino Religioso em uma área de conhecimento própria, também denominada Ensino Religioso. Entretanto, a partir do Parecer CNE/CEB n. 8 de 2019, que altera o artigo 15 da Resolução CNE/CEB nº 7, de 14 de dezembro de 2010, anteriormente citada, o Ensino Religioso passa a se situar na área de Ciências Humanas. No Parecer, afirma-se que tal mudança “pode facilitar o planejamento curricular e a organização administrativa da rotina escolar, sem prejuízo dos seus objetivos educacionais e dos direitos de aprendizagem legais e normativos assegurados aos estudantes e às estudantes” (Brasil, 2019). Essa alteração acena também para uma afinidade epistemológica entre o Ensino Religioso e os demais componentes curriculares que integram as Ciências Humanas.

Com a inserção do Ensino Religioso na BNCC, emerge com evidente urgência a questão sobre o lugar de formação dos docentes desse componente curricular. O trato responsável com a diversidade religiosa e a formação para o respeito inter-religioso somente pode se efetivar com uma formação docente qualificada, abrangente, multifacetada e plural. Fazem-se necessários cursos de graduação na modalidade de licenciatura plena, e diretrizes que orientem e balizem os currículos desses cursos. Cecchetti e Tedesco apresentam o processo de discussão junto às instâncias responsáveis para a formulação de diretrizes para os cursos de formação docente de Ensino Religioso:

O FONAPER, ao mesmo tempo, realizou várias tratativas com o Ministério da Educação (MEC) e com o próprio Conselho Nacional de Educação (CNE) para o estabelecimento de DCN para esses cursos de formação inicial, encaminhando, inclusive, propostas formais ao CNE nos anos de 1998, 2004 e 2008.

Para fortalecer o movimento em prol das licenciaturas, o FONAPER, em 2012, articulou os cursos existentes e fundou a Rede Nacional de Licenciaturas em Ensino Religioso (RELER). Desde então, a Rede tem se constituído como

¹⁷ Cf. Aguiar e Dourado, 2019.

um espaço de diálogo entre os cursos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) (Cecchetti; Tedesco, 2022, p. 143).

A Rede Nacional de Licenciaturas em Ensino Religioso ofereceu uma de suas mais expressivas contribuições em 2018, quando, após a homologação da BNCC em 2017, participou da elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para as Licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões), homologadas com a Resolução nº 5, de 28 de dezembro de 2018 (Brasil, 2018). Trata-se de outro significativo marco para o Ensino Religioso, que consolida a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) como lócus formativo do docente desse componente curricular. No documento, afirma-se em seu artigo 2º que “o curso de licenciatura em Ciências da Religião constitui-se como habilitação em nível de formação inicial para o exercício da docência do Ensino Religioso na Educação Básica” (Brasil, 2018). Estabelece, ainda, que o licenciado na área pode atuar como pesquisador e assessor em espaços não formais de ensino, ONGs, instituições públicas e privadas e entidades confessionais. Apesar de ser um marco bastante recente, há décadas existem cursos de licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões) que vêm se dedicando à formação de professores de Ensino Religioso, como se discute a seguir.

2. A Ciência da Religião no Brasil: consolidação do giro epistemológico do Ensino Religioso

A Ciência da Religião iniciou sua trajetória institucional no Brasil na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em 1969, com a criação do colegiado de Ciências das Religiões. Naquele momento, tinha-se como plano inicial criar um departamento de Teologia, proposta enviada ao Ministério da Educação. Como resposta, o Conselho Federal de Educação emitiu um Parecer assinado por Newton Sucupira com uma série de recomendações, dentre as quais consta a proposição de criação de um Departamento de Ciências da Religião, e não de Teologia, que foi então estabelecido em 1971, sob a nomenclatura Ciências das Religiões (Pieper, 2018).

Em 1976 ocorreu o primeiro vestibular para a graduação em Ciências da Religião, na modalidade bacharelado, apesar de ter-se havido a tentativa frustrada de atribuir o caráter de licenciatura ao curso¹⁸, objetivando formar docentes para o Ensino Religioso. Contudo, a graduação foi interrompida no ano seguinte, em 1977, em consequência de objeções tanto da Igreja quanto de setores da universidade. O curso, porém, continuou por meio de disciplinas optativas para os demais cursos e, em 1991, inaugura-se o primeiro curso de Especialização em Ciência da Religião da UFJF. A graduação retornou à universidade em 2011 (Baptista, 2015; Silva, 2021).

Após a primeira experiência de institucionalização da Ciência da Religião no Brasil na UFJF, outras universidades passaram também a inaugurar programas de pós-graduação na área. Em 1978, funda-se o Mestrado em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), seguido pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) em 1979, que também instituiu o primeiro doutorado em Ciências da Religião no Brasil em 1990. Desde então, diversos programas de pós-graduação na área foram inaugurados (Silva, 2021).

¹⁸ Para acessar o detalhamento do primeiro processo de instauração institucional de Ciências da Religião no Brasil, ocorrido na Universidade Federal de Juiz de Fora, conferir Pieper (2018)

A aproximação entre o Ensino Religioso e a Ciência da Religião se deu de maneira gradativa, fruto de um amadurecimento interno a cada uma das áreas e de profícuos debates de seus agentes, que conduziu à percepção das afinidades epistemológicas entre ambas. Já no primeiro movimento do giro epistemológico do Ensino Religioso pode se vislumbrar os passos iniciais dessa relação. Tal aproximação pode ser verificada, por exemplo, na defesa de Gruen, que foi professor no curso de Ciências da Religião na UFJF na década de 1970, de que o curso de Ciências da Religião constituía a formação adequada ao docente de Ensino Religioso, defesa proferida tanto em parecer emitido ao Conselho Estadual de Educação de Minas Gerais quanto em publicação datada de 1976 intitulada “O Ensino Religioso na escola pública: subsídio à reflexão” (Passos, 2007; Costa, 2019).

A lei n. 9.475/97, que considero como o segundo movimento do giro epistemológico do Ensino Religioso, intensifica essa aproximação, exatamente por conferir um horizonte laico para a disciplina. A partir desse contexto, dá-se início à implementação de diversas licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões) com a finalidade de formar docentes de Ensino Religioso e suprir as demandas por esses profissionais em acordo com as normativas delineadas pela nova legislação. Cecchetti e Tedesco (2022, p. 142) afirmam que os primeiros cursos que surgiram com essa perspectiva foram em três universidades comunitárias de Santa Catarina no ano de 1996: Universidade Regional de Blumenau (FURB), Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE) e Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). A seguir, apresenta-se a lista dos 10 primeiros cursos na modalidade licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões), a fim de prover professores para o Ensino Religioso, segundo o portal E-MEC¹⁹:

Quadro 2: Dez primeiros cursos de licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões)

Universidade	Nomenclatura	Categoria administrativa	Data do ato de criação	Data de início de funcionamento
Universidade Regional de Blumenau (FURB)	Ciências da Religião	Pública Municipal	03/12/1996	06/01/1997
Universidade do Estado do Pará (UEPA)	Ciências da Religião	Pública Estadual	20/10/1999	04/10/2001
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)	Ciências da Religião	Pública Estadual	02/08/2001	22/02/2002
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) ²⁰	Ciências da Religião	Pública Estadual	20/10/2005	03/10/2006

¹⁹ A consulta se deu em 23/05/2024. Foram pesquisados cursos de licenciatura que tinham como nomenclatura: Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciência das Religiões, Ciências das Religiões. Para classificação, utilizou-se como critério a data do ato de criação. Não foram considerados os cursos cuja data de funcionamento constava como “não iniciado”. Enquadram-se nessa situação: curso de Ciências da Religião da Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC), com data de criação em 15/10/2009; curso de Ciência da Religião da Universidade do Contestado (UNC), com data de criação em 20/05/2010; curso de Ciência da Religião do Centro Universitário Leonardo Da Vinci (UNIASSELVI), com data de criação em 16/10/2013.

²⁰ Único dessa lista na modalidade “a distância”, consta como “extinto” na data da consulta.

Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES)	Ciências da Religião	Pública Estadual	26/04/2006	01/02/2007
Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECÓ) ²¹	Ciências da Religião	Privada sem fins lucrativos	22/04/2008	01/08/2008
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)	Ciências das Religiões	Pública Federal	20/06/2008	13/04/2009
Universidade Federal de Sergipe (UFS)	Ciências da Religião	Pública Federal	26/08/2011	26/09/2011
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)	Ciência da Religião	Pública Federal	23/09/2011	05/03/2012
Universidade do Estado do Amazonas (UEA)	Ciência da Religião	Pública Estadual	02/07/2014	19/01/2015

Fonte: Elaborado pelo autor, a partir de dados disponibilizados pelo portal E-MEC.

As aberturas dessas licenciaturas acompanhavam um processo de discussão que se intensificou entre o segundo e o terceiro movimentos do giro epistemológico do Ensino Religioso, protagonizado por professores e pesquisadores tanto da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) quanto do Ensino Religioso. Pode-se considerar como alguns dos principais marcos desse processo: (1) os Seminários Nacionais de Formação de Professores de Ensino Religioso realizados pelo FONAPER em parceria com instituições de ensino superior e sistemas de ensino, com recorrentes reflexões sobre a formação docente desse componente curricular, cuja 9ª edição, realizada em 2006 na PUC-SP, teve como tema “Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo”; (2) as diversas publicações de periódicos e livros que suscitaram um debate público sobre a aproximação entre Ensino Religioso e Ciência(s) da(s) Religião(ões), com destaque para os livros “Ensino Religioso: construção de uma proposta” (2007), de João Décio Passos, e “Religião & Educação: da Ciência da Religião ao Ensino Religioso” (2010), de Afonso Ligório Soares; (3) a publicação do Compêndio de Ciência da Religião em 2013, organizado por João Décio Passos e Frank Usarski, de grande relevância para a área, em que se situa o Ensino Religioso dentro do campo da Ciência da Religião Aplicada.

Esse conjunto de debates, reflexões e ações culminaram no que considerarei como o terceiro movimento do giro epistemológico do Ensino Religioso, com a BNCC e as DCNS para as licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões), que juntas consolidaram a aliança do Ensino Religioso com a Ciência da Religião e situaram nesta o lugar de formação para os docentes daquele componente curricular. Com isso, reconhece-se mais do que a afinidade entre os conteúdos pesquisados/ensinados, mas também uma proximidade epistemológica entre ambas, e a necessidade de se propiciar uma formação ao docente do Ensino Religioso que permita abertura à alteridade, respeito à pluralidade, e criticidade às configurações que o fenômeno religioso assume em suas estruturações com outros aspectos da vida social.

²¹ Consta como “em extinção” na data da consulta.

Considerações finais

O presente artigo buscou demonstrar o giro epistemológico do Ensino Religioso, que partiu de uma confessionalidade colonial e colonialista para a Ciência da Religião Aplicada, como atualmente ele se situa. As raízes do Ensino Religioso remontam a uma catequese escolarizada, ao ensino doutrinário do catolicismo, à extensão da Igreja nos espaços formais de ensino, misturando-se a outros conteúdos até por volta de 1850, quando passa por um processo de disciplinarização. A partir de então, mantém-se como disciplina confessional até a instauração do regime republicano, quando passa a ficar de fora das escolas públicas conforme Constituição de 1891, e retorna a elas apenas por meio do Decreto 19.941 de 1931 e da Constituição de 1934.

Desse período em diante resiste em sua modalidade confessional aos diversos entraves políticos e disputas ao longo da história republicana, passando a ser ressignificada somente a partir da década de 1970, através de reflexões de profissionais e coletivos da área, dentre os quais se destaca a proposta do padre e educador Wolfgang Gruen. Considerei esse momento como o primeiro movimento do giro epistemológico do Ensino Religioso. A lei 9.475/97, que dá nova redação ao artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (lei n. 9.394/96), institucionaliza uma nova concepção para a disciplina, enquadrando o Ensino Religioso em uma modalidade não prosélita que respeita a diversidade religiosa. Situei-a como o segundo movimento do giro epistemológico da disciplina. Por fim, considerei a homologação da BNCC com a presença de uma proposta para o Ensino Religioso enquadrado como Ciência da Religião Aplicada e a promulgação das DCNs para as Licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões) como o terceiro movimento do giro epistemológico do Ensino Religioso²².

Entretanto, há lacunas entre as normas legais e as implementações concretas. Demora-se um tempo para que as orientações educacionais de nível nacional sejam devidamente recepcionadas na ponta, e requer-se muito esforço por parte das instâncias intermediárias e outros agentes pertinentes a esse processo. Por esse motivo, mas também por resquícios da tradição catequética do Ensino Religioso, o que configura como uma ferida colonial, ainda hoje diferentes “modelos” de Ensino Religioso coexistem nas escolas. Uma das tipologias mais conhecidas é proposta por Passos (2007), na qual ele apresenta três modelos de Ensino Religioso que se sucederam cronologicamente em sua predominância, mas atualmente ainda coexistem de forma híbrida entre si ou com maior incidência de um ou outro: (1) catequético, mais vinculado à doutrinação e com objetivo de expansão das igrejas; (2) teológico, aberto à pluralidade, mas ainda com linguagem e pressupostos teológicos e com o objetivo de formação religiosa dos

²² Não ignoro, com isso, que houve legislações estaduais que promoveram antes a aproximação entre Ensino Religioso e Ciência da Religião. Exemplo disso é a legislação mineira que, pela lei n° 15.434, de 05/01/2005, que dispõe sobre o ensino religioso na rede pública estadual de ensino, estabeleceu como um dos requisitos para o exercício da docência do ensino religioso na rede pública estadual de ensino a “conclusão de curso superior de licenciatura plena em ensino religioso, ciências da religião ou educação religiosa” (Minas, 2005). Entretanto, a nível nacional, a compreensão do Ensino Religioso como Ciência da Religião Aplicada se dá pelas instâncias federais através da BNCC e das DCN’s. O entendimento do Ensino Religioso como Ciência da Religião Aplicada, além de assim já se situar no Compêndio de Ciência da Religião (Passos; Usarski, 2013), conforme assinalado, também se alinha a outros autores da área (Rodrigues, 2020b, Junqueira, 2015, entre outros) e se ampara na classificação do CNPq/CAPES, cuja árvore do conhecimento estabelece que os estudos sobre Educação e Religião se localizam na subárea Ciência da Religião Aplicada, uma das 8 subáreas que constituem a área Ciências da Religião e Teologia (CAPES, 2019).

cidadãos; (3) e da Ciência da Religião, com maior enfoque no estudo do fenômeno religioso e com o objetivo de educação do cidadão.

Isso demonstra a necessidade de se avançar na consolidação do Ensino Religioso enquanto Ciência da Religião Aplicada, a fim de concretizar a desconfessionalização da educação e garantir aos educandos seus direitos quanto às tarefas formativas próprias e irrenunciáveis do Ensino Religioso, fundamentais para a educação do cidadão. Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, educar para o direito à liberdade de consciência e de crença e para o diálogo e o respeito às diversas expressões religiosas e manifestação de ideias, e contribuir para a construção dos sentidos pessoais de vida são objetivos específicos do Ensino Religioso (Brasil, 2017), sem os quais a educação cidadã fica incompleta.

Para além disso, faz-se necessário fomentar desde a formação docente uma consciência histórica e crítica acerca do Ensino Religioso, alinhada aos princípios da justiça restaurativa, para se avançar na construção de um Ensino Religioso intercultural e decolonial, atento às tradições subalternizadas pelo colonialismo e que permanecem oprimidas pela colonialidade, como as tradições indígenas e afro-brasileiras. É preciso reconhecer as chagas coloniais e o peso histórico dos processos impositivos que atravessaram a história do Ensino Religioso, bem como as marcas que deixam na atualidade. Nessa perspectiva, há de se suscitar por parte dos docentes consciência política acerca das históricas relações de poder assimétricas constituídas.

Para tanto, faz-se necessário também fortalecer os coletivos representativos e promover consciência de classe entre os docentes da área, compreendendo que há lutas e demandas específicas do Ensino Religioso, que possui uma história singular. Esse caminho propiciará a concretização nas escolas do já institucionalizado Ensino Religioso enquanto Ciência da Religião Aplicada (terceiro movimento do seu giro epistemológico), e permitirá aprofundar nas necessárias discussões da interculturalidade e decolonialidade nesse indispensável componente curricular.

Referências

AGUIAR, Márcia Angela da Silva; DOURADO, Luiz Fernandes. **BNCC e a formação de professores: concepções, tensões, atores e estratégias**. Retratos da Escola, v. 13, n. 25, p. 33-37, jan./maio 2019. Disponível em: <https://retratosdaescola.emnuvens.com.br/rde/article/view/990/pdf>. Acessado em 22/05/2024.

ASSINTEC. **Associação Inter-Religiosa de Educação e Cultura**. s/d. Disponível em <http://www.assintec.org/>. Acessado em 20/05/2024.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 15, n. 2, p. 107-125, 2015.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; SIQUEIRA, Giseli do Prado. O Ensino Religioso, a relação educador-educando e a Base Nacional Comum Curricular – BNCC e o Currículo Referência de Minas Gerais – CRMG. **Revista Pistis Praxis**, v. 13, n. 1, 2021.

BRASIL, Taciana. Ensino Religioso e Religiosidade: perspectivas da terra das alterosas. **PLURA** – Revista de Estudos de Religião, vol. 13, nº 1, p. 183-201, 2022.

BRASIL, Taciana. Ensino Religioso no Brasil: da confessionalidade à laicidade?. **Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 119, p. 1-23, abr./jun. 2023.

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil**, promulgada em 25 de março de 1824. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acessado em 07/03/2024.

BRASIL. **Lei de 15 de outubro de 1827**. Manda criar escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM.-15-10-1827.htm. Acessado em 05/03/2024.

BRASIL. **Decreto nº 119-a, de 7 de janeiro de 1890**. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acessado em 16/05/2024.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, promulgada em 24 de fevereiro de 1891. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acessado em 16/05/2024.

BRASIL. **Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931**. Dispõe sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19941-30-abril-1931-518529-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acessado em 05/03/2024.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, promulgada em 16 de julho de 1934. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acessado em 27/05/2024.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil**, promulgada em 10 de novembro de 1937. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acessado em 27/05/2024.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil**, promulgada em 18 de setembro de 1946. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acessado em 27/05/2024.

BRASIL. **Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961**. Fixa as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acessado em 27/05/2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1967**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm#art189. Acessado em 27/05/2024.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 869, de 12 de setembro de 1969**. Dispõe sobre a inclusão da Educação Moral e Cívica como disciplina obrigatória, nas escolas de todos os graus e modalidades, dos sistemas de ensino no País, e dá outras providências. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-869-12-setembro-1969-375468-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acessado em 06/03/2024.

BRASIL. **Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971**. Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acessado em 27/05/2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acessado em 27/05/2024.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acessado em 21/05/2024.

BRASIL. **Lei nº 9.475/97, de 22 de julho de 1997**. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19475.htm#:~:text=O%20ensino%20religioso%20C%20de%20matr%C3%ADcula,vedadas%20quaisquer%20formas%20de%20proselitismo. Acessado em 22/05/2024.

BRASIL. **Resolução CNE/CEB nº 7, de 14 de dezembro de 2010**. Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos. Disponível em http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007_10.pdf. Acessado em 22/05/2024.

BRASIL. **Lei nº 12.796, de 4 de abril de 2013**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para dispor sobre a formação dos profissionais da educação e dar outras providências. Acessado em 22/05/2024.

BRASIL. **Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014**. Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2014/lei/113005.htm. Acessado em 22/05/2024.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. 2017. Disponível em: <http://download.basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acessado em 22/05/2024.

BRASIL. Ministério da Educação: Conselho Nacional de Educação. **Resolução nº 5, de 28 de dezembro de 2018**. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências. Disponível em

http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=105531-rcp005-18&category_slug=janeiro-2019-pdf&Itemid=30192. Acessado em 23/05/2024.

BRASIL. Ministério da Educação: Conselho Nacional de Educação – Câmara de Educação Básica. **Parecer CNE/CEB n. 8, de 2019**. Altera o artigo 15 da Resolução CNE/CEB nº 7, de 14 de dezembro de 2010, que “fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos.” Disponível em http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=138411-pceb008-19&category_slug=janeiro-2020&Itemid=30192. Acessado em 23/05/2024.

BRASIL. Ministério da Educação: **Cadastro Nacional de Cursos e Instituições de Educação Superior – Cadastro e-MEC**. Disponível em <https://emec.mec.gov.br/emec/nova>. Acessado em 23/05/2024.

CAPES - COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. **Documento de área**. Área Ciências da Religião e Teologia. 2019. Disponível em <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acessado em 02/12/2024.

CECCHETTI, Elcio; SANTOS, Ademir Valdir dos. O Ensino Religioso na escola brasileira: alianças e disputas históricas. **Acta Scientiarum Education**, Maringá, v. 38, n. 2, p. 131-141, Abril/Junho, 2016

CECCHETTI, Elcio; TEDESCO, Anderson Luiz. Rede Nacional das Licenciaturas em Ensino Religioso e o movimento de decolonização religiosa da escola. **Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 31, n. 66, p. 133-149, abr./jun. 2022

COSTA, Matheus Oliva da. **Ciência da religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: História, análises e propostas de atuação profissional. 2019. 253 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **Ensino Religioso**: tendências, conquistas, perspectivas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

FRANCA, Leonel. **O Método Pedagógico dos Jesuítas – O “Ratio Studiorum”** Introdução e Tradução. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. Disponível em <https://www.histedbr.fe.unicamp.br/acervo/fontes/4783>. Acessado em 04/03/2024.

GRUEN, Wolfgang. Ciências da Religião numa sociedade multicultural. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 15-26, 2005.

JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo. **História, legislação e fundamentos do ensino religioso**. Curitiba: InterSaberes, 2012. (Série Ensino Religioso)

JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo. [Editorial]. *Rever*, v. 15, n. 2, jul./dez. 2015. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26180/18844>. Acessado em 02/12/2024.

MESQUIDA, Peri. Catequizadores de índios, educadores de colonos, Soldados de Cristo: formação de professores e ação pedagógica dos jesuítas no Brasil, de 1549 a 1759, à luz do *Ratio Studiorum*. **Educar em Revista**, n. 48, p. 235-249, abr./jun. 2013. Disponível em <https://www.scielo.br/j/er/a/tsMm8XyYmbGNs5kdd38Xyrm/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em 04/03/2024.

MINAS GERAIS. **Lei nº 15.434, de 05/01/2005**. Dispõe sobre o ensino religioso na rede pública estadual de ensino. Disponível em <https://www.almg.gov.br/legislacao-mineira/texto/LEI/15434/2005/?cons=1>. Acessado em 26/05/2024.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Temas do Ensino Religioso)

PASSOS, João Décio, e USARSKI, Frank (Orgs.): **Compêndio de Ciência da Religião**, São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

PIEPER, Frederico. Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil. Um estudo de caso. **Numen**, v. 21, n. 2, p. 232-291, jul./dez. 2018.

RODRIGUES, Elisa. Diretrizes do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular: aportes teóricos e ideias para a prática docente no Ensino Fundamental. In: JUNQUEIRA, Sérgio; SILVEIRA, Emerson Sena da. (Organizadores). **O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o ensino fundamental**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020a.

RODRIGUES, Elisa. Ensino Religioso: um campo de aplicação da Ciência da Religião. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 77-105, 2020b.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 6º ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2021

SIQUEIRA, Giseli do Prado. Linguagem no Ensino Religioso: chaves de leitura para compreender a influência do pensamento antropológico de Wolfgang Gruen. **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, v. 13, n. 1, p. 170-182, 2022.

SILVA, Maurílio Ribeiro da. **Ciências da religião no Brasil: debate epistemológico a partir do estudo religiográfico da produção docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil**. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Religião & Educação: da Ciência da Religião ao Ensino Religioso**. São Paulo: Paulinas, 2010. (coleção temas do Ensino Religioso).

Recebido em 29/05/2024

Aceito em 04/12/2024

A problemática da Ciência da Religião: um trajeto teórico a partir de Joachim Wach

The problematic of the Study of Religion:
a theoretical path based on Joachim Wach

Mailson Fernandes Cabral de Souza¹

RESUMO

O propósito deste artigo é examinar como Joachim Wach aborda a problemática da Ciência da Religião em sua tese de livre-docência e como ela é retomada em quatro ensaios publicados pelo autor entre os anos 1930 e 1950. Nossa intenção é identificar as continuidades e discontinuidades em seu modo de pensar a disciplina Ciência da Religião e, ao mesmo tempo, reconstituir parte da situação teórica, histórica e institucional em que sua reflexão está inserida. Essa leitura será realizada com base no conceito de problemática científica e na cartografia discursiva das práticas científicas. Ao término de nosso exame, pudemos constatar que, apesar de seu modo de conceber a problemática da disciplina oscilar ao longo das décadas, Wach mantém uma coerência interna em seu modo de pensá-la, revelando-nos os impasses que marcavam o estudo comparado das religiões na primeira metade do século XX.

Palavras-chave: Ciência da Religião; Joachim Wach; Problemática; Cartografia.

ABSTRACT

This article examines how Joachim Wach addresses the issue of the Study of Religion in his habilitation thesis, and how it is taken up in four essays published by the author between the 1930s and 1950s. Our intention is to identify the continuities and discontinuities in his way of thinking about the Study of Religion discipline while, at the same time, reconstituting part of the theoretical, historical and institutional situation in which its reflection is inserted. This reading will be carried out based on the concept of scientific problematic and the discursive cartography of scientific practices. At the end of our exam, we realize that despite his approach to the discipline's problems fluctuating over the decades, Wach maintains an internal coherence in his way of thinking about it. This reveals the impasses that marked the comparative study of religions in the first half of the 20th century.

Keywords: Study of Religion; Joachim Wach; Problematic; Cartography.

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2023). Realiza estágio pós-doutoral em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais com bolsa CNPq. E-mail: mailsoncabral@yahoo.com.br

Introdução

Toda disciplina acadêmica possui um conjunto de autores e obras que geralmente atribuímos o título de clássicos, sendo eles os elementos referenciais para a constituição teórico-metodológica de uma disciplina em questão. Por mais que as opiniões possam variar e até mesmo divergir a respeito dos motivos que levaram um autor ou obra a serem considerados como um clássico, o seu valor para entendermos o percurso histórico de uma disciplina é essencial. Um clássico, nesse sentido, possui uma função referencial, seja para definir a nossa prática de pesquisa em relação a ele ou mesmo contra ele. No caso da Ciência da Religião, tal situação não é diferente, existindo, na atualidade, o interesse por uma retomada dos clássicos da disciplina por parte dos cientistas da religião brasileiros, com o resgate e tradução de textos de autores como Max Müller, Cornelis Petrus Tiele, Chantepie de la Saussaye, Joachim Wach, William Brede Kristensen e Raffaele Pettazzoni (Müller, 2020; Tiele, 2018; Saussaye, 2022; Wach, 2018; Kristensen, 2024; Pettazzoni, 2016).

Esse interesse está atrelado, em grande medida, a uma dupla temática emergente no cenário nacional da área desde meados da década de 2010: como traçar a genealogia de um quadro teórico-metodológico próprio à Ciência da Religião e elaborar uma defesa de sua autonomia disciplinar (Souza, 2023). Tais questionamentos são expressões da tentativa de superar a ideia, ainda bastante difundida no Brasil, de que a Ciência da Religião não seria uma disciplina autônoma, mas sim um agregado de disciplinas que possui um objeto-tema em comum, sendo mais conveniente, nesse sentido, nomeá-la de *Ciências da Religião*. Essa compreensão se assenta em um profundo desconhecimento do desenvolvimento histórico da disciplina Ciência da Religião, fruto do modo como a área foi concebida no Brasil: em desconexão com sua história internacional².

Essa retomada dos clássicos da Ciência da Religião também assume, por sua vez, uma dupla função: o resgate de um rico espólio teórico-metodológico e a construção de uma compreensão disciplinar da Ciência da Religião que ao invés de aderir irrefletidamente a esse conhecimento, mobilize-o em favor das demandas enfrentadas pelos cientistas da religião brasileiros. Esse resgate também envolve um trabalho crítico e criativo de leitura, a fim de entender como uma determinada problemática científica foi formulada em um dado contexto e suas eventuais reformulações e transformações ao longo do tempo. Trata-se, em outras palavras, de estar atento para a processualidade interna que é inerente à produção de conhecimento das ciências.

No presente ensaio, direcionamos nossa atenção para um dos autores clássicos da Ciência da Religião: Joachim Wach (1898-1955). Mapeamos como ele concebe a problemática da disciplina ao longo de sua carreira a fim de demarcar as recorrências e discontinuidades em seu modo de pensar a tarefa da disciplina. E, paralelamente a esse rastreio, reconstituímos parte da conjuntura teórica, histórica e institucional em que a reflexão de Wach sobre a Ciência da Religião estava inserida na primeira metade do século XX. Realizamos essa leitura a partir do conceito de *problemática* e da *cartografia discursiva das práticas científicas*. Passemos à apresentação do ferramental conceitual-metodológico de nossa investigação.

² Para uma apreensão detalhada dessa questão, conferir Pieper (2018), Costa (2019) e Souza (2023).

1. O conceito de problemática e sua utilização em uma cartografia discursiva

As ciências constituem um meio de produção de conhecimento, porém não de qualquer conhecimento. O conhecimento científico se ocupa da investigação do mundo empírico, sendo no nível das questões, métodos e conceitos que uma prática científica pode ser reconhecida. Em razão disso, a atividade científica pressupõe a criação de um plano de referência que permita estabelecer regras capazes de correlacionar os elementos que compõem um determinado aspecto da realidade que se pretende investigar. Por conseguinte, a produção do conhecimento científico visa identificar os tipos de relações observáveis sobre o que é estudado, que funcionamentos podem ser descritos e como eles devem ser interpretados. Em resumo, é o modo como uma *problemática* é elaborada que define a regionalidade e a coerência de uma prática científica.

Porém, o que é uma problemática? Segundo Althusser (2015, p. 23), uma problemática designa “a unidade específica de uma formação teórica e, por conseguinte, o lugar dessa diferença específica”. A problemática é aquilo que demarca a singularidade de uma prática científica e o discurso teórico que lhe é subjacente, bem como a dimensão ideológica de que o conhecimento científico busca se desvencilhar. Nesse sentido, o conceito de problemática permite que se evidencie a *estrutura sistemática típica* que unifica os elementos de um pensamento, conferindo-lhes coesão, bem como possibilita “descobrir um *conteúdo determinado* nessa unidade, que permite, ao mesmo tempo, conceber o *sentido* dos ‘elementos’ da ideologia considerada e *relacionar essa ideologia com os problemas em que ele vive*” (Althusser, 2015, p. 51, grifos do autor). Sob essa ótica, distinguir-se-iam dois tipos de problemáticas: a *problemática ideológica*, direcionada por uma demanda social que funciona como uma comanda social (com a *ideologia* fornecendo o sistema de perguntas que direciona as respostas sobre uma dada questão³); e a *problemática científica*, cujos critérios de validação só podem ser conferidos pela própria prática científica, em função de uma norma que lhe seja interna.

Segundo essa linha de reflexão, Pêcheux (1969, p. 294, tradução nossa) argumenta que uma problemática científica necessariamente se define “em relação a um ou diversos campos de conceitos científicos e (ou) ideológicos, e em relação a um ou a diversos campos de instrumentos ou dispositivos”. Segundo Pêcheux (1969, p. 294, tradução nossa), a condição para que o discurso teórico de uma ciência produza um efeito de conhecimento, ao invés de um efeito ideológico, é que ele intervenha “no nível de conceitos segundo os quais se define a problemática”. Cartografar uma problemática científica, para o autor, implica reconhecer os elementos ideológicos em relação aos quais ela se demarca e identificar os elementos científicos importados de outras disciplinas que intervêm em sua construção. Ligado a isso, é indispensável determinar que tipo de relação uma problemática mantém com seus dispositivos (instrumentos) – se são relações de dominação, de exploração ou de dependência –, e examinar as sucessivas formas que uma conjuntura teórica adquire ao longo do tempo. Com essas diretrizes, Pêcheux entende ser possível saber sobre que território no conjunto da prática social uma prática científica tem jurisdição.

³ Althusser (2015) conceitua a ideologia como um sistema de representações composto de existência e de papel histórico na sociedade. Para o autor, a ciência se distingue da ideologia pelo fato de que, na ideologia, prevalece a função social sobre a função teórica, ao passo que a ciência surge se destacando da ideologia de seu passado, revelando esse passado como ideológico. Em trabalhos posteriores, o eixo dessa reflexão é deslocado para a relação entre ideologia e sujeito, investigando-se como a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos e os meios que ela assegura para ser reproduzida.

Do ponto de vista de uma *cartografia discursiva das práticas científicas*, uma problemática científica está situada nas formas históricas do processo de produção de conhecimentos. Nesse sentido, a *historicidade* de uma problemática e o conjunto de questões teóricas, políticas e históricas que nela se entrelaça se tornam um interessante objeto de investigação a ser cartografado, permitindo “encontrar o processo de produção de conhecimentos científicos em seu fluxo produtivo, isto é, na tecitura dos conceitos e polêmicas que fundamentam uma prática científica em uma dada época” (Souza, 2023, p. 63). Dito de outro modo, a historicidade em que uma problemática está entretecida discursivamente funciona como um índice para encontrarmos “todo tipo significativo de conexões que abram caminhos e indiquem direções para rastrear o encadeamento e coerência de questões, métodos e conceitos de uma problemática científica em sua processualidade interna” (Souza, 2023, p. 63).

Em suma, a cartografia discursiva das práticas científicas reconstitui as etapas de formação de um conceito científico a partir das suas condições verbais de existência (palavras, expressões e proposições) em uma dada época, a fim de estabelecer uma história das filiações conceituais e dos elementos ideológicos em relação aos quais uma problemática se demarca (Souza, 2023). Em nosso estudo, utilizaremos esse método de leitura para mapear como Joachim Wach apresenta a problemática da Ciência da Religião, rastreando o desenvolvimento conceitual do que ele define como a *tarefa* da disciplina. Tal definição, inicialmente apresentada por Wach em sua tese de livre-docência, em 1924, é retomada pelo autor nas décadas seguintes em pelo menos quatro os textos: a) *The history of religions (Religionswissenschaft)* (1930), tradução do alemão para o inglês publicada em *Introduction to the history of religions* (Wach, 1988a); b) *The meaning and task of the history of religions* (1935), tradução do alemão para o inglês publicada em *Understanding and Believing* (Wach, 1968); c) *The place of the history of religions in the study of theology* (1947), republicado em *Types of religious experience* (Wach, 1951); d) *On teaching history of religions* (1950), republicado em *Essays in the history of religions* (Wach, 1988c). A fim de estabelecer as condições para avançar nesse mapeamento, convém apresentar como Wach concebe a tarefa da disciplina em sua tese de livre-docência.

2. A problemática da Ciência da Religião na tese de livre-docência de Joachim Wach

Em 1924, Joachim Wach defende sua tese de *livre-docência*⁴ para se tornar professor da cátedra de Ciência da Religião junto ao departamento de Filosofia da Universidade de Leipzig, na Alemanha. Esse ensaio, intitulado *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Ciência da Religião: prolegômenos para sua fundamentação teórico-científica⁵), é um clássico no debate sobre os fundamentos teórico-metodológicos da Ciência da Religião, além de ser um importante registro do debate sobre a constituição e autonomia da disciplina no começo do século XX. Em sua investigação, Wach (1988a) elenca alguns dos principais

⁴ A *Habilitationschrift* é a tese que uma pessoa que já tem doutorado faz nos países de língua alemã para obter o seu título de livre-docência.

⁵ Em língua alemã, a expressão utilizada por Wach para designar o estudo comparado das religiões é *Religionswissenschaft*. Em língua inglesa, esse termo foi traduzido como *History of Religions*. Optamos por sempre traduzir a expressão como Ciência da Religião, preservando a ideia de disciplina autônoma, além de evitar que o estudo comparado das religiões seja confundido com uma subdisciplina da História.

problemas que marcavam o desenvolvimento da disciplina em seu tempo: os embates travados com a Teologia para a consolidação institucional da Ciência da Religião na Alemanha e as relações fronteiriças nem sempre muito precisas que a Ciência da Religião possuía com outras disciplinas, desfavorecendo sua emancipação disciplinar. Nesse contexto, Wach (1988a, p. 4, tradução nossa) defende o teor empírico da Ciência da Religião, afirmando que ela tem como objeto as religiões dadas empiricamente, a fim de que ela “seja mantida separada da Filosofia da Religião e para assegurar a ela um lugar igual na ordem dos estudos humanísticos empíricos”, assim como sejam estabelecidas bases metodológicas precisas para uma distinção entre os ramos investigativos que a integram.

Apesar de a Ciência da Religião ter como seu ponto de partida o estudo empírico, isso não implica que o seu trabalho seja meramente descritivo. Segundo Wach (1988a), ainda que a descrição disponibilize resultados fundamentais e imprescindíveis, a experiência religiosa envolve atitudes definidas e diversas formas históricas de expressão, sendo necessário mobilizar tanto um estudo descritivo como sistemático para compreendê-la. Em razão disso, Wach (1988a) estrutura as frentes de trabalho da Ciência da Religião em dois ramos: o *estudo histórico das religiões*, responsável pelas descrições históricas das formações religiosas concretas, e o *estudo sistemático das religiões*, responsável pelo trabalho de sistematização e interpretação das formas de expressão religiosa (tais como doutrina, culto e constituição de uma comunidade religiosa). Nas palavras de Wach (1988a, p. 49, tradução nossa), “a tarefa da Ciência da Religião é estudar e descrever as religiões empíricas. É uma disciplina descritiva e interpretativa, não normativa. Quando tiver estudado historicamente e sistematicamente os fenômenos religiosos concretos, cumpriu a sua tarefa”.

Em síntese, Wach entende que não devemos perder de vista a dimensão sistemática da religião ao estudar suas formas históricas, bem como não devemos negligenciar a historicidade dos fenômenos religiosos durante sua sistematização, sendo necessário apreendê-los conjuntamente. Somado a isso, Wach (1988a) defende a aplicação metodológica da *suspensão de juízo* (um colocar entre parênteses) em relação à validade dos atos e conteúdo de um fenômeno religioso, a fim que o cientista da religião possa tratar tanto dos elementos racionais como dos aspectos não-rationais da religião, bem como contrastar *comparativamente* as semelhanças e diferenças entre os fenômenos religiosos em sua prática de pesquisa⁶.

No que Wach nomeia como a *tarefa* da disciplina, podemos identificar a sua *problemática científica*, uma vez que nela se localiza o lugar da *diferença específica* da Ciência da Religião, ou seja, o estudo e a descrição das religiões empíricas e o teor não-normativo desse estudo, diferenciando-o da pesquisa em Teologia e Filosofia da Religião. O que estrutura e determina o campo investigativo da disciplina (sua *estrutura típica* e *conteúdo determinado*) é o estudo histórico e sistemático das religiões concretas, metodologicamente ancorado na suspensão de juízo e no trabalho comparativo. Em resumo, Wach busca enfatizar não só o caráter empírico da Ciência da Religião e seu delineamento metodológico, mas também sua singularidade na ordem dos estudos humanísticos, fornecendo-lhe um consistente modelo de formalização.

⁶ Em sua tese de livre-docência, Wach descreve detalhadamente as especificidades metodológicas da disciplina (a suspensão de juízo e o método comparado) e o funcionamento de seus dois ramos. Não nos deteremos nestes aspectos, mas sim no rastreamento de como Wach pensa a tarefa da Ciência da Religião.

Tal proposta, inicialmente formulada em 1924, é retomada em quatro ensaios publicados por Wach entre os anos de 1930 e 1950 que, apesar de marcarem momentos distintos de sua trajetória acadêmica – uma parte na Alemanha (1924-1934) e outra parte nos Estados Unidos (1935-1955) –, evidenciam uma continuidade em relação a essa questão, ainda que com eventuais reelaborações. Os dois primeiros textos, formulados no contexto universitário alemão, destacam uma relação mais acentuada com a sua tese de livre-docência, ao passo que os dois últimos buscam uma ampliação do horizonte de aplicação e ensino da disciplina no contexto norteamericano. A maneira como a problemática da Ciência da Religião é abordada nesses quatro ensaios constitui o objeto de nossa atenção cartográfica nas próximas páginas.

2.1. *A Ciência da Religião como o estudo do devir das religiões na história*

Em *History of religions (Religionswissenschaft)*, ensaio formulado para servir como verbete na enciclopédia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* e publicado pela primeira vez em 1930, Wach apresenta uma síntese de alguns dos principais pontos debatidos em sua tese de livre-docência, além de trazer novos elementos para a sua reflexão teórica sobre a disciplina. Wach (1988b) defende que a designação Ciência da Religião se aplica à produção de uma investigação acadêmica sobre a religião que tem como ponto de partida o estudo da natureza e da forma das religiões históricas, possuindo o status de uma disciplina não-normativa. Nesse sentido, seria tão impossível para a Ciência da Religião “empreender e cumprir objetivos teológicos como é para a Teologia substituir a Ciência da Religião” (Wach, 1988b, p. 159, tradução nossa). Tendo em vista que o foco investigativo da Ciência da Religião vai da descrição de fenômenos históricos à sua interpretação, Wach procura mostrar até que ponto a disciplina poderia empreender tarefas que estão para além da investigação histórica sem que isso implique em uma mudança de terreno para a Filosofia da Religião:

Deveriam os cientistas da religião explorar a natureza essencial (*Wesen*) da religião? Deveriam identificar regularidades típicas e avaliar diversas formas religiosas? É evidente que tais questões conduzem mais ou menos diretamente à Filosofia, de modo que aqui a Ciência da Religião se transforma em Filosofia da Religião. É possível discutir se toda a Filosofia da Religião não deveria ser incluída na Ciência da Religião, mas apesar das suas interligações, o estudo científico (*Wissenschaft*) e a Filosofia são distintos. Portanto, devemos reconhecer claramente que as tarefas da Ciência da Religião e as da Filosofia da Religião são fundamentalmente diferentes (Wach, 1988b, p. 160, tradução nossa).

De acordo com Wach, existe uma diferença de natureza entre as duas disciplinas. Embora a Ciência da Religião possa nos conduzir até questões de teor filosófico, esse não é o seu dever ou principal aspecto. A dimensão não-normativa da Ciência da Religião faz com que ela tenha necessariamente como ponto de partida as formas de expressão da experiência religiosa empiricamente observáveis. Se essa observação e seu posterior trabalho de sistematização abrem espaço para a especulação filosófica, ultrapassar essa fronteira não concerne à Ciência da Religião. A especificidade do procedimento investigativo da Ciência da Religião, isto é, *raciocinar a partir das formas religiosas para o que lhe é interno*, tal como reconhece o próprio Wach (1988b), não é uma tarefa fácil, ainda que grande parte do trabalho da disciplina consista precisamente nisso.

Para o autor, tal dificuldade ocorreria devido à experiência religiosa, em si mesma, estar além de qualquer descrição e as respectivas expressões dela decorrente nos fornecerem apenas uma visão parcial dessa experiência.

Em função dessa especificidade com que a pesquisa em Ciência da Religião se depara, Wach esboça uma teorização sobre a experiência religiosa. Ele afirma que, ao tratarmos de experiências culturais não religiosas, lidamos com algo que é familiar, ao passo que a experiência religiosa “relaciona-se com o absoluto, independentemente de como esse absoluto possa ser constituído ou definido” (Wach, 1988b, p. 160, tradução nossa). Por essa razão, as categorias geralmente utilizadas para caracterizar as demais expressões do espírito humano – como, por exemplo, as artes, o direito e a economia – não podem ser diretamente aplicadas à Ciência da Religião. Dito de outro modo, existiria uma especificidade do *objeto religião* (experiência religiosa e suas formas de expressão), tornando necessário que a disciplina desenvolva categorias adequadas para a sua investigação, ao invés de simplesmente replicar as que são advindas de outras disciplinas. Em suas palavras:

[...] devemos insistir fortemente que a Ciência da Religião tem o direito de desenvolver conceitos gerais, seja através da generalização, da análise fenomenológica, ou de algum outro método. [...] O trabalho histórico, que é naturalmente básico para a Ciência da Religião, exige absolutamente que formulemos conceitos gerais se quisermos estruturar e examinar os fenômenos históricos (Wach, 1988b, p. 161, tradução nossa).

Em resumo, é a capacidade de desenvolver conceitos e categorias para a análise do objeto religião, o que demarca a singularidade de uma prática científica para a qual possa se reservar o nome de Ciência da Religião. E uma vez que o objeto religião é pensado como um fenômeno histórico, Wach entende ser necessária a formulação de conceitos gerais que permitam estruturar e examinar esses fenômenos objetivamente. Nesse contexto, o autor demarca a especificidade da disciplina nos seguintes termos:

A Ciência da Religião estuda a multiplicidade das religiões empíricas. O objetivo é *explorar, compreender e retratar* as religiões empíricas, tanto no que diz respeito ao seu desenvolvimento – “longitudinalmente no tempo” ou diacronicamente - quanto no que diz respeito ao seu ser – “em cortes transversais” ou sincronicamente (Wach, 1988b, p. 161-162, tradução nossa, grifos do autor).

Nessa passagem, Wach retoma a ideia dos dois ramos da Ciência da Religião: o estudo histórico das religiões (seu *desenvolvimento* longitudinalmente no tempo) e o estudo sistemático das religiões (seu *ser* apreendido transversalmente em suas manifestações históricas). Ao afirmar que o objetivo da Ciência da Religião é *explorar, compreender e retratar* as religiões empíricas, Wach esquematiza o procedimento investigativo a ser empreendido pela disciplina. Para o autor, a Ciência da Religião deve explorar as religiões empíricas adotando “o método histórico-crítico desenvolvido nos estudos humanísticos”⁷ (Wach, 1988b, p. 162, tradução nossa). Após essa

⁷ Embora não detalhe o que entende por método histórico-crítico, esse ponto é explicado em sua tese de livre-docência. Para o autor, o trabalho de todos os estudos humanísticos é histórico na medida em que não têm tarefas normativas a cumprir; por isso, designar “os procedimentos de todos os estudos humanísticos como ‘históricos’

exploração, caberia tentar *compreender* tanto a religiosidade que investiga como as suas formas de expressão por meio de um esforço interpretativo: “Uma manifestação religiosa deve ser entendida como uma manifestação religiosa. Assim, quem deseja lidar com tais dados deve possuir certa sensibilidade para sentimentos e pensamentos religiosos” (Wach, 1988b, p. 162, tradução nossa). Em outras palavras, uma postura hermenêutica é necessária diante dos *documentos religiosos* (quer representem uma fé viva ou uma forma religiosa extinta), a fim de que ela possa direcionar a reflexão “sobre os pré-requisitos, condições, objetivos e limites que regem a compreensão que o estudioso tem de tais documentos” (Wach, 1988b, p. 162, tradução nossa). Após a exploração e a interpretação, cabe ao estudioso *apresentar* seus resultados de forma adequada ao tema em questão e, ao mesmo tempo, informativa ao leitor (Wach, 1988b).

Para Wach, seguir esse procedimento permitiria ao cientista da religião estudar a multiplicidade de formas religiosas sem que isso implique confundir a sua prática de pesquisa com a dos estudos teológicos, filosóficos ou mesmo psicológicos sobre religião. Isso o levará a reformular a tarefa da Ciência da Religião, ampliando o seu alcance:

A tarefa da Ciência da Religião é a compreensão histórica no sentido amplo do termo. Os cientistas da religião estudam o desenvolvimento – o *Devir* – das religiões, suas formas e seus destinos no mundo. O problema filosófico e psicológico da origem da religião está fora da competência desta disciplina. A Ciência da Religião tenta antes de tudo compreender uma religião por si só, estudar o desenvolvimento das ideias religiosas na multiplicidade das suas formas empíricas e as interligações e interações destas formas com as outras manifestações do mundo sócio-histórico⁸ (Wach, 1988b, p. 164, tradução nossa).

É a compreensão do *Devir* das religiões na história, suas formas e destinos, o que interessa especificamente à disciplina Ciência da Religião. Em outros termos, isso significa que o cientista da religião busca apreender a processualidade do objeto religião e não a sua origem ou finalidade. A percepção de empiricidade que lastreia o procedimento metodológico da Ciência da Religião a conduz a tentativa de compreender uma religião a partir de sua lógica interna, bem como rastrear sistematicamente o desenvolvimento das ideias religiosas na multiplicidade das formas religiosas enquanto fenômeno histórico. São essas formas empíricas que permitem ao pesquisador analisar as interligações e interações que o objeto religião possui com outras manifestações do mundo sócio-histórico. E é justamente por não se limitar apenas à investigação de como este ou aquele fenômeno religioso se constituiu em um dado momento ou outro, suas manifestações e efeitos, que a Ciência da Religião pode formular percepções mais abrangentes,

apenas denota sua oposição a tudo o que é normativo. No entanto, ‘histórico’ nesse sentido não contrasta com ‘sistemático’, mas o tratamento sistemático é incluído no histórico” (Wach, 1988a, p. 95, tradução nossa).

⁸ A citação acima retoma as linhas que encerram sua tese de livre-docência: “A Ciência da Religião procura estudar, compreender e interpretar as religiões. Ela procurará primeiro esclarecer o seu devir, o seu ser, o seu declínio - numa palavra, a sua história. Mas a Ciência da Religião não pode se contentar com sequências meramente históricas e com o rastreamento de desenvolvimentos. Cortes transversais devem ser feitos. O estudo sistemático, a interpretação e a apresentação devem partir de pontos centrais e decisivos. Tal estudo transcende o histórico para complementá-lo ou completá-lo; mas, nos fundamentos, aponta para o histórico como sua fonte, seu lar. Como resultado, a sistematização não é a solução definitiva; em certo sentido, ela é circunscrita pela história” (Wach, 1988a, p. 142, tradução nossa).

de teor comparativo e sistemático, ultrapassando a mera descrição em direção à *ideia* (Wach, 1988b).

A questão da ideia, não devemos nos enganar, não corresponde ao retorno a uma concepção de essência atemporal da religião⁹. Por não se tratar apenas de um fenômeno de natureza individual, mas também comunitário e social, a religião permite que os indivíduos partilhem algo em comum entre si, capaz de uni-los como um grupo, assim como ela também pode ser reciprocamente condicionada pela comunidade. Nesse sentido, defenderá o autor, a Ciência da Religião estuda a religião “como um fenômeno interno e externo, e estuda esta última em termos de formas teóricas (mito, doutrina, dogma), práticas (culto, rito) e sociológicas (comunidade religiosa, congregação)” (Wach, 1988b, p. 165, tradução nossa). Esse aspecto comunal da experiência religiosa aproximaria a Ciência da Religião da Sociologia da Religião. Tal aproximação, apesar disso, é tão somente sugerida ao término do ensaio, desenvolvida em uma obra posterior: *Sociology of Religion*, publicada em 1944 (Wach, 1990).

2.2. *A Ciência da Religião como uma disciplina destinada à compreensão das religiões como totalidades vivas*

Em *The meaning and task of the history of religions (Religionswissenschaft)*, texto publicado originalmente no periódico *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* no ano de 1935, encontramos uma reflexão mais amadurecida de Wach. Nesse ensaio, ele busca pensar não só um enquadramento teórico da disciplina, mas também situá-la em um contexto acadêmico e cultural mais amplo, o que inclui a possibilidade de aplicá-la ao campo dos estudos missionários e uma defesa do ganho cultural que ela oferece para o estudante de religiões.

Ao se questionar sobre a razão da existência de uma disciplina como a Ciência da Religião, Wach (1968) traça uma diferenciação precisa entre ela e a Teologia. Conforme argumenta, não é o propósito da Ciência da Religião suplantar o lugar da Teologia, visto que esta última tem por tarefa identificar as normas confessionais da tradição de fé a que se vincula, estando preocupada em compreender e confirmar essa tradição. Já para a Ciência da Religião, o que está em questão é estudar e descrever as religiões em sua multiplicidade. Outro fator importante para Wach é que a Teologia se ocuparia apenas do estudo do Cristianismo, seja em suas vertentes católica ou protestante, ao passo que as demais religiões seriam estudadas pela Ciência da Religião.

Aqui talvez seja oportuno fazer uma digressão. Com efeito, a Ciência da Religião, assim como as demais expressões da cultura científica que emergiram entre o final do século XVIII e o começo do século XX no continente europeu, carregam traços em seu desenvolvimento

⁹ Ao invés de evocar o conceito de essência, Wach prefere decompor o ponto central (*Lebensmittelpunkt*) de um fenômeno a partir do *espírito* e *ideia* que o normatizam: “Seria desejável estabelecer uma distinção terminológica entre o princípio real, vivificante e organizador – o caráter do fenômeno - isto é, o espírito, e a ideia, que funciona como norma. Assim, faríamos uma distinção, por exemplo, entre o espírito do Islã, que está subjacente a tudo o que se desenvolve na religião islâmica, e a sua ideia. As potencialidades contidas na ideia dificilmente serão plenamente realizadas. Cada fator que influencia as ocorrências históricas impulsiona os desenvolvimentos reais em direções específicas e elimina outras possibilidades” (Wach, 1988a, p. 38, tradução nossa).

histórico e conceitual hoje reconhecidos e criticados como colonialistas e eurocêntricos. Esses traços também podem ser encontrados na diferenciação entre Ciência da Religião e Teologia proposta por Wach. Se, por um lado, ele mobiliza a ideia de que a Teologia se ocupa de uma religião específica, enquanto a Ciência da Religião se ocupa das demais religiões, por outro lado, essa fronteira disciplinar espelha uma certa blindagem sobre a religião dos pesquisadores (europeus e cristãos), uma vez que as demais religiões de outros povos (não-europeus, não-cristãos) são objeto de estudo da Ciência da Religião, menos o Cristianismo. Tal exceção conferida ao Cristianismo, não só na Ciência da Religião, mas no conjunto das Ciências Humanas nesse período, é muito mais de natureza ideológica do que motivada por alguma especificidade teórica. Ao menos no caso de Wach, é possível argumentar que ele parece estar mais interessado em demarcar um domínio de investigação científica distinto da Teologia do que em endossar alguma exclusividade do Cristianismo. Feita essa digressão, retomemos o curso de nossa cartografia.

Para Wach, embora a Teologia tenha muitas razões para cultivar o interesse no resultado do estudo das demais religiões, esse estudo caberia à disciplina que surgiu especialmente para este fim, a Ciência da Religião. Em suas palavras: “Quantitativa e qualitativamente, a Ciência da Religião tem assim um campo de estudo distinto daquele da Teologia: não a nossa própria religião, mas as religiões alheias em toda a sua multiplicidade são o seu objeto” (Wach, 1968, p. 126, tradução nossa). Somado a isso, Wach defende que o direito de existência da disciplina não reside em elencar um conjunto de curiosidades sobre as religiões, tão pouco em um estudo centrado na mera erudição. Para o autor, a vitalidade da Ciência da Religião se expressa na medida em que ela reconhece a natureza dinâmica da religião e admite que apesar de ter como pretensão apreender o objeto religião em sua totalidade, essa meta nunca é plenamente atingida: “o seu objetivo nunca será alcançado e nunca poderá expressar suficientemente aquilo que espera expressar. Para o estudo das expressões religiosas, isso significa uma tarefa sem fim” (Wach, 1968, p. 127, tradução nossa). Ligado a isso, a Ciência da Religião também possuiria um aspecto *positivo*, no sentido de que ela não nutriria uma crítica negativa em relação às religiões, velando uma posição antirreligiosa sob a modalidade de um estudo acadêmico, tal como o Positivismo. Segundo o autor:

[...] a Ciência da Religião na sua verdadeira intenção não dissolve valores, mas procura valores. O sentido do numinoso não se extingue por ela, mas, pelo contrário, é despertado, fortalecido, moldado e enriquecido por ela. E à medida que a investigação nas religiões revela o sentimento, o desejo e a ação religiosos, ajuda a revelar mais plenamente a profundidade e a amplitude a que a religiosidade pode irradiar (Wach, 1968, p. 127, tradução nossa).

Em síntese, esse aspecto positivo da Ciência da Religião, a compreensão dos valores religiosos, isto é, o sentido do numinoso¹⁰, traria como benefício para aqueles que se interessam pela disciplina uma apreensão mais empática dos fenômenos religiosos observados. Por sua vez,

¹⁰ O sentido do numinoso, ou o *sensus numinis*, é uma referência ao teólogo Rudolf Otto. Ainda que não seja um cientista da religião em um sentido estrito, sua obra *O sagrado (Das Heilige)* exerceu forte influência na Ciência da Religião. A ideia de religião como experiência do sagrado, tal como formulada por Otto, era muito cara ao pensamento de Wach por ele entender que essa conceituação “acentua o caráter objetivo da experiência religiosa em contraste com as teorias psicológicas da sua natureza puramente subjetiva (ilusória) que são sustentadas geralmente entre antropólogos” (Wach, 1990, p. 25).

isso leva a um segundo aspecto que marcaria o direito de existência da Ciência da Religião, seu aspecto *prático*, pensado por Wach no sentido de um fortalecimento da fé pessoal. Em suas palavras: “Qual é então o significado prático da Ciência da Religião? Amplia e aprofunda o *sensus numinis*, o sentimento e a compreensão religiosa; prepara para uma concepção mais profunda da própria fé; permite uma experiência nova e abrangente do que as religiões são e significam” (Wach, 1968, p. 127, tradução nossa). Essa defesa de Wach sobre os aspectos positivo e prático da disciplina, devemos ressaltar, busca muito mais justificar o direito de existência da disciplina diante do contexto em que ele escreve (o artigo é publicado em uma revista sobre missiologia, majoritariamente destinada a leitores cristãos e alemães), respondendo à *problemática ideológica* da disciplina, isto é, sua função social, do que propriamente fornecer fundamentos teórico-científicos para a Ciência da Religião, ou seja, a sua *problemática científica*. Por outro lado, é essa função social que permite Wach apontar como a Ciência da Religião pode beneficiar aqueles que estão envolvidos com os estudos teológicos:

Observar a multiplicidade da vida e expressão religiosa, descobrir semelhanças e relações, não necessita, como alguns temem, ter um efeito moderador ou paralisante sobre a própria religiosidade. Pelo contrário, poderia se tornar um apoio e uma ajuda na batalha contra os poderes ímpios e alienados; deveria levar ao exame e à preservação da própria fé religiosa. O valor e o significado disso podem ser reconhecidos mais claramente através daquilo que está relacionado, mas não é idêntico (Wach, 1968, p. 128, tradução nossa).

Nesse sentido, é a defesa da dimensão compreensiva da Ciência da Religião que permite a Wach desenvolver uma linha argumentativa em favor da disciplina, sem que isso implique em conflito com os estudos teológicos ou a orientação religiosa de outrem. Pelo contrário, o trabalho comparativo e compreensivo sobre a multiplicidade das religiões, segundo o autor, teria a vantagem de ampliar o horizonte cultural do pesquisador, produzindo uma compreensão empática a respeito da própria fé e da fé dos outros¹¹. Seguindo esse raciocínio, Wach procura mostrar não só ser possível como necessária a existência de uma disciplina destinada à compreensão das diversas religiões como totalidades vivas, o que o permite retornar a questão da tarefa da Ciência da Religião, agora enfatizando o seu papel hermenêutico:

É tarefa da Ciência da Religião mostrar quão forte, quão fraco, quão duradouro é o espírito (*Geist*) de uma religião, ou como sempre em novos começos ele se manifesta externamente. A circularidade hermenêutica nisso não precisa nos assustar. Esse espírito deve ser compreendido por meio de suas expressões dogmáticas, cômicas e sociológicas para que então possa ser pressuposto na interpretação dessas mesmas manifestações (Wach, 1968, p. 129-130, tradução nossa).

¹¹ Para Wach, aquele que se ocupa do estudo das religiões deve ter uma sensibilidade compreensiva para isso: “Parece ser um truismo dizer que a hermenêutica exige que aquele que deseja compreender outras religiões tenha um senso (*Organ*) para a religião e, além disso, o mais amplo conhecimento e treinamento possível. Muitos ainda pensam que um desses dois pré-requisitos é suficiente” (Wach, 1968, p. 136, tradução nossa). Tal sensibilidade é evocada com mais precisão em sua tese de livre-docência: “Quem deseja compreender os pronunciamentos da lei com qualquer profundidade deve ter sensibilidade para a lei. O mundo do som musical e das imagens visuais só se revelará para quem possui senso de arte. Da mesma forma, existe um pré-requisito sem o qual ninguém compreenderá a religião: uma sensibilidade religiosa. Esta frase deve ser compreendida no sentido de uma ‘gravidez’” (Wach, 1988a, p. 30, tradução nossa).

Em síntese, esse trabalho hermenêutico da disciplina evidencia certa circularidade presente nos fenômenos religiosos, retomando teoricamente um já-dito presente na tese de livredocência de Wach. Segundo afirma o autor, no texto de 1924, o surgimento e a morte dos fenômenos religiosos, isto é, o seu *desenvolvimento*, só podem ser compreendidos em suas particularidades quando contrastados com “um conhecimento geral do surgimento e da queda de outras realidades espirituais” (Wach, 1988a, p. 57-58, tradução nossa). Sob essa lógica, o estudo do espírito de uma religião, isto é, seu *desenvolvimento* (*Entwicklung*) e seu *ser* (*Sein*), corresponde ao trabalho conjunto dos ramos histórico e sistemático da disciplina, possibilitando uma apreensão tanto diacrônica como sincrônica dos fenômenos religiosos¹².

Dando continuidade e aprofundando essa reflexão de 1924 no texto de 1935, Wach (1968) elenca que três dificuldades se impõem no processo hermenêutico de compreensão das religiões. A primeira seria de natureza quantitativa, visto que muitas vezes a considerável distância no tempo e espaço pode nos impedir de formar uma visão coerente da expressão religiosa estudada: “Com a conseqüente falta de informação, com as descontinuidades e transformações entre as tradições ou materiais de origem, ainda se pode esperar obter uma imagem mais ou menos verdadeira das religiões do passado distante e de reinos distantes?” (Wach, 1968, p. 132, tradução nossa). A segunda dificuldade seria de teor qualitativo, acerca de como é vivenciada interiormente a experiência religiosa do crente, isto é, “a singularidade da interioridade estrangeira, que é igualmente inerente às suas expressões” (Wach, 1968, p. 132, tradução nossa). Essas dificuldades, não seriam exclusivas da Ciência da Religião, mas partilhadas por “todas as disciplinas intelectuais preocupadas com as culturas, especialmente as disciplinas históricas” (Wach, 1968, p. 132, tradução nossa). Por fim, a terceira grande dificuldade com a qual a compreensão de outras religiões deve lutar, concerne à natureza do fenômeno religioso. Trata-se da diferença específica da religião tal como é vivenciada no interior de um determinado contexto cultural e histórico¹³.

Essas três dificuldades, para o autor, levam-nos a refletir sobre as possibilidades, oportunidades e limites na compreensão das religiões, não só no âmbito da fé e da familiaridade que nos são comuns, mas sobretudo em relação àquelas que nos são desconhecidas e estrangeiras. De acordo com Wach (1968, p. 133, tradução nossa), isso nos colocaria diante de um sério problema: “o segredo da pluralidade entre as experiências religiosas. Só podemos chegar a esse problema, pois as suas considerações são uma preocupação para a Filosofia da Religião e para a Teologia”. Conforme nos alerta o autor, não é papel da Ciência da Religião tratar de questões sobre a origem ou essência da religião, mas sim compreender as religiões, sendo importante mostrar como se baseia hermeneuticamente essa possibilidade. Segundo Wach, a disciplina busca produzir uma síntese sobre os fenômenos religiosos que estuda, apresentando uma descrição e compreensão de seu sentido. Sob essa ótica, “é uma grande ajuda

¹² “O objeto da Ciência da Religião é a multiplicidade de religiões dadas empiricamente. Seus objetivos são estudá-las, compreendê-las e retratá-las. Isso acontece de duas maneiras: ‘longitudinalmente no tempo’ (diacronicamente) e em ‘seções transversais’ (sincronicamente), isto é, segundo seu desenvolvimento (*Entwicklung*) e segundo seu ser (*Sein*)” (Wach, 1988a, p. 19, tradução nossa).

¹³ “Um exemplo simples irá mostrar isso: uma missa católica romana, na qual muitas coisas estão inter-relacionadas e desconhecidas, até mesmo estranhas, para o protestante que a assiste. Se for um serviço religioso de acordo com o rito grego, copta ou armênio, a estranheza é imediatamente maior. Essa estranheza cresce novamente à medida que não encontramos mais um culto cristão, mas, por exemplo, um culto judaico, islâmico ou mesmo budista” (Wach, 1968, p. 133, tradução nossa).

para a compreensão humana que na estrutura das expressões espirituais (de experiências tão profundas como as produtivamente religiosas) exista uma continuidade surpreendente inerente (*Folgerichtigkeit*)” (Wach, 1968, p. 134, tradução nossa). Tal continuidade não estaria ausente nas estruturas dos sistemas religiosos históricos, e, por esse motivo, justificar-se-ia, na visão de Wach, a possibilidade da compreensão hermenêutica das religiões e, conseqüentemente, a existência da disciplina Ciência da Religião. Isso o permitirá apresentar a tarefa da disciplina nos seguintes termos:

A Ciência da Religião procurará alcançar com compreensão tudo o que as religiões alheias produzem de fé, costumes de culto e comunidade. Ela procurará apreender o verdadeiro significado, a intenção religiosa, da qual brota tudo isso; caso contrário, e isso ela sabe bem, terá apenas cascas vazias para mexer. A Ciência da Religião não se abstém de utilizar escalas e padrões; pelo contrário, faz muito uso delas. Ela procura superar todos os pressupostos superficiais, todas as tendências vinculativas; tenta ver os fenômenos de outras vidas religiosas; tenta compreender e honrar essa vida em sua realidade. [...] Bom senso, boas maneiras e experiência são necessários para avaliar corretamente, para avaliar, além de toda absolutização ingênua das próprias crenças e sentimentos pessoais, a qualidade religiosa entre os fenômenos particulares da vida religiosa (Wach, 1968, p. 138-139, tradução nossa).

Em síntese, a formulação da tarefa hermenêutica da Ciência da Religião consiste em compreender como as religiões produzem fé, costumes e se organizam comunitariamente, a fim de abstrair a intenção religiosa presente nessas formas de expressão – definidas anteriormente no verbete de 1930 como formas teóricas (mito, doutrina, dogma), práticas (culto, rito) e sociológicas (comunidade religiosa, congregação). Perseguir essa significação que qualifica um fenômeno como religioso, portanto, é o que marca o processo de compreensão das religiões realizado pela Ciência da Religião. Essa dimensão compreensiva da disciplina permite que ela não se restrinja ao trabalho descritivo, assim como mostra os limites do trabalho hermenêutico, a fim de que ele não se confunda com a especulação filosófica. Tal modo de avaliar as religiões também demonstra um respeito diante das religiões alheias, ao mesmo tempo que alerta para o perigo de cair do pesquisador em generalizações ingênuas.

Conforme já assinalamos, esse texto de 1935, assim como o de 1930, foram produzidos no contexto em que Wach estava ligado ao universo universitário alemão. Com sua mudança para os Estados Unidos, ocorrida ainda em 1935, acontece um redirecionamento em sua carreira e interesses de pesquisa¹⁴. Essa mudança, como veremos, reflete-se em seu modo de conceber a tarefa da Ciência da Religião.

2.3. *A Ciência da Religião e o seu papel na reflexão teológica*

A aproximação com a Teologia ganha um maior aprofundamento no texto *The place of the history of religions in the study of theology*, publicado pela primeira vez no periódico *Journal of Religion*,

¹⁴ Com o advento do nazismo na Alemanha, Wach foi perseguido devido à ascendência judaica de sua família, perdendo seu cargo de professor, migrando para os Estados Unidos da América, onde lecionou inicialmente na Brown University (1935-1944) e, posteriormente, na Universidade de Chicago (1945-1955).

no ano de 1947. Nesse ensaio, a relação entre o estudo da experiência religiosa cristã e não-cristã é retomada, agora com o intuito de pensar como a Ciência da Religião pode auxiliar à Teologia a integrar a dimensão da experiência e expressão religiosa não-cristã em sua reflexão. Lembremos que, no artigo de 1935, a ênfase se voltava para o direito de existência de uma disciplina dedicada ao estudo das religiões não-cristãs e os benefícios que dela poderiam ser colhidos, seja para a missiologia cristã, seja para o enriquecimento cultural daqueles advindos da experiência religiosa cristã. Já no artigo de 1947, a ênfase recai sobre como a reflexão teológica sistemática pode se beneficiar das pesquisas feitas pela Ciência da Religião.

Para Wach (1951), no que diz respeito ao mundo ocidental, o estudo da experiência religiosa alheia possui uma longa história, permitindo o acúmulo de um vasto conhecimento sobre o desenvolvimento e crescimento de outras religiões. Ainda que possamos questionar o resultado ou efeito do aumento desse conhecimento sobre a fé cristã no Ocidente, o fato de tal horizonte ter sido constantemente alargado é algo que, para o autor, não pode ser negado. Somado a isso, ele também afirma que foram variadas as reações teológicas em diferentes períodos e comunidades cristãs em relação a esse contato. Wach distingue ao menos três tipos principais de reação:

[...] (i) desrespeito não intencional ou intencional do material crescente no campo das religiões não-cristãs; (ii) reação negativa, isto é, negação total de que qualquer valor ou importância deva ser atribuído a essas formas de expressão da experiência quando contrastadas com as formas cristãs; e (iii) reação positiva, que assumiu diferentes formas: (a) reconhecimento da existência de algum grão de verdade nessas expressões ou oculto sob elas, juntamente com a insistência na superioridade da reivindicação cristã; (b) a conclusão de que as diversas expressões da experiência religiosa são igualmente válidas e, portanto, que o Cristianismo deve ser considerado como uma entre muitas religiões, possivelmente aquela especialmente adaptada à busca religiosa daqueles criados na sua tradição ou no ambiente que produziu; (c) atitude ascética, que tira do estudo das religiões a conclusão de que a verdade não se encontra em nenhuma delas (Wach, 1951, p. 4, tradução nossa).

Em resumo, Wach entende que a primeira posição sempre foi incapaz de fornecer contribuições construtivas na reflexão teológica, ao passo que a segunda simplesmente nega qualquer contribuição importante de fontes não-cristãs para a formação do pensamento cristão, enquanto a terceira, apesar de sustentar uma visão positiva em relação às demais religiões, “foi frequentemente alcançada no passado à custa de um enfraquecimento das convicções cristãs básicas” (Wach, 1951, p. 5, tradução nossa). Esta última ganhou força no período do Iluminismo, “marcado tanto por um interesse crescente pelas crenças não-cristãs como por um grande progresso no estudo dessas crenças, seus ritos e tradições, e por uma diminuição da substância da fé cristã” (Wach, 1951, p. 5, tradução nossa). Em decorrência desse processo e dos avanços alcançados no campo das Ciências Humanas no século XIX, houve uma maior abertura para o estudo das demais religiões, fazendo com que os resultados produzidos pela pesquisa arqueológica, histórica, filológica e antropológica fossem aplicados por teólogos e não-teólogos à religião cristã, “com o resultado de que para muitas expressões, em relação às quais a disputa pela unicidade tinha afirmada, duplas e paralelos em outras religiões pudessem ser exibidos” (Wach, 1951, p. 5, tradução nossa).

Esse movimento crítico possibilitou não só um questionamento ao modo como a Teologia era praticada até então, como também criou as condições para emergir a disciplina Religião Comparada, ou seja, a Ciência da Religião. Tal como no período do Iluminismo, Wach acredita que, na virada do século XIX para o século XX, aconteceu um movimento intelectual análogo ao vivenciado no Iluminismo, porém com desdobramentos muito distintos e até mesmo opostos:

Desde a predominância da busca histórica na Teologia no final do século XIX e no início do século XX, tornou-se aparente um novo interesse pelo pensamento “sistemático” ou construtivo; e no campo da Ciência da Religião, a preocupação com a acumulação de dados e a “comparação” indiscriminada deu lugar à tentativa de ver esses dados estrutural e funcionalmente e de compreender o seu significado religioso (Wach, 1951, p. 6, tradução nossa).

Wach entende que, nesse novo contexto, ocorre uma frequente confusão quanto à natureza e função do estudo das religiões não-cristãs, ou seja, uma confusão acerca da tarefa da Ciência da Religião. Como Wach (1951) irá pontuar, a publicação em 1917 de *O sagrado*, de Rudolf Otto, serve como um ponto referencial para essa virada nos estudos de religião: “Com essa reorientação tanto na Teologia como no estudo das religiões não-cristãs, a situação parece justificar um exame renovado do lugar da Ciência da Religião no estudo da Teologia” (Wach, 1951, p. 6, tradução nossa). Essa virada será marcada, na Ciência da Religião, pela ascensão de uma abordagem do fenômeno religioso mais focada em compreender sua estrutura e significado, ao passo que a Teologia segue uma tendência de renovação do interesse pelo pensamento sistemático. Para o autor, o ponto de contato entre Teologia e Ciência da Religião se daria entre o seguimento sistemático do estudo teológico e o trabalho comparativo da Ciência da Religião, podendo este último ser incorporado à Teologia. A fim de fazer avançar nessa aproximação, Wach procura desfazer o que entende ser uma confusão quanto à natureza e função do estudo das religiões não-cristãs comuns em seu tempo: discernir declarações de fatos e juízos de valor no estudo das religiões¹⁵. Para o autor,

Foi um erro de épocas anteriores não ter sido feita nenhuma distinção clara entre essas duas funções no estudo das religiões. Foi um erro da escola da “Religião Comparada”, na virada do século, defender a eliminação dos juízos de valor em favor de uma abordagem completamente “objetiva”. O resultado foi um relativismo insatisfatório, incapaz de contribuir para a eterna busca pela “verdade”, aquela busca que é, na verdade, o motivo principal de todo o nosso desejo de conhecimento (Wach, 1951, p. 7, tradução nossa, grifos do autor).

Segundo Wach, não haveria mais espaço para que o estudo comparado das religiões persistisse nesse tipo de erro, sendo imprescindível reconhecer que a tarefa de interpretação das expressões da experiência religiosa é composta por um duplo aspecto que deve ser metodologicamente distinguido: “primeiro, descobrir os fatos, um procedimento exclusivamente comprometido com a ideia de objetividade, e, segundo, sob a orientação do lema, *‘Tua res agitur’*, para formular e definir a nossa reação a esses fatos, ou seja, à questão da sua avaliação” (Wach, 1951, p. 7, tradução nossa). No que tange ao procedimento de apuração dos

¹⁵ “Que Muhammad foi o fundador do Islã, com tudo o que essa simples afirmação implica, é um fato que pode ser verificado com razoável certeza. Como reagir à sua pretensão de ser o ‘selo dos profetas’ não é uma questão de apuração de fatos, mas de juízo de valor” (Wach, 1951, p. 7, tradução nossa).

fatos, Wach (1951) enfatiza que esse é um processo complexo, exigindo especial atenção do pesquisador, independentemente de ele estar vinculado ao campo das ciências naturais ou ciências históricas. Tais critérios de rigor e interpretação, por seu turno, também se aplicariam ao trabalho do cientista da religião, do historiador geral e do historiador do Cristianismo:

Todas essas considerações metodológicas se aplicam ao trabalho do cientista da religião, que partilha com o historiador geral e com o estudante de história, do direito, da economia, da política, da arte ou da filosofia um assunto de carácter histórico. Seu método, no que diz respeito a esse aspecto de sua tarefa, não difere daquele do historiador do Cristianismo nas disciplinas conhecidas como história da igreja e história do pensamento e da experiência cristã, ou daquele do estudante do Antigo e do Novo Testamento. Este último deverá passar da tarefa da crítica textual à da exegese; ele se verá preocupado com a tarefa de relacionar fenômenos individuais com o sistema de conceitos, práticas e instituições que emerge dos esforços concentrados dos estudos bíblicos [...] O paralelo com o trabalho do cientista da religião é óbvio: ele também não pode ficar satisfeito com os dados isolados recolhidos a partir de um uso minucioso das fontes, mas terá de tentar determinar o seu sentido e significado, interpretando-os nos contextos indicados acima (Wach, 1951, p. 8, tradução nossa).

Em outras palavras, Wach mostra que tanto o cientista da religião como o historiador geral e o historiador do Cristianismo estão incumbidos de trabalho objetivo e interpretativo, apesar de se ocuparem de fenômenos históricos distintos. Com essa aproximação, Wach abre espaço para o que é o cerne de seu artigo: formular os critérios que devem guiar normativamente a Teologia sistemática. Ele afirma que, após a Primeira Guerra Mundial, a nova geração de teólogos que emergiu na Europa já não estava tão traída pelos estudos exclusivamente históricos, isto é, o historicismo. Para o autor, existiria, na atualidade (isto é, na década de 1940), a necessidade de redefinir o objetivo, método e posição dos estudos comparativos e da história das religiões no contexto dos estudos teológicos, a fim de fomentar um renascimento da Teologia construtiva (sistemática). Em sua visão, a abundância de material relativo às religiões não-cristãs acumulada durante o século XIX, confrontou o pensamento teológico com a difícil tarefa de combinar a compreensão e a apreciação de percepções e valores religiosos exteriores à tradição cristã, “à medida que os coletamos em nosso estudo e interpretação de religiões não-cristãs, com o esforço para reinterpretar as verdades cristãs para a nossa própria geração” (Wach, 1951, p. 14, tradução nossa).

Não nos ocuparemos em reconstituir a discussão teológica que Wach empreende a partir dos argumentos de Nathan Söderblom, William Ernest Hocking e E. L. Wenger para pensar como devem ser concebidas as tentativas de uma solução construtiva para essa problemática, mas da tarefa que a Ciência da Religião desempenha nessa questão. Para Wach (1951), tanto o teólogo como o cientista da religião precisam de uma compreensão empática do fenômeno que analisam, pois, na ausência dessa empatia, toda a engenhosidade interpretativa se torna insuficiente. Por essa razão, seria necessário um esforço conjunto dos estudantes das disciplinas entre as quais se distribui o estudo da religião. A fim de demarcar o papel dos estudos teológicos nesse processo, Wach propõe uma lista de princípios básicos para a Teologia que deveriam ser reconhecidos e claramente formulados em prolegômenos metodológicos. Dentre os princípios

listados por Wach (doze)¹⁶, alguns (quatro) envolvem uma relação mais direta com a Ciência da Religião. E, segundo indica o próprio autor, o lugar da Ciência da Religião nos estudos teológicos deve ser determinado com base nesses princípios. Dos pontos que englobam a Ciência da Religião, temos as seguintes considerações:

5. Enquanto o teólogo se esforça para interpretar as fontes acima mencionadas (ponto 1), formulando e revisando assim continuamente a apreensão cristã da verdade divina, o cientista da religião fornece um inventário abrangente, mas articulado, das variedades de expressão desta experiência.

6. Este material não pode ser considerado um extra do qual o teólogo pode ou não se aproveitar, mas é indispensável para aquela aproximação à compreensão da autorrevelação de Deus, que ele deve estabelecer como meta. Se a teologia construtiva for necessariamente, em certa medida, apologética, deve ser lembrado que a apologética genuína é inconcebível, exceto como uma discussão séria das reivindicações de todas as religiões não-cristãs (Wach, 1951, p. 28, tradução nossa).

No entendimento de Wach, a Ciência da Religião tem um papel de inventariar articuladamente as variedades de expressão da experiência religiosa cristã sobre a ideia de verdade divina, isto é, como essa tradição concebe “a revelação contínua de Deus na natureza, na história, em seu mundo e na comunidade daqueles que ele atraiu para si” (Wach, 1951, p. 28-29, tradução nossa). Segundo o autor, tal inventário é indispensável para o que o teólogo busca e tem como meta: uma aproximação da compreensão da autorrevelação de Deus que não se restrinja à religião cristã. Vejamos como ele dá continuidade a esse raciocínio nos pontos seguintes:

7. A discussão das reivindicações da religião não cristã não é da competência do cientista da religião como tal. Na medida, contudo, como os fatos fornecidos por ele permanecem sem significado para nós [teólogos] se não forem avaliados em um contexto normativo, tal avaliação tem de ser ensaiada.

8. A interpretação das expressões da experiência religiosa significa uma compreensão integral, isto é, uma investigação linguística, histórica, psicológica, tecnológica e sociológica completa, na qual é feita plena justiça à intenção da expressão e ao contexto em que ela ocorre, e em que essa expressão está relacionada com a experiência que testemunha. A comparação, um meio importante de verificar analogias e diferenças entre as diversas formas de expressão das experiências religiosas e entre as próprias experiências, não é um fim em si mesmo. A construção de tipos de religiões também não é esse fim, por mais valiosos que sejam (Wach, 1951, p. 28-29, tradução nossa).

¹⁶ Dentre esses doze princípios, os dois primeiros governam a relação com os demais: “1. A principal preocupação do teólogo cristão é ouvir, compreender e promulgar o evangelho da redenção do homem por Deus, cuja culminação ele entende ser a obra de Cristo Jesus. Suas fontes são a revelação contínua de Deus na natureza, na história, em seu mundo e na comunidade daqueles que ele atraiu para si. Tudo o que se mostra útil para a consumação dessa tarefa de interpretação e comunicação pode ser considerado pertencente à esfera da Teologia. 2. O teólogo não pode deixar de estar consciente de que, no seu infinito amor e misericórdia, Deus em nenhum momento se deixou sem testemunho. Não é competência do teólogo delimitar para o passado, presente ou futuro a atividade auto-reveladora de Deus. Ele está profundamente consciente da inadequação e do caráter provisório de toda apreensão da revelação divina, incluindo a sua própria” (Wach, 1951, p. 28-29, tradução nossa).

Para o autor, as reivindicações das religiões não-cristãs, ou seja, a discussão acerca do valor de verdade que elas reclamam para si, não é de competência do cientista da religião, no entanto, para o teólogo (posição em que Wach claramente assume nesse ensaio), é necessário avaliar normativamente essas reivindicações à luz dos critérios pensados dentro de sua tradição de fé. Sob esse viés, o estudo objetivo, comparativo e tipológico é a preparação indispensável para a avaliação do teólogo, sendo ela embasada por padrões verificados e formulados no decorrer da história da experiência cristã e do pensamento teológico. O objetivo dessa avaliação não é julgar o grau de superioridade ou inferioridade das demais religiões em relação ao Cristianismo, mas formular uma compressão das diversas religiões mais profunda e adequada do que uma compreensão religiosa centrada em si mesma, isto é, em uma única tradição.

Poderíamos argumentar até que ponto essa tarefa pode ser alcançada pela Teologia, contrapondo algo que é dito pelo próprio autor em outro momento do texto, quando afirma que a Teologia, onde quer que ocorra “tem uma dupla função: defender a sua própria posição contra outras reivindicações e aprofundar e ampliar a compreensão das percepções, experiências e normas em que se baseia” (Wach, 1951, p. 10-11, tradução nossa). Essa autodefesa que caracteriza a Teologia não seria um bloqueio para que a avaliação teológica em relação às demais religiões escape de uma valoração centrada em si mesma? Nesse ponto, a nosso ver, a *tarefa* do teólogo e do cientista da religião entra em uma relação limítrofe, não sendo possível distinguir em que medida o trabalho compreensivo defendido por Wach pode ser alcançado pela Teologia¹⁷.

Em relação às suas produções anteriores, Wach deixa de lado a defesa da autonomia e singularidade da Ciência da Religião para pensá-la na condição de uma disciplina auxiliar da Teologia. Se, por um lado, isso indica certo recuo em relação à sua defesa da Ciência da Religião, por outro lado, Wach investe na ideia de que o estudo comparado das religiões não é algo que pode ser efetuado unicamente pela Ciência da Religião, sendo necessário o diálogo com as disciplinas normativas, ou seja, a Teologia e a Filosofia da Religião, em favor do desenvolvimento de uma *compreensão integral* para tratar da experiência religiosa e suas formas de expressão – o que vai ser ensaiado em uma publicação póstuma: *The comparative study of religions* (Wach, 1958).

2.4. *A Ciência da Religião e a reflexão sobre sua prática de ensino*

On teaching history of religions é um ensaio redigido em homenagem a Gerardus van der Leeuw (1890-1950), proeminente cientista da religião holandês e amigo de Wach. O texto foi publicado pela primeira vez em 1950, no livro *Pro regno, pro sanctuario: een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. van der Leeuw*, um memorial em comemoração ao sexagésimo aniversário de Gerardus van der Leeuw. Esse texto é essencialmente uma apreciação da trajetória da disciplina Ciência da Religião e uma tentativa de formular princípios para direcionar o seu ensino acadêmico.

¹⁷ Parte dessa relação controversa entre o estudo comparado das religiões e a reflexão teológica, não podemos deixar de recordar, ocorre justamente quando Wach assume a cátedra de Ciência da Religião na Universidade de Chicago (1945-1955), vinculada, na época, ao departamento de Teologia.

Nesse ensaio, Wach (1988c) afirma que a história da disciplina não pode ser traçada em função de uma forma ou um método que, uma vez desenvolvido, pudesse ser transmitido de uma geração de professores à outra. Pelo contrário, a abordagem da Ciência da Religião é determinada em razão das necessidades e exigências que cada geração de pesquisadores enfrenta. Ele também pontua que sempre existiu uma variação em relação às ideias sobre seu objetivo, escopo, natureza e método da disciplina. Por esses motivos, Wach (1988) entende que a história da Ciência da Religião poderia ser dividida em ao menos quatro períodos: a) a fase em que Max Müller estabeleceu o estudo comparativo das religiões como disciplina científica; b) o período dos sucessores imediatos de Müller, destacando Cornelis Petrus Tiele; c) a escola de História da Religião (*religionsgeschichtliche Schule*), influenciada pelo historicismo; d) o início de um quarto período com a publicação de algumas obras desde a Primeira Guerra Mundial, com destaque para Nathan Söderblom e Rudolf Otto, marcando o começo de uma nova fase no desenvolvimento da Ciência da Religião e tendo como um dos principais expoentes a figura de Gerardus van der Leeuw.

Segundo o autor, os trabalhos produzidos pela terceira geração se centraram em tarefas históricas e filológicas, tendo pouco interesse em questões dogmáticas, fazendo pairar nos estudos de religião uma tendência ao relativismo no que tange a esses problemas. No entanto, a geração seguinte de pesquisadores demonstrou um interesse pelo retorno aos problemas de ordem dogmática: “A geração que lotou os auditórios no início dos anos vinte deste século não se satisfaz em ouvir o que *tinha sido* e em que se *podia* acreditar, mas perguntou em que *deveria* acreditar. A Teologia sistemática (‘dogmática’) atraiu muitos” (Wach, 1988c, p. 162, tradução nossa). No caso da Ciência da Religião, pairava a acusação de que o estudo das religiões não-cristãs levaria ao relativismo. Tal impressão, foi ocasionada “pelo entusiasmo exagerado de alguns representantes da ‘*religionsgeschichtliche Schule*’, manifestado em um período em que a orientação ultraliberal de muitos teólogos protestantes enfraqueceu a convicção religiosa de muitos cristãos” (Wach, 1988c, p. 163, tradução nossa). Para o autor, longe de colocar em perigo uma fé bem fundamentada, seja ela de tradição cristã ou não, o conhecimento de outras religiões traria um efeito benéfico, pois ajudaria na superação de fanatismos e provincianismos, além de oferecer uma compreensão aprofundada de certos elementos da própria fé, “frequentemente o resultado de estudos de mitos e formas de adoração, e de certas ênfases negligenciadas, porém, corrigíveis em nossos próprios ensinamentos e práticas” (Wach, 1988c, p. 163-164, tradução nossa).

Outra objeção, também levantada pelos opositores ao estudo das religiões não-cristãs, era que “mesmo que seja considerado desejável, não é *possível* penetrar além da acumulação de fatos e dados, nos ‘segredos’ das religiões primitivas ou orientais” (Wach, 1988c, p. 164, tradução nossa). Essa impossibilidade ocorreria em função da distância e diferença no pensamento e sentimento dos povos de tempos e lugares demasiadamente distintos do pesquisador, não permitindo uma compreensão real sobre eles. Wach traça a seguinte solução para esse problema hermenêutico:

Em primeiro lugar, é preciso dizer que, mesmo que seja impossível uma verdadeira compreensão, um bom conhecimento dos ensinamentos e práticas de um grupo religioso já marca um grande passo além dos preconceitos nascidos da ignorância que tão frequentemente tenderam a envenenar as relações entre membros de diferentes comunidades religiosas. [...] Os grupos

religiosos não são – ou certamente não o são em todos os casos – “clubes” nos quais a adesão depende do pagamento regular de quotas e de marcas externas semelhantes. Quanto mais é o espírito que forma as “marcas” de “pertencimento”, menos importante se torna o fator sociológico” (Wach, 1988c, p. 164, tradução nossa, grifos do autor).

Em resumo, o fator sociológico de pertencer a uma comunidade religiosa não é determinante, em última instância, para compreender a função da religião nesse grupo. A compreensão buscada pela Ciência da Religião é hermeneuticamente elaborada a partir da comparação sistemática das religiões. Para isso, conforme afirma o autor, é necessária uma *afinidade* (difícil de ser analisada objetivamente) por parte do pesquisador para compreender a relação entre os dados que representam a estrutura de um culto e sentir o *ethos* que prevalece em uma comunidade religiosa, “um processo no qual a indução cuidadosa e a intuição simpática têm de ser combinadas” (Wach, 1988c, p. 165, tradução nossa). Isso, por sua vez, está em consonância com o que ele afirma no texto de 1935 e em *Sociology of Religion*: “o investigador deve sentir afinidade com seu assunto, e também ser treinado para interpretar seu material com compreensão solidária” (Wach, 1990, p. 21). Em resumo, mesmo que uma compreensão total seja inalcançável, não é impossível obter uma grande compreensão da natureza da forma de expressão religiosa estudada.

Uma última objeção levantada em relação à disciplina era acerca da identidade e unidade dos estudos que constituem o trabalho do campo da Ciência da Religião. Tal unidade, segundo Wach (1988c), é difícil de ser percebida se considerarmos apenas os dados únicos (filológicos, arqueológicos, antropológicos, históricos ou sociológicos). Em seu entendimento, a unidade e identidade da disciplina pode ser reconhecida no trabalho de relacionar a descrição dos dados advindos das expressões da experiência religiosa e o trabalho de interpretação desses dados. Dito de outro modo, “a busca estritamente histórica deve ser complementada por uma busca sistemática (fenomenológica)” (Wach, 1988c, p. 165, tradução nossa). Com isso, Wach retoma a ideia, contida em sua tese de livre-docência, de que a Ciência da Religião possui dois ramos que são complementares (estudo histórico e sistemático), sendo a articulação entre eles o que marca tanto a unidade como a identidade da disciplina.

Por fim, Wach (1988c) elenca seis requisitos para o ensino da Ciência da Religião, ou seja, princípios que devem guiar o processo de instrução de alguém que se dedica academicamente à disciplina. Os três primeiros são relacionados a atitude que o estudante da disciplina deve ser conduzido a ter: a) o ensino em Ciência da Religião deve ser *integral*, no sentido de que o aluno deve ser levado “a ver os contextos mais amplos nos quais cada detalhe, pequeno ou importante, pode e deve ser colocado para se tornar significativo” (Wach, 1988c, p. 165, tradução nossa); b) o ensino em Ciência da Religião deve ser *competente*, visto que “Nenhum entusiasmo ou lealdade pode substituir o treinamento e a disciplina completos, especialmente nos métodos de pesquisa filológica e histórica. O aluno deve ser conduzido às fontes” (Wach, 1988c, p. 166, tradução nossa). Essa competência deve ser completada pelo “conhecimento da natureza da experiência religiosa, conhecimento que, afinal, é o pré-requisito indispensável para o trabalho do cientista da religião” (Wach, 1988c, p. 166, tradução nossa); c) o ensino em Ciência da Religião só pode ser fecundo se orientado por uma preocupação *existencial*. Para o autor, o estudo da religião pressupõe uma compreensão empática, uma vez que “Não há nada mais doloroso do que a tentativa indefesa de interpretação de documentos ou monumentos religiosos

por alguém que não sabe o que é ‘admiração’ ou para quem esses testemunhos da busca do homem pela comunhão com a realidade última são apenas os registros mortos da experiência de pessoas ‘doentes’ ou atrasadas” (Wach, 1988c, p. 166, tradução nossa).

Já os três últimos princípios direcionam metodologicamente a prática de pesquisa e ensino: d) o ensino em Ciência da Religião deve ser *seletivo*. Isso porque a quantidade de material acumulado no estudo das religiões desde o começo do século XIX é enorme, sendo necessário fazer escolhas. Nesse sentido, “O método tipológico será muito útil na tentativa de incluir ao estudante uma variedade de formas *representativas* de expressões da experiência religiosa” (Wach, 1988c, p. 166, tradução nossa); e) o ensino em Ciência da Religião deve ser *equilibrado*. Wach relembra que a história da disciplina é repleta de exemplos de importantes estudiosos e escolas que se dedicaram a uma ou outra forma de expressão da experiência religiosa e, em função disso, tenderam a universalizar a estrutura dessa forma de expressão para explicar a religião que estuda como um todo ou mesmo replicá-la para a totalidade das religiões. Por essa razão, é necessária uma articulação balanceada entre o estudo histórico e sistemático das religiões; f) o ensino em Ciência da Religião deve ser *imaginativo*. Isso seria um lembrete para o professor da disciplina “estar consciente da lacuna que tem de ser constantemente preenchida entre as nossas próprias formas de pensar e sentir a época e clima dos povos afastados de nós no espaço e no tempo”¹⁸ (Wach, 1988c, p. 167, tradução nossa).

Esses princípios vão ajudar o autor a delinear o lugar que a disciplina deve ocupar no mundo universitário, uma vez que ainda não existia, até esse período, uma formação específica em Ciência da Religião, mas tão somente cátedras da disciplina ou departamentos que ofertavam disciplinas relacionadas ao estudo das religiões. Para Wach, isso levantava o seguinte problema prático: o dos níveis de ensino da disciplina, isto é, como ela deveria ser ofertada no contexto dos cursos de graduação e pós-graduação¹⁹. Wach (1988c, p. 168, tradução nossa) afirma que apesar de alguns programas oferecem cursos com um “tratamento tipológico de variedades de experiência religiosa; apresentação das principais religiões vivas do mundo, da vida e dos ensinamentos de líderes religiosos notáveis, etc.”, a tarefa de “traçar ‘desenvolvimentos’, de discernir tipos de estrutura e atitudes, de levantar o problema do valor e da verdade é deixada ao filósofo”, sendo necessária uma integração mínima desses temas no estudo comparado das religiões, a fim de que não só problemas epistêmicos, mas problemas metafísicos fundamentais sejam “introduzidos para superar a atomização do conhecimento, herança da era positivista”. Além disso, também seria importante contar com uma sólida base metodológica e conhecimento dos resultados dos estudos advindos de disciplinas como a Psicologia, Antropologia e Sociologia da Religião, haja vista que “algumas das principais contribuições para o estudo da história das religiões tenham sido feitas e ainda sejam feitas por estudiosos que não podem ser chamados de ‘especialistas’ na nossa área” (Wach, 1988c, p. 169, tradução nossa).

¹⁸ Para isso, disciplinas como a Psicologia, Antropologia e Sociologia seriam de grande ajuda, visto que os desenvolvimentos desses estariam intimamente relacionados, prometendo “a criação de um *estudo do homem* ao qual a investigação da sua vida religiosa tem de acrescentar uma dimensão importante, ou melhor, decisiva” (Wach, 1988c, p. 167, tradução nossa, grifos do autor).

¹⁹ Ele relata que, no contexto europeu, o ensino da Ciência da Religião ficava restrito aos cursos de pós-graduação, ao passo que no contexto norte-americano, a disciplina também poderia ser ofertada no âmbito da graduação, exigindo a produção de materiais didáticos mais adequados, algo ainda pouco explorado no período, visto que “na maioria desses manuais se encontra pouco mais do que uma justaposição de tratamentos de diferentes religiões não-cristãs” (Wach, 1988c, p. 168, tradução nossa).

Essa perspectiva integrativa no ensino da Ciência da Religião, colocando-a em diálogo com as disciplinas normativas e as Ciências Humanas e Sociais, ressalta não só uma tendência ao que décadas depois veio a ser chamado de metodologia interdisciplinar ou transdisciplinar, mas também uma orientação de pesquisa que ganhou maior ênfase nos últimos anos da carreira de Wach. Em suas últimas obras, especialmente em *The comparative study of religions*, ele defende que, pelo fato de a religião ser um fenômeno que concerne à *pessoa integral*, abrangendo o intelecto, a emoção e a vontade (a esfera da personalidade e valores humanos), o estudo comparado das religiões deve buscar uma *compreensão integral* da experiência religiosa e suas formas de expressão (Wach, 1958). Essa aproximação com as demais disciplinas não significaria uma dissolução dos objetivos ou especificidade da Ciência da Religião, porém que uma compreensão integral da experiência religiosa ultrapassa os limites das fronteiras disciplinares, sendo imprescindível uma iluminação recíproca das contribuições teórico-metodológicas advindas de outras disciplinas para alcançar esse propósito. Em outras palavras, a *tarefa* da Ciência da Religião de estudar, compreender e retratar a multiplicidade das religiões empíricas como totalidades vivas é um projeto que não pode prescindir de um trabalho colaborativo.

Considerações finais

Afirmávamos, no começo de nosso estudo, que o retorno a um clássico da Ciência da Religião possui a função de resgatar um importante espólio teórico-metodológico e construir de uma compreensão disciplinar do estudo comparado das religiões que o mobilize em favor das demandas enfrentadas pelos cientistas da religião brasileiros. Ao direcionarmos nossa investigação para como Joachim Wach concebe a problemática da disciplina, colocamo-nos nesse horizonte de trabalho. Para isso, mobilizamos o conceito de problemática a fim de caracterizar aquilo que demarca a singularidade de uma prática científica e o discurso teórico que lhe é subjacente. A cartografia discursiva de uma problemática, por sua vez, ocupa-se em reconhecer os elementos ideológicos em relação aos quais ela se demarca e identificar os elementos de outras disciplinas que ela absorve em sua construção. Embasados nesse ferramental, podemos identificar no que Wach nomeia como a *tarefa* da Ciência da Religião, a *problemática científica* da disciplina e como ele a estrutura e determina o seu campo investigativo. Formulada em sua tese de livre-docência, em 1924, essa problemática é retomada em quatro ensaios publicados por Wach entre as décadas de 1930 e 1950.

No primeiro ensaio, Wach reforça os pontos defendidos em sua tese, avançando em direção a um esboço de teorização da experiência religiosa e apontando para a importância do estudo comparado das religiões conferir atenção ao aspecto comunitário e social da religião. No segundo ensaio, é retomada a defesa da especificidade da disciplina, reforçando seu aspecto sistemático (ênfatizando o seu papel hermenêutico) e situando-a em um contexto acadêmico e cultural mais amplo, mostrando o aspecto aplicado da disciplina nos estudos missionários e seu valor prático para uma compreensão mais profunda da própria fé e para o respeito e empatia pelas demais religiões. Esses dois ensaios foram produzidos no contexto em que Wach estava ligado ao ambiente universitário alemão. Com sua mudança para os Estados Unidos, ocorre um redirecionamento tanto em sua carreira como em seus interesses de pesquisa, produzindo efeitos em seu modo de conceber a tarefa da Ciência da Religião.

No terceiro ensaio, formulado nessa nova conjuntura, a Ciência da Religião é pensada de modo aplicado à reflexão teológica. No entendimento de Wach, ela tem o papel de inventariar as variedades de expressão da experiência religiosa cristã sobre a ideia de verdade divina. Tal inventário seria indispensável para a avaliação do teólogo, a fim de que ele formule uma compressão das diversas religiões que não esteja centrada em uma única tradição. Diferentemente dos outros ensaios, Wach assume uma postura abertamente teológica, colocando a Ciência da Religião na posição de uma disciplina auxiliar da Teologia. Por outro lado, neste mesmo ensaio, ele investe na ideia de que o estudo comparado das religiões deve ser efetuado em diálogo com as disciplinas normativas. No quarto ensaio, Wach se concentra em refazer parte da história da Ciência da Religião e indicar as condições para o seu ensino no contexto universitário. Ele elenca princípios referentes à atitude que o estudante da disciplina deve ser conduzido a ter e os direcionamentos metodológicos para a sua prática de pesquisa e ensino. Esses princípios o ajudam a delinear o lugar que a Ciência da Religião, que ainda não constituía uma formação específica, deveria ocupar no mundo universitário. Ele defende uma perspectiva integrativa no ensino da disciplina, colocando-a em diálogo com as disciplinas normativas e as Ciências Humanas e Sociais. Isso se justificaria pelo fato de que uma compreensão integral da experiência religiosa ultrapassa os limites das fronteiras disciplinares, sendo necessário estar atento às contribuições advindas das demais disciplinas – retomando e reformulando a dimensão hermenêutica (sistemática) da Ciência da Religião apresentada no segundo e terceiro ensaios²⁰.

O modo com Wach concebe a problemática da disciplina passa inegavelmente por deslocamentos durante o período em que ele lecionou nos Estados Unidos, especialmente no que tange à aproximação com a Teologia, cuja pertinência, em certos momentos, é questionável. Sob essa ótica, existiria uma incoerência no pensamento de Wach quando contrastamos seus primeiros e últimos textos? Parece-nos oportuno retomar as palavras de Canguilhem (2022, p. 226), quando afirma que “Raramente encontramos inconsistência no pensamento de um autor quando sabemos nos tornar seu contemporâneo. Sua suposta incoerência só aparece, para seus sucessores, quando eles o julgam segundo o que estimam saber melhor do que ele”. Apesar do modo como Wach concebe a problemática da disciplina oscilar ao longo das décadas, ele mantém uma coerência interna em seu pensamento, revelando-nos sua maneira de lidar com os desafios enfrentados pelo estudo comparado das religiões na primeira metade do século XX, como a sua legitimidade entre as demais ciências, o seu direito a um espaço no mundo universitário e a elaboração de princípios para o seu ensino.

É provável que muitos dos critérios pensados por Wach para a disciplina não mais atendam às demandas por objetividade requeridas de um cientista da religião no século XXI. Todavia, isso não implica que não possamos tirar lições de sua reflexão para a nossa prática de

²⁰ Essa concepção de compreensão integral, vale ressaltar, não está em dissonância com a tese de livre-docência de Wach, pois nela a ideia de que a experiência religiosa envolve a totalidade da vida humana já é afirmada: “O estudioso das religiões nunca baseará as suas pesquisas e conclusões em material extraído apenas de uma única área da vida religiosa. Diante dele se espalham todos os fenômenos que merecem ser chamados de ‘religião’. Todo o ‘mundo da religião’ constitui o seu campo de pesquisa. Ele concebe este mundo como uma configuração única de vida, com leis e princípios próprios. Ele procura compreender a vida na forma particular de ‘vida religiosa’. Aqui, como em outros lugares, ele encontra as características arquetípicas (*Urpänomen*) de uma vida: em sua plenitude viva, a vida demonstra uma produtividade inquieta; leva à expressão em uma série interminável de formas” (Wach, 1988a, p. 20, tradução nossa).

pesquisa e ensino na atualidade: a) a história da Ciência da Religião deve reconstituída em razão das necessidades e exigências que cada geração de pesquisadores enfrentou, uma vez que sempre existiram variações em relação às ideias sobre o objetivo, escopo, natureza e método da disciplina; b) a vitalidade da Ciência da Religião se manifesta quando seus praticantes reconhecem a natureza dinâmica do objeto religião e, mesmo que a disciplina tenha como pretensão apreendê-lo em sua totalidade, essa meta nunca é plenamente atingida. Visto que seu objeto nunca está definitivamente esgotado, o trabalho do cientista da religião é contínuo; c) o estudo descritivo, por si mesmo, não dá conta do objeto religião, devendo ser complementado pelo estudo sistemático (seja ele de teor hermenêutico, sociológico ou fenomenológico), a fim de que a disciplina produza uma síntese contextualizada acerca do sentido dos fenômenos que estuda; d) a compreensão das formas de expressão da experiência religiosa objetivada pela Ciência da Religião é elaborada a partir da comparação sistemática das religiões. Nesse processo, é indispensável ao pesquisador o cultivo de uma empatia hermenêutica em relação aos dados e *ethos* da comunidade ou segmento religioso que analisa. Essa empatia, longe de expressar uma adesão implícita a uma religiosidade, aproxima-se do que um contemporâneo de Wach indicava: “Devemos entender os outros como indivíduos autônomos e espirituais; não devemos deixar que nossa avaliação seja determinada pelo grau de concordância ou diferença entre eles e nós mesmos” (Kristensen, 2024, p. 13). Dessa forma, talvez possamos conciliar, no nosso tempo e ao nosso modo, a exigência de um senso (*Organ*) para a religião com o amplo conhecimento e treinamento no estudo comparado das religiões, como era desejado por Wach.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

CANGUILHEM, Georges. **A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII**. São Paulo: Córrego, 2022.

COSTA, Matheus Oliva. **Ciência da religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft: história, análises e propostas de atuação profissional**. 2019. 241 fl. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/22356/2/Matheus%20Oliva%20da%20Costa.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2022.

KRISTENSEN, William Brede. Fenomenologia da religião: introdução geral. **Interações**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 1-21, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/31771>. Acesso em: 15 mai. 2024.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introdução à ciência da religião**. Belo Horizonte: Editora Senso, 2020.

PÊCHEUX, Michel. Sur la conjoncture théorique de la psychologie sociale. **Bulletin de Psychologie**, v. 23 (4-5), n. 281, p. 290-297, 1969.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. **Religare**, João Pessoa, v. 13, n. 1, p. 245-265, jul. 2016.

PIEPER, Frederico. Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil. Um estudo de caso. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 21, p. 232-291, 2018.

SAUSSAYE, Pierre Daniël Chantepie de la. Observações preliminares sobre fenomenologia da religião. **REVER**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 197-202, mai./ago. 2022.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral. **Embates epistemológicos em Ciência da Religião: a cartografia discursiva de uma prática científica**. 2023. 506 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2023.

TIELE, Cornelis Petrus. Concepção, objetivo e método da Ciência da Religião. São Paulo, **REVER**, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 217-228, set./dez. 2018.

WACH, Joachim. The place of history of religions in the study of theology. In: WACH, Joachim. **Types of religious experience: christian and non-christian**. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, p. 3-29.

WACH, Joachim. **The comparative study of religions**. Nova York/Londres: Columbia University Press, 1958.

WACH, Joachim. The meaning and task of the history of religions. In: WACH, Joachim. **Understanding and Believing: essays by Joachim Wach**. Westport: Greenwood Press, 1968, p. 125-141.

WACH, Joachim. The History of Religions: Theoretical Prolegomena to Its Foundation as a Scholarly Discipline (1924). In: WACH, Joachim. **Introduction to the history of religions: Joachim Wach**. New York: Macmillan, 1988a, p. 1-150.

WACH, Joachim. History of Religions (Religionswissenschaft). In: WACH, Joachim. **Introduction to the history of religions: Joachim Wach**. New York: Macmillan, 1988b, p. 159-167.

WACH, Joachim. On teaching history of religions. In: WACH, Joachim. **Essays in the history of religions**. Nova York/Londres: Macmillan Publishing/Collier Macmillan Publishers, 1988c, p. 161-170.

WACH, Joachim. **Sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 1990.

WACH, Joachim. Os ramos da Ciência da Religião. **REVER**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 233-253, mai./ago. 2018.

Recebido em 06/07/2024

Aceito em 15/10/2024

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

It's time to listen to the shaman: indigenous religiosity, environment and
cosmopolitics from *The Falling Sky* by Davi Kopenawa

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões¹

Rita Suriani Lamas²

RESUMO

O presente texto pretende promover uma reflexão sobre as relações entre religiosidade e ambiente a partir da interlocução com o livro *A queda do céu* (2015), do xamã Yanomami Davi Kopenawa. Neste sentido procurou-se desenvolver tal reflexão partindo de uma revisitação às próprias ideias de religiosidade e espiritualidade em relação aos povos indígenas, margeando as discussões sobre xamanismo e animismo a partir de uma perspectiva anímica. Em um segundo momento, lançando mão desta perspectiva, procurou-se trazer parte da narrativa xamânica contida em *A queda do céu* em um exercício provocativo às noções ocidentais de território, ambiente e natureza. Por fim, a partir da noção de cosmopolítica, o artigo traz uma importante provocação ao conhecimento ocidental sobre sua forma de habitar o mundo.

Palavras-chave: Ambiente; Religiosidade; Povos indígenas; *A queda do céu*.

ABSTRACT

This text aims to promote a reflection on the relationship between religiosity and the environment based on the book *The Falling Sky* (2015), by the Yanomami shaman Davi Kopenawa. In this sense, we sought to develop this reflection by revisiting our own ideas of religiosity and spirituality in relation to indigenous peoples, bordering on discussions of shamanism and animism from an animistic perspective. Secondly, using this perspective, we tried to bring in part of the shamanic narrative contained in *The Falling Sky* as a provocative exercise in Western notions of territory, environment, and nature. Finally, based on the notion of cosmopolitics, the article brings an important provocation to Western knowledge about its way of inhabiting the world.

Keywords: Environment; Religiosity; Indigenous people; *The Falling Sky*.

¹ Professora do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: ceciliarsimoes@gmail.com

² Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2023). E-mail: rita.suriani@ich.ufjf.br

Introdução

Em referência aos povos indígenas, a categoria religião e a noção de religiosidade foram classicamente associadas ao xamanismo e ao animismo como sistemas que reproduziriam mitos, crenças, símbolos e ritos, numa tentativa de aplicar estes conceitos aos coletivos indígenas e povos originários. Interessante notar que o termo espiritualidade também é mobilizado para descrever tais sistemas, possivelmente numa tentativa de esmaecer alguma característica rígida ou institucional que a categoria religião ainda carrega. Na discussão sobre as categorias utilizadas, outras tentativas, como lançar mão de expressões como cosmovisão, e mais recentemente “cosmopercepção”, que em seu sentido etimológico genérico significam a percepção sobre a ordem do universo, de qualquer natureza que seja, trazem alguma elucidação à tona. Não obstante a essa discussão, e de certa forma paralelo a ela, o ponto de compreensão do que seriam os regimes de conhecimento, ou as cosmologias, dos mundos indígenas, segue em constante debate, e os termos ora clássicos (xamanismo e animismo) vêm passando por revisitações e produzindo implicações ao pensamento ocidental que dificilmente podem ser ignoradas. Este artigo pretende promover uma reflexão sobre as relações entre religiosidades (ou cosmovisões) indígenas, envolvendo as noções de ambiente e território a partir da interlocução com o livro *A queda do céu* (2015), do xamã Yanomami Davi Kopenawa. Procuramos desenvolver tal reflexão partindo de uma revisão das próprias ideias clássicas de animismo e xamanismo, margeando as discussões sobre religiosidade, partindo de uma perspectiva anímica. Neste sentido, noções como território e ambiente são acionadas a partir da narrativa xamânica em um exercício provocativo às noções ocidentais e não indígenas que envolvem espacialidade, natureza e, em última medida, estar e ocupar o mundo.

Ao iniciarmos nossa discussão julgamos importante retomar a clássica definição de animismo do britânico Edward Tylor (1920), que o categorizou enquanto uma crença infantil de determinados povos de que todos os seres possuiriam uma alma/fantasma, na busca por uma definição mínima/original da religião que se aplicasse desde os povos ditos selvagens até as civilizações modernas (Tylor, 1920, p. 418). O animismo, no entanto, tem sido revisitado na antropologia contemporânea em sua procura por uma compreensão mais aprofundada sobre os regimes de conhecimento destes mundos outros, em um exercício de procurar superar o evolucionismo contido na teoria original³. A premissa que guia o “novo animismo”, contudo, permanece a mesma de Tylor: a condição de ser gente (humanidade/subjetividade), no pensamento anímico, é compartilhada por todos os seres, superando a dicotomia natureza/cultura ou natureza/humanidade proclamada pelos modernos e base de boa parte do que compreendemos enquanto ciência moderna:

³ Tal revisitação é inaugurada por Phillipe Descola (1986) e ganha proporção, sobretudo na escola francesa, sendo mais recentemente ampliada também para a percepção do animismo no mundo ocidental/científico, como podemos ver em Isabelle Stengers (2018).

Hoje, o animismo é de novo imputado aos selvagens, mas desta vez ele é largamente proclamado como reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta de nosso hábito tolo, para não dizer perverso, de pensar por dicotomias. Da húbriis moderna, salvem-nos os híbridos primitivos e pós-modernos. (Castro, 2002, p. 235)

Já o termo xamanismo nos remete ao romeno Mircea Eliade (1998) que classicamente criou e definiu a categoria, por meio de estudos históricos do fenômeno por ele assim denominado e da sistematização dos relatos e fontes que o descreviam. Definido enquanto “técnica arcaica de êxtase” (Eliade, 1998), o xamanismo tem figurado, desde então, nos grandes manuais de História das Religiões e de Religião Comparada, como um sistema religioso relacionado aos povos autóctones. De acordo com Eliade o xamanismo opera como técnica de êxtase a partir de uma ruptura no equilíbrio psíquico no xamã que passa então a exercer o papel de mago, sacerdote, curandeiro, entre outros. O xamã descrito por Eliade possui um importante papel político e social junto ao seu grupo, pois direciona as caças e as guerras e protege todo o grupo dos ataques malignos de doenças e inimigos visíveis e invisíveis. No entanto, ele se destaca sobretudo por sua capacidade de lidar com o sobrenatural: “os xamãs são especialistas do sagrado, homens capazes de ver os espíritos, de subir aos céus e encontrar-se com deuses, de descer ao mundo inferior e lutar contra demônios, doenças e contra a morte” (Eliade, 1998, p. 509).

Embora a origem da palavra siberiana *saman*, raiz do termo xamanismo, seja controversa, há consenso de que seu sentido etimológico se remeta à noção de conhecimento: “O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento” (Castro, 2015, p. 31). Em busca deste mundo que se conhece e principalmente da forma como se conhece, a etnologia no Brasil das últimas décadas tem se debruçado sobre o tema do xamanismo amazônico, procurando sistematizar o pensamento que perpassa as práticas e vivências nos mundos xamânicos. Desta forma o xamanismo ameríndio passa a ser definido como uma “habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades estrangeiras, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (Castro, 2015, p. 31). Mais do que curandeiros, sacerdotes ou feiticeiros, os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo entre as diferentes espécies. Embora o trânsito entre as espécies possa ser acessado por todos, ele é feito de forma perigosa e indesejada; pois o xamã é quem, por excelência, possui a habilidade de transitar. Como uma espécie de diplomata, o xamã, adquirindo o conhecimento sobre a trama de relações entre os mundos, consegue transitar através dos diferentes olhares (pontos de vista) sobre o mundo. Isto quer dizer que, justamente por reconhecer a ambiguidade de seu status ontológico - o duplo - o xamã, enquanto homem/porco, o homem/espírito, o homem/onça, e vice-versa, detém “a capacidade de mudar de olhos, ouvidos e palavras para ver, ouvir e falar com os donos das outras gentes, ou ainda, a capacidade de perspectivar a si mesmo” (Valentim, 2018, p. 196). O xamã consegue transitar pelas corporeidades que estruturam o mundo. O mundo que o xamã conhece, no entanto, não é o mundo natural e organicista promovido pelo conhecimento moderno e científico, mas um mundo literalmente animado, construído com base em elucubrações metafísicas tanto quanto o mundo ocidental.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

A partir de uma perspectiva anímica se pode afirmar que o ideal de conhecimento dos mundos ameríndios é prestar subjetividade ao que para o pensamento ocidental está o âmbito do objeto. O animismo postula o caráter social das relações humanas e não-humanas; isto é, o intervalo entre a natureza e a cultura. É neste intervalo, essencialmente social, que se torna possível afirmar que, para os ameríndios são também sujeitos, o que para nós são chamados de objetos: desde os animais, passando pelos recursos naturais, até o mundo mineral, os astros e estrelas, os fenômenos meteorológicos e tudo quanto mais podemos alocar na nossa ideia de natureza.

Nos mundos anímicos, toda forma que existe possui uma dimensão de sujeito, antropomorfa, uma dimensão humana. Em “A vida não é útil”, Ailton Krenak (2020) analisa como a noção limitada acerca do conceito de humanidade reflete diretamente na forma sobre a qual os não indígenas lidam com o ambiente, o espaço e, em última medida, o planeta. Para Krenak, tudo o que existe no mundo deve ser compreendido como humanidade: os rios, as pedras, as plantas e os animais. Ampliando este debate, ele se preocupa com a classe de humanos que estão inseridos na declaração universal dos direitos humanos, classe esta que se percebe como uma casta superior de humanidade, relegando aos demais seres uma categoria de sub-humanidade que se torna perfeitamente aceitável de ser devastada (Krenak, 2020, p. 10). Indo em direção contrária a essa ideia limitada acerca da humanidade, o povo Krenak, tal como o autor discorre, reconhece o valor da vida em tudo o que habita o mundo. É o caso da história de existência do Rio Doce, conhecido por eles como *Watu*, seu avô. Um sujeito. Gente. Que vive, intenciona e interage com os demais seres. Que pode adoecer, entrar em coma, morrer⁴. Assim são também as existências das montanhas que cercam as suas aldeias e de todos os elementos de seu ambiente que seriam definidos por um pensamento ocidental com naturais: “Os Krenak desconfiam desse destino humano, por isso que a gente se filia ao rio, à pedra, às plantas e a outros seres com quem temos afinidade. É importante saber com quem podemos nos associar, em uma perspectiva existencial mesmo, em vez de ficarmos convencidos de que estamos com a bola toda” (Krenak, 2020, p. 42).

É categórico afirmar que a maneira como os povos indígenas lidam com o ambiente, incluindo aí espaço e território, difere radicalmente da forma como os ocidentais lidam com ele. Ultrapassando em muito as barreiras da funcionalidade, a relação dos povos indígenas com seus territórios está atrelada às suas cosmovisões - aquilo que em um pensamento moderno poderia ser desdenhado ou menosprezado por ser parte de uma lógica “religiosa/espiritualizada”. Sendo assim, podemos perceber que, indo em direção contrária à lógica moderna/ocidental/capitalista, os povos indígenas não compreendem o território como recurso a ser explorado: o território deve ser cuidado da mesma forma como os demais seres que habitam o mundo, com o mesmo respeito e no mesmo nível de relação que se deve a um avô. O que no mundo dos modernos poderia ser - e é - considerado como alegoria, crendice, ou mesmo infantilidade, quer seja: pensar que um rio, uma montanha, um pássaro ou uma onça possam ser parentes, e, mais do que isso, sujeitos de intencionalidade e de relações interpessoais; os mundos anímicos possuem um caráter ontológico: define o mundo.

⁴ Em novembro de 2015, o crime provocado pela mineradora Samarco, que resultou na Barragem do Fundão, em Mariana, Minas Gerais, contaminou Watu, o Rio Doce, e a dinâmica e as condições de vida do povo Krenak foram diretamente e profundamente afetadas.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Com base na noção anímica que ampara a relação dos povos indígenas com seu ambiente e território, contrapondo-a à noção utilitarista e ocidental, nos propomos aqui a apresentar uma reflexão que extrapole a ideia de certo ambientalismo romântico – e um tanto ingênuo –, parte do pensamento ocidental – que coloca o ser humano em uma posição ética em relação ao seu mundo e à natureza, mantendo-o, contudo, à parte e fora do mesmo, permanecendo em seu lugar de destaque, de excepcionalidade ou de “humanidade” em relação aos outros seres. Em outra perspectiva, busca-se provocar o pensamento ocidental, a partir das percepções do mundo anímico e da sabedoria xamânica, a considerar noções outras de conhecimento acerca do mundo, como ambiente e como território. Como nos provoca o título deste artigo, é hora de ouvir o xamã.

1. O manifesto xamânico: uma profecia sobre o céu

Ao tentar descrever o significado da floresta para os Yanomami, Bruce Albert (2023) explica que a delimitação política da chamada “Terra Indígena Yanomami” não condiz com o que os indígenas compreendem como seu território. Os quase 97 mil quilômetros de terra demarcada até a fronteira do Brasil com a Venezuela são apenas uma parcela do que os Yanomami entendem como sendo a sua terra-floresta. Mais do que a dimensão espacial, a utilização do termo terra-floresta para nomear o território Yanomami é um importante marcador da diferença de perspectiva sobre a questão territorial entre indígenas e não indígenas. Indo além das fronteiras e da demarcação definida por limitadores geopolíticos, a terra-floresta é um território vivo, dividido em porções, cada uma com sua devida funcionalidade, tal qual os órgãos de um corpo humano. A chamada terra-floresta, conforme contam os xamãs yanomami, é composta por camadas constituídas por diferentes elementos que possuem diferentes funções. A parte terrestre da terra-floresta possui quatro níveis verticais que estão rodeados por um espaço vazio, sem vegetação, denominado *wawëwawë*. O primeiro nível é o “velho-céu”, composto pelo que sobrou do primeiro céu que caiu. O segundo nível é o disco terrestre, onde temos uma floresta repleta de caça e árvores frutíferas, promovendo o “valor de fertilidade” aos seres vivos que carecem dele. O terceiro nível é chamado de a nascente do céu, contendo a grande árvore da chuva. O quarto e último nível é o céu embrionário, onde habitam espectros humanos transformados pela morte em outros tipos de seres (Albert, 2023, p. 42). A terra-floresta, portanto, não se trata de um território inerte, um espaço demarcado por fronteiras políticas, ela faz parte das interações sociais entre os sujeitos, é uma entidade viva:

Como os humanos, a terra-floresta sofre e sente dor quando derrubam suas árvores. Ela morre quando é incendiada, dando lugar a uma terra seca e quente, onde vai se instalar *Obinari*, o espírito da fome. Diz-se então que a “a floresta tem valor de fome”, *uribi a nē obi*, e que essa entidade maléfica sopra, dia após dia, seu pó xamânico nas narinas dos seres humanos a fim de enfraquecê-los para deles se alimentar (Albert, 2023, p. 43).

O metal procurado pelos garimpeiros se encontra enterrado no primeiro nível, o dos resíduos do “velho-céu”. É nesta faixa de terra onde se encontram enterradas as impurezas e os seres maléficos que foram deixados escondidos por *Omama*, o demiurgo. Grande parte do argumento dos Yanomami contra as escavações de mineradoras se baseia na afirmação de que o que foi colocado embaixo da terra por *Omama* não deve ser retirado de lá, pois ao trazer esses seres maléficos para a superfície, os não indígenas estão espalhando a sua potência destruidora

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

pela floresta. Na mitologia Yanomami já houve um episódio em que o céu desabou sobre os seres da Terra, devastando tudo o que existia até então. Em seguida, *Omama* criou um novo mundo, dessa vez mais resistente, e muitas das coisas que habitavam a superfície da terra antes desse novo mundo permanecem soterradas no centro do universo, em uma das camadas da terra. As estacas de metal introduzidas em todo o céu e os resquícios do antigo céu que caiu compõem os metais que estão enterrados sob a terra, metais esses buscados pelos garimpeiros a serviço das mineradoras. Davi Kopenawa descreve durante vários momentos do livro que esses metais que estão localizados no fundo da terra não devem ser escavados, pois são restos do que sobrou da primeira queda do céu, sendo capazes de causar, novamente, a queda desse novo céu que paira sobre as nossas cabeças.

De acordo com seu índice temático, *A queda do céu* conta com mais de cinquenta narrativas mitológicas sobre temas diversos: o surgimento do mundo, da morte, do sol, do metal, dos xamãs, dentre outros assuntos. Logo de início, após narrar o mito que deu origem ao seu nome, Kopenawa discorre sobre a primeira queda do céu e a criação do mundo em que vivemos hoje. De acordo com o xamã, o mundo que existia anteriormente era muito fraco e vivia se transformando. Até que o céu veio a cair sobre ele, dando a *Omama* a possibilidade de criar um novo mundo, desta vez mais resistente. Seguindo as palavras de Kopenawa, o objetivo de *Omama* ao criar o mundo era de que os seres fossem imortais e trocassem de pele quando a atual envelhecesse. Entretanto, junto com *Omama*, o mundo era habitado por seu irmão e antagonista, *Yoasi*. Enquanto *Omama* criou a eternidade, *Yoasi* criou a morte, introduzindo-a em nosso sopro de vida. Como consequência, *Omama* deu vida aos *xapiri*, que, em uma tradução para a linguagem dos que ele chama de brancos, seriam os espíritos da floresta. Os *xapiri* têm, entre outros poderes, o poder de livrar os indígenas de doenças que poderiam levá-los à morte.

Do mito de criação narrado por Davi Kopenawa, desencadeiam uma série de narrativas mitológicas que dão conta de explicar a origem e o motivo da existência de tudo o que existe nele, incluindo a profecia sobre uma possível nova queda do céu. As conexões entre os mitos apresentados no livro são notáveis, e a curta história citada anteriormente é capaz de ilustrar essa afirmação: A atitude ruim de *Yoasi* teve como consequência a criação dos *xapiri* que, posteriormente, culminou na criação dos xamãs e assim sucessivamente (Kopenawa; Albert, 2015, p. 84). Ao longo das narrativas de Kopenawa fica claro que para entender o funcionamento da sociedade Yanomami se faz fundamental a compreensão de seus mitos. Um bom exemplo para essa afirmação está na forma como eles se referem aos brancos, ou não indígenas: Kopenawa conta que assim como *Yoasi* trouxe a morte ao mundo, os brancos levaram a morte às aldeias, portanto os Yanomami se referem a eles como “gente de *Yoasi*?” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 83). Da mesma forma, a maneira como o povo Yanomami se relaciona com a terra-floresta, sua morada e seu ambiente, também está fundamentada em seus mitos. O xamã explica que quando *Omama* criou essa nova floresta, ele a fez mais resistente que a floresta anterior e para isso ele fincou barras de metais no fundo da terra a fim de sustentar o céu e impedi-lo de cair novamente. Entretanto, como dito, a ação de mineradoras que escavam o solo em busca de metais preciosos está enfraquecendo as estacas que seguram o céu (Kopenawa; Albert, 2015, p. 493). Caso os não indígenas continuem explorando a floresta como um recurso, em busca de lucro, o céu cairá novamente sobre todos, dando fim às vidas que habitam o mundo. O minério foi colocado por *Omama* sob o chão da floresta por se tratar de algo perigoso. Em diversas passagens de seu livro, o xamã yanomami destaca a fumaça de epidemia causada pela escavação desse minério, que contamina todo o ambiente e as pessoas ao seu redor

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

(Kopenawa; Albert, 2015, p. 357). Os garimpeiros, apontados por Kopenawa como sendo “filhos e genros de *Yoasi*” estão intimamente ligados com o poder destruidor dos metais nocivos. Enquanto *Omama* tentou esconder o chamado ouro canibal para que seu irmão não o encontrasse, *Yoasi* ainda assim o encontrou e facilitou o acesso aos brancos, dando origem a toda destruição causada pelo garimpo.

O xamã ainda explica que existem diferentes classes de minério: aquelas que estão de fácil acesso, na superfície da terra, foram deixadas por *Omama* para que os seres pudessem utilizá-las, criando ferramentas. Trata-se de substâncias mais maleáveis e menos nocivas, ideais para o uso. Entretanto, Davi Kopenawa denuncia que os garimpeiros não se dão por satisfeitos com o minério encontrado na superfície: eles querem o minério que se encontra enterrado sob o chão da floresta. Esse minério, compreendido como o resquício do último céu, teve o seu acesso dificultado por *Omama* justamente por conta de seu caráter nocivo aos seres que habitam a terra (Kopenawa; Albert, 2015, p. 359). A fumaça de epidemia, apontada pelo autor, inunda o ambiente quando os garimpeiros entram em ação, e a morte é uma das principais consequências desse ato irresponsável. Os não indígenas, no entanto, são incapazes de enxergar essa fumaça, e espalham a doença por todo lugar em que passam. É a falta de conhecimento sobre esse mundo habitado por agentes de intenção que leva os brancos a escavarem a terra, entrando em contato e contaminando a todos com a fumaça de epidemia que provém do minério. Não por acaso a principal causa de morte de indígenas desde o contato são as epidemias trazidas pelo colonizador. Também nessa mesma lógica o conflito é perpetuado por meio de episódios de violência contra os indígenas, por parte de garimpeiros, madeireiros e tantas outras categorias de exploradores dos chamados “recursos naturais”.

Ao fazer o esforço de transcrever seus conhecimentos para a língua dos não indígenas e colocá-los em papel, Davi Kopenawa faz um alerta para que eles mudem a forma como estão lidando com o mundo, caso contrário a proliferação de doenças e a destruição permanente da Terra será apenas uma consequência. A forma avarenta e utilitarista que os não indígenas possuem de lidar com a floresta gera consequências instantâneas nas vidas dos povos indígenas, estando ou não em contato, uma vez que o ambiente é todo modificado por esta lógica. É sobretudo neste ponto que o manifesto do xamã Yanomami é também compreendido enquanto um manifesto político-xamânico, uma vez que implica diretamente nas maneiras de conhecer e habitar o mundo, tanto de indígenas quanto, principalmente, de não indígenas. Quando Davi Kopenawa reflete acerca do comportamento dos brancos, o xamã nos mostra que o que estes oferecem aos indígenas é uma grande porção de destruição: poluem seus rios, desmatam suas florestas e espalham doenças, ou seja, o contato entre indígenas e não indígenas é sempre muito danoso para a primeira parte da relação.

Muitos já escreveram sobre a importância e o potencial revolucionário do livro *A queda do céu* tanto para a compreensão do pensamento e manifesto Yanomami quanto também por inaugurar, como citou Viveiros de Castro (2015) uma maneira simétrica de se fazer antropologia, acompanhando a noção latouriana de uma antropologia que fala simetricamente de nós e dos outros e que abarca as porosidades da relação natureza-cultura nos universos analisados. Visto que quase toda a narrativa sobre os povos indígenas, até então, era majoritariamente escrita por não indígenas *A queda do céu* aparece como um texto inovador e quase único em seu gênero, culminando naquilo que Albert chamaria de “crítica xamânica da economia política da natureza” (Castro, 2015, p. 27). A relação entre a política e o xamanismo está presente durante toda a

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

extensão de *A queda do céu*, onde as ditas “palavras de um xamã” aparecem como uma “performance xamânico-política” (Castro 2015, p. 39). Aqui sublinhamos que, se o sentido de cosmopolítica proposto por Isabelle Stengers (2018) diz respeito a uma ideia da relação entre o mundo extra-humano e as questões político-sociais; e a cosmopolítica presente em *A queda do céu* diz respeito não somente às relações entre o mundo indígena e o mundo não indígena, mas entre humanos e não-humanos, conforme nos aponto o xamã: “Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

Isabelle Stengers (2018), ao levantar uma proposição cosmopolítica, nos fornece diversas reflexões acerca de novas formas de percepção do mundo em que vivemos e das relações que nos entrelaçam. Neste sentido o político ultrapassaria as fronteiras da humanidade estabelecida pelos ideais ocidentais, alargando os limites do conhecimento para além das fronteiras da ciência moderna, ancorando-se na pluralidade e na legitimidade de formas outras de se relacionar e de perceber a vida (Stengers, 2018). É precisamente aqui que reside sua crítica ao pretensão caráter universalista e neutro presente nos saberes ocidentais e que, destacando a centralidade da política, aponta para a necessidade de uma reflexão que leve em consideração questões eco políticas na relação do ser humano com o mundo. A noção de uma unidade envolvendo a crença em um único cosmos e um mundo comum, formativa do pensamento ocidental, acaba desconsiderando a multiplicidade existente, sempre colocando os parâmetros dominantes na posição de englobantes e suficientes. Nesta mesma direção, o pensamento de Ailton Krenak (2020) também interpela uma pretensa universalidade que tenta, a todo momento, alocar ideias aparentemente similares em lugares de proximidade, desconsiderando suas diferenças. Enquanto os povos indígenas ressaltam as diferenças e moldam seus mundos de forma a respeitá-las, o pensamento ocidental dominante tende a eliminá-las em prol de uma ideia de igualdade que tenta homogeneizar os sujeitos numa espécie de “abstração civilizatória”. É neste sentido que o animismo aparece como crítica cosmopolítica. Para o pensador indígena, reduzir a humanidade apenas ao *homo sapiens* retira os direitos de sobrevivências dos demais seres, tornando legítima a sua destruição, afinal, enxergando através deste ponto de vista, eles estão ali apenas para servir de recursos à casta superior de humanidade, aqueles que estão incluídos na cartilha dos direitos humanos (Krenak, 2020, p. 10). É partindo dessa ideia de uma humanidade superior, onde os rios, as florestas e os demais seres fazem parte de uma camada sub-humana, que a poluição dos rios e o desmatamento das florestas se torna aceitável. Krenak também sublinha o aspecto de *A queda do céu*, de apresentar outra forma de vida, uma forma onde os sujeitos estão em uma relação de respeito, horizontalizada e demarcada pelas subjetividades e pelas diferenças, assim respeitadas. (Krenak, 2019, p. 25).

O xamã yanomami alerta: é preciso saber coexistir com a floresta! É isso o que os seus ancestrais sempre fizeram e é isso o que os indígenas seguem fazendo, por enxergarem sua relação com o ambiente como uma relação social acima de tudo, pautada por intenções e agenciamentos dos diversos sujeitos humanos, não humanos e mais-que-humanos que formam esse ambiente. Entretanto, os não indígenas não conseguem enxergar a vida da floresta. Ao objetificar a natureza como objeto e não como ente, a floresta, o ambiente, o mundo, tendem a ser vistos como passivos à atuação do ser humano, como se não houvesse entre os demais seres ação, intenção e interação.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Considerando as maneiras radicalmente distintas de conceber o mundo entre indígenas e não indígenas, podemos compreender as tentativas de diálogo entre as duas partes como uma ação diplomática. Como dito, Eduardo Viveiros de Castro (2015), destaca a performance cosmopolítica ou cosmodiplomática presente em *A queda do céu*. Durante toda a extensão da obra ficam nítidas as distinções entre as formas indígenas e não indígenas de se viver, fato que nos possibilita arriscar a construção de uma análise que posicione essas duas categorias enquanto, grosso modo, espécies diferentes. As prioridades, as preocupações e as formas de lidar com o outro são pontos radicalmente distantes quando comparamos as vivências indígenas e não indígenas. Sendo assim, em um primeiro momento, quando pensamos nas práticas xamânicas de contato entre seres de diferentes espécies e na relação diplomática envolvida nesse contato, podemos aproximar a ideia do xamanismo à proposta cosmopolítica, no sentido da existência, do contato e das relações entre diferentes camadas de mundos. *A queda do céu* pode ser, com efeito, percebida enquanto uma performance xamânica se destacarmos os distanciamentos existentes entre os indígenas e os não indígenas. A ideia de Davi Kopenawa de passar os seus conhecimentos para a linguagem dos brancos a fim de que os não indígenas compreendam seus saberes e suas vivências, portanto, é um ato extremamente político e diplomático. A questão da morte, e de como evitá-la, é sempre percebida enquanto um ponto de grande importância nas relações xamânicas entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Davi Kopenawa ao falar sobre a criação do primeiro xamã nos mostra que a necessidade da sua existência está diretamente relacionada ao surgimento da morte, introduzida no mundo por *Yoasi*. Antes da morte ser inserida no sopro de vida, não existiam os *xapiri*, espíritos protetores, tampouco os xamãs. Ao realizar os procedimentos de cura e ao interagir com outras espécies, os xamãs estão, acima de tudo, evitando a morte e cumprindo o seu papel no mundo. A disponibilidade de Davi Kopenawa, um xamã yanomami, para narrar as histórias contidas no livro é uma performance xamânica. Ao colocar as suas palavras em forma de livro, através da mediação de um tradutor branco, o autor buscou se comunicar com sujeitos que trabalham com um ponto de vista distinto do seu, considerando que, a partir deste agenciamento diplomático, poderia ser ouvido pelos brancos. Acostumado a ouvir as palavras dos espíritos e a conversar com seres de outras espécies, compreendeu que para acessar a espécie não indígena seria necessário desenhar as suas palavras em pele de papel. A tradição ocidental, extremamente conectada à escrita, tende a valorizar apenas o que foi transformado em texto, e assim o xamã nos entregou sua mensagem. Cumprindo com seu papel de xamã, é sobretudo para evitar a morte que Davi Kopenawa nos alerta sobre a queda do céu.

2. O manifesto cosmopolítico: ouvir a terra-floresta

Como dito, o impacto de *A queda do céu* aparece como um momento único e sem precedentes em se considerar as relações entre pensamento ocidental e mundos indígenas. Isso explica-se de certa forma ainda pelo utilitarismo de parte do pensamento ocidental, pois as cosmovisões indígenas começaram a tomar espaço nas discussões científicas principalmente a partir da ideia de ecologia e da constatação do ponto de não retorno do que diz respeito à crise ambiental e às emergências climáticas. A partir daí uma nova forma de produzir ciência torna-se necessária. Diante da crise, autores como Isabelle Stengers (2018) e Bruno Latour (2004), ao falarem sobre cosmopolítica, sugerem a construção de uma teoria que parta de outra concepção acerca do dualismo natureza e política, que poderia partir da proposta de uma ontologia anímica.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Para Latour (2004), somente a concepção de que todos os sujeitos têm algo em comum, o fator humanidade, tornaria capaz a construção de coletivos que levassem em consideração a existência e a essência de todos os sujeitos, conferindo-lhes o status de uma dignidade ontológica. É certamente nesse sentido que Davi Kopenawa nos mostra que o Ocidente chama de ecologia sempre fez parte do discurso indígena. O modo de viver dos povos indígenas em geral faz com que o que chamamos de uma maneira ecológica de habitar o mundo, seja a única maneira possível. Se nós, na condição de não indígenas, precisamos fazer um esforço a fim de não esgotar a terra, a experiência de povos indígenas no mundo sempre esteve pautada em outra forma de habitar. No entanto, é preciso ressaltar que esta forma é muito distante daquela ideia romântica do bom-selvagem, que habita uma floresta virgem e intocada, ou “preservada”. Ao contrário, tal forma de habitar é completamente envolta na ideia de que a terra-floresta é também agente, interpela e é interpelada a todo o tempo e desde todos os tempos, pela presença humana e não humana. Neste sentido, a interação com os demais habitantes é constante e necessária, envolta em habilidades de convívio que não exclui conflito, nem tampouco diferença ou outridade, mas os enlaçam em uma compreensão fundada na relacionalidade. Desde o objetivo da edição e publicação do livro, até as últimas palavras, *A queda do céu* nos fala sobre a necessidade de mudarmos a forma como nós, não indígenas, lidamos com o universo e com os seres que nele habitam. Se o pensamento que forjou o ideal de conhecimento ocidental se atentou para os problemas ambientais apenas nas décadas finais do século XX, o pensamento anímico já contém em si o conhecimento sobre o potencial destruidor de um habitar a terra não pautado pela convivência e relação horizontal de todos os seres, incluindo aí os humanos. *A queda do céu* nos mostra que existe outra maneira de nos organizarmos para vivermos de forma confortável e sem destruir o planeta. Como dito, as palavras do xamã caminham em direção a evitar a morte do mundo.

Emanuele Coccia levanta uma interessante reflexão sobre as formas de habitar o mundo, a partir da relação entre ecologia e etnografia, uma vez que as palavras de Davi Kopenawa sobre a ecologia trazem a perspectiva de que o ensinamento ecológico ultrapassa as fronteiras dos seres que habitam o mundo, sendo algo que nos foi ensinado não pelos humanos, ou pelos animais, mas pelos espíritos. A ecologia proposta pelo xamã Yanomami não é algo exclusivo da cultura Yanomami, mas está potencialmente presente em todos os seres que habitam o cosmos, o que muda é a atenção que cada parcela da população dá a esse assunto. É nesse sentido que Coccia apelida *A queda do céu* como a “nova Bíblia dos movimentos ecológicos emergentes no mundo inteiro” (Coccia, 2023, p. 16). Isso porque ecologistas do mundo inteiro buscam desesperadamente a resolução da crise ambiental, e não raramente, tem realizado essa busca através do contato com outras parcelas da sociedade que, a princípio, eram constantemente ignoradas: os povos indígenas e as demais espécies vivas. É nessa busca incessante por respostas que a modernidade não foi capaz de fornecer, que palavras como as do xamã Yanomami foram colocadas pelos não indígenas em uma posição de destaque e foram, enfim, percebidas com o devido reconhecimento que sempre mereceu. É urgente ouvi-las.

Para Davi Kopenawa, os brancos não refletem acerca do valor vital da floresta, chegando a pensar que mesmo com toda a sua pequenez, seriam capazes de refazê-la. Guiados por pensamentos desse tipo, legitimam a destruição das florestas e a poluição dos rios. Já os indígenas se recusam a desmatar a floresta sem medida, pois reconhecem seu valor de fertilidade. De acordo com o xamã, *Uribinari* é o espírito da floresta, o responsável por mantê-la viva e fértil. É tendo consciência e respeito pelo espírito da floresta que os yanomami plantam apenas

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

na superfície do solo, pois é lá que se encontra o valor de fertilidade. Ao plantar somente o necessário e estando em contato com os espíritos, colhem seus frutos sem destruir o território e mantendo os espíritos que lhes dão abundância. Além de plantar apenas na superfície, Davi Kopenawa relata que é prática também variar o espaço de plantio, a fim de permitir que o espaço utilizado possa se recuperar e voltar a dar frutos, evitando que a terra fique infértil (Kopenawa; Albert, 2015, p. 470). A relação entre os Yanomami e a floresta é interligada pelos espíritos que habitam a terra-floresta, sejam eles espíritos bons ou espíritos maus. *Omama* é o dono da floresta, foi ele quem a criou e, por conta disso, o sopro de vida da floresta é bastante longo. Conforme a mitologia Yanomami, *wahari* é o sopro de vida úmido que fornece o valor de fertilidade da floresta. Ele está contido apenas na superfície pois, como já vimos, quanto mais profunda a terra, mais nocivo é o material que ali está contido, uma vez que *Omama* enterrou os fragmentos que sobraram da última queda do céu. O sopro de vida, por sua vez, é formado pelo grande rio *Motu uri u*, que fica abaixo da superfície, e pelo ser do caos *Xiwãripo*. *Wahari* é preservado pelas folhas e protegido pelas árvores que atuam como sendo a pele da floresta. Nessa relação entre ecologia e mitologia, tal como elabora Coccia, a falta de consciência ocidental sobre os espíritos que são os responsáveis pela boa manutenção da existência de tudo o que existe na terra-floresta faz com que eles se sintam autorizados a destruir o planeta em nome da produção, do acúmulo e do consumo.

De forma semelhante à Davi Kopenawa, Ailton Krenak também colocou as suas palavras em formato de livros para que o seu apelo em defesa da floresta se tornasse audível. As vozes dos povos da floresta começaram a ser ouvidas nos últimos anos e, dentre as diversas razões, a de mais destaque é sem dúvida o colapso do sistema de organização político-econômico predominante na sociedade ocidental. O final do século XX e início do século XXI foi marcado pelas atenções dadas às questões climáticas-ambientais e às graves consequências que as interferências humanas têm causado no planeta. As ações humanas e seus resultados nos limites planetários levaram a comunidade científica à compreensão do Antropoceno⁵ como nova era geológica, com atuação e impacto direto do homem nas condições climáticas e geológicas do planeta. O fim da estabilidade climática, acelerado pela Revolução Industrial, principalmente durante a sua terceira fase, com o uso dos combustíveis fósseis, foi intenso o suficiente para pensarmos sobre a inauguração de uma nova era geológica, no caso, o Antropoceno (Crutzen; Stoemer, 2000). As ações dos seres humanos levaram o Planeta Terra ao seu limite. O uso indiscriminado de combustíveis fósseis que foram gerados durante centenas de milhões de anos, a emissão de gases tóxicos, a poluição das águas e o desmatamento das florestas, tem direcionado o planeta para o caminho de mais uma extinção em massa da espécie humana (Crutzen; Stoermer, 2000, p. 17). Para Bruno Latour (2004) a ideia do Antropoceno carrega uma bagagem diversa, sendo uma mistura de elementos filosóficos, teológicos, geológicos e das ciências sociais e, portanto, a ideia de que vivemos no Antropoceno ainda é nebulosa e segue em discussão devido a uma falsa noção de que existem dois lados no discurso sobre as questões climáticas: o da ciência e o da política. O discurso de que a ciência é responsável pelos elementos incontrolláveis, aqueles tradicionalmente posicionados enquanto naturais, e que a política deve se ater aos elementos construídos, consequentemente a cultura, coloca em discussão a existência ou não da crise climática e ambiental. A ideia de que existem discursos opostos e narrativas

⁵ O Antropoceno foi assim nomeado pela primeira vez nos anos 2000 pelo químico holandês e ganhador do Prêmio Nobel de química, Paul Crutzen, e pelo biólogo estadunidense, Eugene Stoermer. (Crutzen; Stoermer 2000).

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmológica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

irreconciliáveis não é exclusividade da discussão entre ciência e política enquanto esferas distintas.

Cosmovisões dos povos originários e a cosmovisão ocidental aparecem em espectros de ideais de conhecimento que podem ser colocados em análise diametralmente opostas, sobretudo a partir da relação natureza e cultura, que juntas dão o desenho de um dos binômios formadores da ciência moderna. A forma anímica, multinaturalista, que predomina no pensamento indígena, direciona o olhar para um mundo onde tudo que o habita são dotados da mesma capacidade humana. Nesse sentido, Descola (2016) pondera que, enquanto os ocidentais multiculturalistas estão sofrendo com uma crise climática-ambiental gerada pelo colapso do sistema político-econômico predominante nesses espaços, os povos indígenas, comumente posicionados enquanto primitivos, foram capazes de fazer sobreviver um sistema de crenças que amenizou os impactos de destruição do modo de vida ocidental, preservando em suas terras elementos que foram extintos dos territórios não indígenas. Já Krenak (2019) aponta para modos inconciliáveis de estar no mundo, dado que a diferença de habitar o mundo entre os povos indígenas e os colonizadores europeus culminou em uma disputa onde, infelizmente, os povos indígenas levaram a pior, sendo massacrados e reduzidos a uma pequena parcela da população. Há mais de quinhentos anos, os indígenas lutam pelo simples direito de sobreviver à sua maneira. O pensador e ativista indígena denuncia que, desde o século XVI até os dias atuais, o esforço dos governantes, de maneira geral, nunca esteve em reconhecer as formas de viver indígena, mas em destruí-las em prol de uma integração a uma forma de se viver que leva a natureza à exaustão (Krenak 2019). Desde então, os indígenas resistem. O voltar das atenções para as questões ecológicas resultou em algum destaque para os discursos alternativos aos da sociedade dominante. É neste momento que a narrativa dos colonizadores sobre os colonizados sofre uma alteração. No caso específico dos povos indígenas, o teor do discurso majoritário é transferido da ideia de preguiçosos para a de salvadores. Em todos os casos, há uma romantização do ideal gerado sobre os povos indígenas, romantização essa que impede os não indígenas de ouvir, de fato, o que os indígenas estão dizendo. É preciso levá-los a sério.

Embora ainda muitas vezes negado, o colapso da forma de habitar o mundo gerada pelo pensamento ocidental é uma realidade. Apesar de relutância de adesão e das controvérsias envolvidas, há pelo menos cinco décadas, a Conferência de Estocolmo em 1972 já demarcava e sinalizava a consciência sobre o problema ambiental e a necessidade de ação, naquele momento já urgentes. No entanto, somente em 1983, com a criação da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), que deu origem ao Relatório Brundtland, foram publicados, pela primeira vez, princípios de desenvolvimento sustentável, pensando nas dimensões econômicas e ecológicas enquanto esferas interligadas. Em direção a esse sentido, podemos perceber um movimento ecológico que tem tomado força em parte dos países desenvolvidos nos últimos anos. A busca pelo desenvolvimento sustentável, a utilização das chamadas fontes limpas de energia, bem como as tentativas de salvar as florestas que ainda restam ao redor do mundo têm sido pautas de encontros internacionais que discutem as mudanças climáticas e os impactos do ser humano no meio ambiente. Tudo isso se resume a uma tentativa de adiar o fim do mundo, em referência às palavras de Ailton Krenak. No entanto, o sistema de produção e consumo capitalista chegou a um nível de colapso onde a única forma de uma possível resolução do problema é a alteração das formas de produzir e de consumir que predominam no mundo. Não há “capitalismo verde” que dê conta do colapso.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Chegamos a um ponto em que as grandes associações internacionais começaram a perceber e admitir a crise que a humanidade está causando no planeta. Há um crescente movimento de busca por formas de vida alternativas às formas que foram predominantes nos últimos séculos, e essa busca está sendo realizada nas sociedades que sempre foram colocadas às margens e posicionadas enquanto primitivas e pouco desenvolvidas frente ao modo de vida ocidental. Entretanto, apesar desta crescente em prol da conservação do planeta, há uma parcela considerável de pessoas que fazem o movimento contrário e lutam bravamente para acelerar a destruição do planeta e de todas as formas alternativas aos princípios capitalistas. No Brasil, tivemos um exemplo desse movimento nos últimos anos, onde órgãos do governo se esforçaram para ampliar o acesso ao desmatamento, à mineração, aos grandes latifúndios e à criação de gado que, como consequência, resultou no genocídio de populações indígenas, como foi o caso dos Yanomami. Ainda há um longo caminho a ser percorrido para que os povos indígenas no Brasil sejam reconhecidos enquanto parcela atuante na população brasileira, e que suas formas de conhecimento sejam respeitadas e legitimadas. Todavia, não podemos ignorar as vitórias conquistadas por esses povos nos últimos anos através de uma luta incansável travada pelos indígenas frente, principalmente, a órgãos do governo que detém o poder de auxiliá-los. O retorno das demarcações de terras indígenas, o aumento da representação indígena em órgãos do legislativo e do executivo, o número crescente de indígenas no ensino superior no Brasil, e tantas outras conquistas podem ser apenas o início de um novo capítulo na história do país, um capítulo onde quem sabe poderemos contar que fomos capazes de ouvir as palavras do xamã, de evitar a queda do céu e adiar o fim do mundo.

Considerações finais

As cosmovisões dos povos originários têm muito a contribuir para alterar o modo de pensar que dominou parte do mundo e transformou-o nos últimos séculos. Ao observarmos os acontecimentos das últimas décadas e o esforço de organizações internacionais para diminuir os impactos do ser humano no Planeta Terra, podemos concluir que tanto os sujeitos, quanto o planeta em si, se encontram em um estado de adoecimento causado pelas formas ocidentais de conduzir a vida, de habitar o mundo, de existir. É hora de ouvir outras vozes.

Infelizmente, o contato respeitoso entre as formas de conhecimento indígenas e não indígenas é mais uma exceção do que uma regra. O etnocídio promovido pela colonização perdura até os dias atuais e os saberes ancestrais são muitas vezes delegados ao status de ignorância, credence ou mesmo formas “preguiçosas” de estar no mundo, por não tenderem à lógica do acúmulo e da produtividade. O olhar moderno, que contrapõe conhecimento e religião, delega ao status de “religioso” qualquer discurso que acione elementos subjetivos às narrativas de mundo, reforçando uma pretensa neutralidade objetiva e universalizante presente nas narrativas ocidentais. Durante os séculos de contato, a existência indígena tem sido constantemente violentada, tanto por agências religiosas, quanto pelas políticas de estado, quanto também muitas vezes pelo discurso científico, todos atuando através de um ideal de integração, que busca apagar as tradições indígenas sob o argumento de inseri-los mais ativamente na sociedade brasileira. Até a promulgação da Constituição Federal de 1988, as palavras de ordem quando órgãos do governo se referiam aos povos indígenas eram civilização,

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

pacificação e integração, o que mostrava a completa desconsideração pelos conhecimentos indígenas e suas formas de viver.

Apenas nas últimas décadas foi possível visualizar outra forma de relação entre pensamento ocidental e pensamento indígena, a partir da inauguração de uma virada ontológica proposta pela revisitação do animismo, que diante do pensamento do outro, se coloca atenta para que esse movimento de compreensão possa ser feito visando deformar e subverter o pensamento do pesquisador. É por conta disso que reflexões como a que pretendemos provocar neste artigo precisam ser preenchidas pelo teor da mudança. Mudança essa não dos dispositivos conceituais dos povos tradicionais, como há muito tem sido feito na tentativa de compreensão de seus sistemas de pensamento como “religiosos”, mas mudança dos nossos conceitos e dispositivos e quiçá do nosso modo de habitar o mundo.

A inauguração da antropologia simétrica e a proposta da virada ontológica representou um salto na maneira como as pesquisas com os povos indígenas são conduzidas por pesquisadores não indígenas. A principal premissa que rege a virada ontológica de reconhecer que os pesquisadores pesquisam cultura por meio de cultura foi um ponto fundamental para essa mudança, substituindo a vantagem epistemológica pela premissa da equivocidade controlada (Castro, 2002). Ao tomar consciência de nossa posição, enquanto sujeitos pesquisadores imersos em uma forma específica de leitura de mundo, tomamos também consciência de que nosso olhar está composto por equívocos. É sobre assumir os equívocos que podem ser causados por essa diferença que se trata a equivocidade controlada: não é sobre falsear informações, mas sobre admitir a diferença de mundos. É partindo dessa necessidade de compreender o pensamento do outro para cessar as violências, e da noção de que o outro do outro é sempre outro, que podemos acionar o animismo e o xamanismo ameríndio como ferramentas epistemológicas para compreendermos aquilo que pelas lentes coloniais chamamos de religiosidade indígena, como forma outra de habitar o mundo. Como vimos, o fio condutor está na ideia de que não é somente a maneira como vemos o mundo que se diferencia da maneira como os povos indígenas o veem, mas sobretudo, no mundo que se vê (indígenas e não indígenas). Deslocando a atenção de questões epistemológicas e partindo de questionamentos voltados para a ontologia, é preciso deformar nossos conceitos como natureza, ambiente, mundo e, dessa forma, ampliar suas significações. É a distinção ontológica a razão da diferença na percepção de mundo. Se o olhar anímico é capaz de perceber a natureza como humana porque natureza (e não humana porque humanizada, como poderia pretender certo discurso ecológico romântico e humanista), a relação com esta natureza se dá claramente de maneira mais subjetiva. Enquanto o ocidente entra no discurso ecológico em defesa de um desenvolvimento sustentável, onde o principal argumento é o de que o ser humano, por conta de sua ética e responsabilidade sobre o planeta, precisa frear a exploração dos recursos naturais, os povos indígenas não percebem a natureza enquanto recurso a ser explorado. Se eles “preservam” a chamada natureza é porque enxergam nela um outro sujeito, uma outra humanidade.

O apelo do xamã é, em última análise, para que o ocidente possa expandir os limites do que ele considera humanidade. Neste sentido, também o pensamento de Krenak nos provoca: é preciso questionar o conceito de humanidade para além dos humanos contidos na cartilha dos direitos humanos. Desta forma, a cosmopolítica de Stengers (2018), como vimos, vem justamente nessa direção: é preciso que a ciência também retome o animismo. Outra ciência, de acordo com Stengers, teria como marco a teoria de Gaia – de fundo anímico – que compreende

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmológica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

a Terra como um organismo senciente que é ao mesmo tempo sujeito e resultado de uma rede de relações entre os seres (vivos e não vivos) que a habitamos. Já a Terra moderna, pensada enquanto objeto e recurso, nos deixa a todos à mercê de seu inevitável colapso, uma vez que nessa relação desanimada com o nosso ambiente nos tornamos, também nós, resíduos de nossa própria forma de habitar o mundo. Passa da hora de ouvir o xamã. O céu já desaba sobre nossas cabeças.

Referências

ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta: A luta pelo nosso futuro**. [tradução Rosa Freire d'Aguiar] São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, vol.8, no.1. Rio de Janeiro. 2002.

CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. [tradução Beatriz Perrone-Moisés]. São Paulo: Companhia das Letras, p. 11-41. 2015.

COCCIA, Emanuele. Prefácio In: ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta** [tradução Rosa Freire d'Aguiar]. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. **The Anthropocene**. Global Change Newsletter, n. 41, p. 17-18. 2000.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

DESCOLA, Philippe. **La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar**. Paris: Maison des Sciences de l'Homme/Fondation Singer-Polignac, 1986.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. [Trad. Beatriz Perrone Moisés e Ivone C. Benedetti]. São Paulo: Martins Fontes. 1998.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. [tradução Beatriz Perrone-Moisés]. - Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. **Politics of nature: How to bring the sciences into democracy**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S.L.], n. 69, Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica, p. 442-464, 2018.

TYLOR, Edward. **Primitive Culture**. vol 1. New York: Putnam's Son, 1920.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

Recebido em 02/10/2024

Aceito em 14/12/2024

“Tu também és um Mucker!” “Esqueceram seu próprio nome”?

“You’re a ‘Mucker’ too”. “They forgot their own name.”

Sidnei Vilmar Noé¹

RESUMO

Uma chaga histórica reabre no bicentenário da imigração alemã: por que um punhado de pacatas cidadãs, que se reuniram sob um círculo essencialmente espiritual, pejorativamente acusado de Mucker, ensejou tal perseguição a ponto de ser trucidado mediante investida militar? Como veremos desde um exemplo sincrônico a Königsberg, a resposta deve ser buscada na própria história trazida pelos emigrantes: a radicalidade da crença em uma relação direta com deus, facilitada por algumas naturezas especialmente dotadas, lá Schönherr e Ebel, cá Jacobina; a crueza da realidade que demanda uma subversão espiritual para se tornar um lugar habitável; a profunda suspeita em relação às autoridades instituídas; o anúncio do reino de Deus e do respectivo juízo; o contágio coletivo por essa cosmovisão até as últimas consequências. Logo, é uma história que criou sua rima peculiar aqui, e também, uma mitologia que se realizou à história e uma história que ascendeu ao mito.

Palavras-chave: Mucker; Königsberg; Ferrabrás; Schönherr; Jacobina.

ABSTRACT

A historical wound reopens on the bicentenary of German immigration to Brazil: why did a handful of peaceful citizens, who gathered under an essentially spiritual circle, pejoratively accused of Mucker, give rise to such persecution to the point of being slaughtered through a military attack? As we will see from a synchronic example in Königsberg, the answer must be sought in the history brought by the emigrants: the radicality of the belief in a direct relationship with God, facilitated by some specially gifted natures, there Schönherr and Ebel, here Jacobina; the rawness of reality that demands a spiritual subversion to become a livable place; the deep suspicion towards the established authorities; the announcement of the kingdom of God and its judgment; the collective contagion by this worldview until the ultimate consequences. Therefore, it is a story that created its peculiar rhyme here, and also, a mythology that took place in history and a story that ascended to myth.

Keywords: Mucker; Königsberg; Ferrabrás; Schönherr; Jacobina.

¹ Professor titular da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: sidnei.noe@ufjf.br

Introdução

Não, eu não sabia de nada! Às vezes a ignorância se torna virtude diante da facticidade da vida... As únicas vezes que ouvira o termo ao longo de toda a minha infância fora quando minha mãe, certa feita, censurasse meu pai, Elemar Noé (*in memoriam*), com a pior ofensa que lhe viesse à mente: ‘– *Du Mucker!*’ (seu Mucker!²). Mal suspeitava eu do peso da história por detrás desse arroubo que já à época me parecera difamatório... Fora o historiador Willy Fuchs (Fuchs, 1934), já privado da luz dos olhos, quem, ao final do milênio passado me chamara solenemente à sua casa para introduzir-me nessa história até então encoberta no seio das próprias famílias, particularmente Fuchs e Noé.³ Eu nascera um século após os eventos “à sombra do mítico Ferrabrás” (Muxfeldt, 1991, p. 3).⁴

Na ocasião, o referido estudioso me invitara a compartilhar comigo aquilo que soubesse sobre o assunto em questão. Porque Fuchs também era descendente de sobreviventes! Entre outros materiais, o ancião me repassara uma farta documentação, incluindo cópia do texto original de Miguel Noé, de 1930, que faz referência à história legada pelo seu pai, João Daniel Noé, de 1874, e que obtivera junto ao Museu Histórico de Porto Alegre.⁵ Lembro que saí do encontro um tanto abalado e angustiado diante das notícias inesperadas. Uma leitura rápida do referido texto me mostrara clara e distintamente que há uma genealogia do espírito; que a história recria sua própria história (ou, como dissera Theodor Reik em 1965, “[i]t has been said that history repeats itself. This is perhaps not quite correct; it merely rhymes” (tem-se dito que a história se autorrepete.

² O *terminus technicus* “Mucker” aparece na língua alemã como substantivo masculino, adjetivo e verbo. Como substantivo se refere a alguém que “resmungua, zune e guarda rancor”. Desde o século XVIII já era amplamente empregado para designar sarcasticamente não só crentes, mas, com efeito, qualquer cura d’almas piedoso, a partir de uma tradução anônima da obra *Tartufo* de Molière (Breslau/Leipzig, 2ª. Ed. 1756). A despeito disso, o termo remonta ao séc. XV, derivado de “*mucken*”, que se refere a alguém que *muckt*; isto é, murmura, sussurra com lábios semicerrados. Cf. DWDS, verbete “*Mucker*”. A enciclopédia coetânea dos irmãos Grimm basicamente deriva o substantivo “*Mucker*” do verbo “*mucken*”, diga-se, aquela(e) que fala sussurrando, resmungando, com fonemas quase inaudíveis, falando mais para dentro do que para fora, mastigando as palavras... Cf. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* (DW). Evidentemente o sentido sempre adquire conotação pejorativa e relembra a atitude adjudicada aos fariseus e escribas, conforme o texto bíblico (cf., p. ex., Lc 5.17-26), que aparentemente se comportam foram ‘mais santos’ que outros.

³ A história de ambas as famílias se encontra tão intrincada que a própria genealogia não as diferencie. Cf. M. Domingues, *A nova face dos Muckers*, p. 413-422. Segundo a mesma depreende-se também que o autor dos “Apontamentos”, Daniel Noé, fora tio-avô de meu pai, Elemar Noé; logo, meu tio-bisavô.

⁴ É interessante que a bibliografia sobre o assunto usa indiscriminadamente a expressão Morro Ferrabraz ou Morro Ferrabrás (episódio histórico também conhecido como “Campanha do Morro de Ferrabrás”). Decerto a última é a mais correta, pois trata-se de um francofoníssimo oriundo de *fier-à-bras* (ferro em brasa), personagem conhecido desde o medievo como destemido no combate aos sarracenos. Ou, conforme se depreenda do francês popular: «*Un fier-à-bras est une personne qui se montre courageuse, téméraire et prête à défendre ses convictions ou à se battre pour ce en quoi elle croit. C’est souvent une personne qui n’hésite pas à prendre des risques et à affronter les difficultés avec détermination.*» Também chama a atenção que o termo Morro não receba nenhum tratamento reflexivo mais profundo, visto que este também carregue vasto significado simbólico... Conforme já pensassem os ancestrais latinos: *nomen est omen!* Ou seja, cabe prestar atenção aos nomes, todos margeados por conotações simbólicas, que não só se aplicam ao termo Mucker, mas se estendem inclusive aos nomes próprios Maurer, Jacobina(o), Noé (acaso não cursava o boato de que seriam construídas “arcas” no alto do morro?), sem esquecer que os prenomes da grande maioria se referissem a personagens bíblicos...

⁵ Este escrito é citado como “Apontamentos de Miguel Noé”, sob o título História do ano de 1874, com a epígrafe – “O que meu pai João Daniel Noé gravou no ano de 1874 e do que eu mesmo ainda me lembro”, traduzido do alemão por Eleonore Erika Weber, e que consta como Apêndice 1 da obra de M. Domingues, *A nova face dos Muckers*, p. 383-308.

Isso talvez não seja bem correto; ela meramente recria rimas). Mais intenso do que o texto em si, fora constatar os nomes de meus ancestrais inscritos à história mediante caracteres de sangue. Literalmente,

[a] última despedida dos sobreviventes na cabana do mato. Como dentro da cabana todos estavam mortos, os sobreviventes procuraram se afastar (...). O pai e dois filhos, Conrado Noé, Henrique Noé e João Noé tombaram na cabana. Cada um que sobreviveu procurou se juntar à família.

Os seguintes se encontraram no mato: João Daniel Noé, Henrique Noé, Jacó Noé, Nicolau Fuchs e Daniel Arend. (Domingues, 1977, p. 396).

Acontece que um desses sobreviventes que procurasse juntar sua família e se encontrava “no mato” fora Henrique (Pedro) Noé⁶, meu bisavô (casado com Maria Schnell, também conhecida como ‘parteira dos Mucker’, e por ter tido sua mão varada por uma bala quando do massacre no Ferrabrás⁷), filho de Jorge Jacó Noé (Domingues, 1977 p. 358), meu tataravô, e pai de Henrique Noé Filho, meu avô. Como à época não tivesse condições de me aprofundar no assunto (ou talvez, mais provavelmente, me sentisse melindrado pelo peso da questão) fui deixando-o de lado, sem que este, todavia, me deixasse em paz, até que agora, pelo próprio preço que a natureza cobra dos vivos, ele houvesse adquirido um caráter existencial irresistível, de ao menos reviver em espírito, esta história, no sentido de resgatar a participação de meus antepassados no episódio, até para não esquecer do próprio nome.⁸ Também aqui se aplica a máxima da língua alemã: *die Geister, die ich rief, liessen mich nicht mehr los* (os espíritos que invoquei não me deixaram mais em paz).

1. Reminiscências

Foi preciso que o autor aprendesse a viver para poder olhar para trás e (*re*)ligar os pontos dos fragmentos da memória sob um quadro que inserisse a história do desenvolvimento psicossocial subjetivo àquela, do espírito coletivo mais próximo, e herdada contextualmente — se bem que aqui, não geral, mas delimitada pelo escopo genealógico. Cito alguns desses pontos que ora se tornaram cruciais para recompor um enredo mais amplo.

⁶ Este é precisamente “o Henrique Noé, nascido em cerca de 1845, solteiro em 1870, e em 1879 dado como ‘em lugar incerto e não sabido’ havia cerca de 4 anos; fugiu do Ferrabrás à última hora” (Domingues, 1977, p. 415). Na verdade, ele nascera em 30.07.1845 e falecera em 29.11.1919.

⁷ Trata-se mui provavelmente do mesmo nome citado por Domingues: “[n]ão foi Henrique Mentz o último Mucker a acatar a autoridade do pastor Boeber: a 6/4/1873, Maria e Felisberto Schnell, filhos do Mucker João Carlos Germano Schnell, foram confirmados em Sapiranga pelo dito pastor, em cerimônia a que compareceu um número de confirmandos bastante acima do comum.” (Domingues, 1977, p. 87).

⁸ Obs.: falo na primeira pessoa e sequer pensaria em falar em nome do restante da família, muito menos das(os) demais descendentes dos Mucker. Tenho ciência também que o simples fato de ser um dos descendentes não me conceda qualquer privilégio especial para falar mediante prerrogativa sobre o assunto. E, finalmente, do ponto de vista estritamente hermenêutico, revisitar essa história, a partir de um lugar de fala pessoal, se justifica, porque nada mais seja que uma variação (com certa liberdade poética) do mote de Schleiermacher, que ensinou ser necessário cotejar a parte com o todo e vice-versa (cf. *Dialética*, 1811); ou, no caso em questão, o particular com o geral e o coletivo com o especial, porque há um singular paralelismo entre a onto- e a filogênese, como já nos ensinara o Pai da Psicanálise, ainda que sob outro contexto teórico-metodológico.

A anamnese da psicogênese subjetiva⁹, em primeiro lugar, me leva à antiga casa de meus pais. Quando criança, era comum que meus pais cuidassem de seus afazeres, enquanto eu permanecesse sozinho em casa (“sou filho único, tenho minha casa pra olhar” – Adoniran Barbosa). Além dos gatos, cabia-me cuidar do fogo no fogão à lenha, sem esquecer de colocar água na fervura da mandioca e do feijão, sempre sob o olhar sério, sóbrio (um tanto penetrante e enérgico), dos quatro retratos grandes na sala de pé-direito alto, em degradê preto e branco tipicamente luterano, emoldurados em madeira, com detalhes arabescos talhados à mão, que me faziam conviver com quatro gerações da linha paterna da minha família: Henrique Pedro Noé e Maria Schnell (bisavós), Henrique Noé Filho e Paulina Cristina Weide Noé (avós), além de seus respectivos pais, Jacob Weide e Juliana Scherer Weide, bem como, Elemar Noé e Aldair Naome Noé, meus pais.¹⁰

Logo, os ancestrais mais remotos eram jovens-adultos quando do episódio Mucker, e sobreviveram porque Henrique Pedro Noé, junto de alguns poucos outros, se refugiara no mato. Cerca de um quarto de século depois da história, algumas das famílias sobreviventes foram assassinadas na Colônia Bastos, mais precisamente na Linha Tamanduá (hoje município de Marques de Souza), acusados injustamente de homicídio, como registrado nos autos, dentre os quais, um de meus antepassados, Felipe Noé Filho, porque sobre esses pesasse a espada de Dâmocles da ascendência Mucker.¹¹ Há, portanto, um histórico de perseguição que se estendera no tempo, muito empós ao acontecido no Ferrabrás. Talvez seja por isso que nunca se falasse em casa sobre esse assunto, ao menos não comigo, porque ser Mucker era tabu e, eventualmente, poderia implicar intolerância, perseguição e assassinato (o nobre ex-professor Dr. Martin Norberto Dreher escolheu bem as palavras ao caracterizar os acontecimentos do Ferrabrás como primeiro caso de “*bullying* religioso”¹² à *terra Brasilis*). Com a devida vênia ao ilustre imortal mineiro de Cordisburgo, a verdade da frase colocada à boca de Riobaldo, “viver é perigoso”, também se aplica aqui, só que com baioneta ainda mais contundente (Rosa, 1956). Mais recentemente, quando me propus a passar a limpo essa história, perguntei a minha mãe, ainda

⁹ Certamente aqui não é o lugar para aprofundar-se tal reflexão acerca deste método percorrido. Basicamente, todavia, ele parte do pressuposto de que, ao revistar (anamnese) a própria psicogênese, neste caso, inserida à memória genealógica, se abre uma janela à discussão histórica e vice-versa. Uma atitude respalda a outra. É, em outras palavras, uma construção que sintoniza a memória individual e coletiva, respectivamente, interpreta dialeticamente a subjetiva, à luz da, histórica e, contrário senso, a objetiva, à pessoal e familiar.

¹⁰ Os restos mortais de todos foram exumados e sepultados no jazigo da família no cemitério da Comunidade de Picada Felipe Essig (Travesseiro, RS), Paróquia de Marques de Souza, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), com exceção do avô paterno, Henrique Noé Filho, sepultado em Marechal Cândido Rondon, PR.

¹¹ O assassinato ocorreu em 03.01.1898, junto de mais outros quatro sobreviventes, Jacob Gräbin (que por sua vez era sogro de Georg Jakob Noé), seus dois filhos, Jacó e Adão, bem como, Luís Künzel. Esse crime foi cometido por cerca de 200 moradores, segundo Ambrósio SCHUPP em “Os mucker – a tragédia histórica do Ferrabrás”. Foram atacados e chacinados por colonos de Picada Maio, porque esses acreditassem que a Sra. Schröder tivesse sido morta pelos Mucker, quando na verdade fora vítima de seu próprio marido, que a matara para casar-se com outra. Após o linchamento, foram declarados inocentes.

¹² Cf. a segunda reportagem do caso dos Mucker, feita pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul (TJRS), disponível em <https://youtu.be/AmqziU46Urk> (visitado em 14 de maio de 2024). Obs.: na Alemanha de hoje usa-se denominar esse tipo de assédio de *Mobbing*. Como se trata de um verbete técnico, e o equivalente no vernáculo – “assédio moral” – apresente visíveis limitações, convém manter o emprego dos anglicanismos correntes. Quanto ao ser ou não “o primeiro caso” cabe dizer que aqui temos objetivamente documentada, nos autos do processo, tal perseguição. Todavia, também convém dizer que eventualmente esteja em jogo uma das marcas da religiosidade desta terra que se estende até hoje: a saber, a intolerância!

viva, sobre o que soubesse dos Mucker e do envolvimento da família paterna no episódio, e ela me respondeu lapidarmente: — “*och, dein Vater hat öfters drüwer geredt, aber ich hon nie ufgepasst*” (quer saber, teu pai falou muitas vezes a respeito, mas eu nunca prestei atenção).

Outra recordação me vem à mente: em meados da última década do milênio passado, durante o doutorado na Alemanha, recebi a visita de meus pais, e decidimos fazer uma viagem ao estado de Saarland, mais precisamente ao Kreis St. Wendel, à vila de Niederlinxweiler, que segundo o pastor Hunsche haveria de ter sido o lugar de origem da família Noé. Como fosse domingo de tarde e não houvesse alma viva na rua, tivemos que contar com a sorte. E não é que logo nos deparamos com o memorial aos tombados nas duas grandes guerras mundiais, dentre os quais, contassem vários Noé. Era o primeiro indício de que estávamos no lugar certo! Como isso, sem embargo, não nos ajudasse adiante, começamos a vasculhar o cemitério evangélico-luterano local, e fomos bem-sucedidos. Havia jazigos da família! Quis o destino que uma senhora idosa estivesse limpando uma lápide e, ao me dirigir a ela perguntando, não sem certo receio, se ela, por acaso conhecesse algum Noé ainda vivo na aldeia, a idosa abrisse um largo sorriso dizendo: — “*sehen Sie das Haus da drüben, da wohnt ein Noé*” (veja aquela casa logo ali; pois bem, lá mora um Noé).

Toquei a campainha! Abriu um senhor de idade, de nome Six, ao qual prontamente dissera que procurava por algum Noé. Ele me respondeu: — minha esposa é Noé de casa! Para minha surpresa, o anfitrião nos convidou a entrar (haja vista que não seja comum receber desconhecidos, muito menos sem agendamento prévio). Logo apareceu a esposa Hannelore (Noé) Six, à qual contei minha história e a de meus pais. Ela nos recebeu com muita gentileza e foi uma tarde memorável. Além de meus pais poderem se comunicar e serem compreendidos sem maiores dificuldades com os hospedeiros, através do dialeto comum, esta parente distante nos mostrou um grosso volume do *Stammbuch der Familie Noé* (livro de registros da árvore genealógica da família Noé), onde se encontravam precisamente os nomes dos nossos antepassados, com a observação “*ausgewandert nach Brasilien, mit Genehmigung*” (emigrados ao Brasil, mediante autorização oficial).¹³ Foi uma grata descoberta! Depois disso, a anfitriã nos levou à casa de seu filho Wolfgang Noé e juntos visitamos a oficina, ainda plenamente conservada, onde os antepassados trabalhavam como *Küfermeistern* (tanoeiros, fabricantes de barricas, especialmente de vinho). Por muitos anos, até a morte de meu pai, a parente distante continuou se correspondendo com ele.

Soubemos também, através do *Stammbuch*, que nossa família originalmente provinha da região de Toulouse, sul da França, e que os registros mais antigos remontam ao século XIII. Também, que parte dos antepassados mais antigos eram Huguenotes (século XVI), e que estes

¹³ Georg Jakob Nöe (*11.10.1790 em Nlw. Kb.495 †? – também chamado de Sênior) consta como „ausgewandert nach Brasilien im Jahre 1829“, casado com Maria Katharina Fuchs (*10.12.1795 in Nlw. Kb. 329 †?). Filhos: Maria Katharina, Georg Jakob (Júnior), Anna Maria, Johann Georg, Johann Konrad, Maria Bárbara, Johann Daniel, Maria Elisabeth, Christina, Jakob. Destes, Georg Jakob Nöe Júnior (†22.12.1816 in Nlw. †1879? – Porto Alegre – meu tataravô) foi casado com Maria Elisabeth Petry (*1843 †1878?) e viveu em Linha Nova, São Sebastião do Caí, tendo como filhos Maria Margarethe, Jakob, Maria Elisabeth, Heinrich Peter (meu bisavô), Georg, Elisabeth e Maria Christina. Logo, meu bisavô, Henrique Pedro Noé e sua consorte já nasceram no Brasil. Note-se que a grafia do nome sofreu variações de acordo com as mudanças ortográficas (mesmo na Alemanha o nome era e ainda é escrito aleatoriamente como Nöe, Nöé, Noë, Noe, Noé, predominando este último), mas não resta dúvida de que se trata do mesmo tronco familiar. Também foi possível constar que o ancestral mais remoto aportou em Santos, a cargo do navio Olbers, em 28.03.1829, junto de sua família e de lá seguiu à Província de São Pedro.

se refugiaram mormente em Berlim e Viena, mas também, na região fronteira, sob constante litígio entre França e Alemanha, no atual estado de Saarland (me vem à mente a famigerada “noite de São Bartolomeu dos dias 23 e 24 de 1572). É possível identificar explicitamente a influência francesa na cidade de Sankt Wendel, que no Brasil, não por acaso, e certamente em sua homenagem, fora chamada de São Vendelino, RS. Logo, a família se insere em uma linha histórica de perseguição, por um lado, e de embate com as autoridades constituídas, tanto clericais quanto seculares, por outro. Junta-se a este fato, que a família Schnell, da qual descendesse minha bisavó Maria Schnell, fosse de Stralsund, Prússia Oriental, fortemente marcada pelo pietismo.¹⁴

Outro memento da infância me sobreveio: ambos os vizinhos de meus pais eram de sobrenome Fuchs, e um deles, inclusive, meu padrinho. Também, que logo reconheci outras famílias citadas como membros do movimento, cujos nomes aqui preservo, dado este que corrobora o que conste da literatura, a saber, que essas famílias eram muito próximas entre si, inclusive aparentadas. Afora isso, relembro que boa parte das conversas entre os adultos, que soessem se visitar mutuamente, usassem versar sobre assuntos genealógicos: quem era parente de quem, qual era a sina de cada qual; bem como, seus respectivos vícios e histórico de doenças físicas e psíquicas. Em outras palavras, cada família parecesse determinada pela sua própria história, o que me fez lembrar do profeta Ezequiel quando este afirmasse que “os pais comeram as uvas verdes e os filhos nasceram com os dentes podres” (Ezequiel 18.2).

Também me lembro de sempre haver me perguntado desde criança por que não havia quaisquer papéis de identificação com a família, nem outros objetos pessoais, que tivessem valor simbólico para os ancestrais. Por que não havia passaporte? Sequer o *ticket* da passagem do navio transatlântico, que certamente haveria de ter grande valor afetivo por lembrar do grande esforço empregado à tomada desta decisão tão existencial de emigrar, com imprevisíveis conseqüências para boa parte da família. E sobre o tempo à Província de São Pedro: registros de compra e venda de terras, bem como, de quaisquer outros bens e mantimentos. Absolutamente nada! Por quê? Certamente por medo de ser reconhecido e desmascarado a qualquer momento com a infame acusação: “— tu és um Mucker!”

E, não por último, me recordo do fascínio de meu pai pela apicultura. Ele inclusive tinha colmeias espalhadas em um raio de cerca de 30 km, às quais eu também visitava esporadicamente com ele. O dia da coleta do mel era sempre um ponto alto na labuta familiar. Lembro de sorver nacos de favos diretamente da prensa, com o mel escorrendo pelos cotovelos. Sempre me perguntei de onde vinha esse grande interesse pelas abelhas. Agora, ao revistar a história Mucker, vi que esse interesse também era partilhado entre os adeptos, e me passa pela cabeça, que talvez os acólitos de Jacobina se autocompreendessem simbolicamente como uma colmeia, com uma rainha em seu epicentro, o que de certa forma confirmaria inclusive a alcunha pejorativa de “*Schwärmer*”, só que em sentido positivo.

Com o auxílio do prestimoso e sempre disponível Jacó Mula, Ana Maria enchia a mesa com o que havia na despensa: ovos, manteiga envolta em folhas

¹⁴ Note-se que o Pietismo era apenas uma das bases teológicas dos Mucker do Ferrabrás, inclusive, menos prestigiada, até que, conforme especulação de Domingues, fosse inculcado no seio do movimento pelo ominoso personagem Hardes Fleck, através da sua incidência espiritual sobre Jacobina. Cf. M. DOMINGUES, *A nova face dos Muckers*, p. 73 s. Sobre o pietismo confira A. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*. Bonn: A. Marcus, 1866.

“Tu também és um Mucker?” “Esqueceram seu próprio nome”?

de repolho, pães de milho e de centeio, linguiças e morcilhas, toucinhos, etc. Num prato de cerâmica eram colocados favos de mel, laranjas, abacaxis e outras frutas da estação.

O ponto alto era um bule de café fumegante trazido por Ana Maria, acompanhado por um (sic copo) de leite. O recém-chegado iniciava sua refeição provando um pedaço de favo de mel, com a recomendação de Jacó Mula de que não deveria engolir a cera, pois era usada por João Jorge para fazer emplastos e unguentos. (Muxfeldt, 1991, p. 41).

2. Um registro histórico sincrônico

Data de 1923, um artigo de um psiquiatra, publicado no *Archiv für Psychiatrie* (Arquivo para a Psiquiatria). Seu autor relata uma história que eventualmente possa lançar mais uma luz própria sobre os eventos correlatos ao Ferrabrás. Doutor em Filosofia e médico junto à *Psychiatrischen und Nervenlinik in Königsberg* (Clínica Psiquiátrica e Neurológica de Königsberg – desde 1946, um enclave russo no Báltico, denominado de Kaliningrado, situado entre a Polônia e a Lituânia e anteriormente território da Prússia Oriental – aliás, terra natal de E. Kant), Hugo Daffner apresenta um texto intitulado *Zur Psychopathologie der Königsberger Mucker* (Sobre a psicopatologia dos Mucker de Königsberg). São dois, os protagonistas da história base do artigo, Schönherr e Ebel.

Ambas as histórias revelam certo pano de fundo comum aos Mucker de lá e de cá.¹⁵ O autor começa seu escrito com a seguinte consideração:

[e]mbora já houvesse evidências de uma tendência cada vez maior de envolvimento com pensamentos e sentimentos místicos ao longo do último século (XIX – NT), este movimento parece ter-se tornado particularmente intenso nas últimas décadas, com todos os seus efeitos típicos correlatos. Os escritos dos antigos místicos começaram a ser reimpressos em edições novas e caras. Mais do que isso, tal evidencia-se nos numerosos seguidores que fundaram comunidades espiritualistas, teosóficas, ocultistas e similares, bem como, nos círculos que se constituíram em torno de filósofos esteticistas e poetas de cunho místico, que em nossa época de forma alguma desaparecessem, e se reunissem sob o assim chamado sistema de culto precípua e de tudo o que venha ao seu encaixe. A Alemanha há tempo é reconhecida como berço onde floresça especialmente, o sectarismo. E seu lado setentrional parece colher frutos mais abundantes que o, meridional. Entre as numerosas seitas que conhecemos nos países protestantes, a dos assim chamados *königsberger Mucker* tornou-se uma das mais conhecidas, no primeiro terço do século passado (XIX – NT). Ela culminou em um escândalo público que só foi resolvido mediante um julgamento amplo por parte do Estado, com o respectivo indiciamento e sentenciamento dos líderes da referida seita. (Daffner, 1923, p. 151).

¹⁵ Lá o episódio se deu a Königsberg (Prússia Oriental), entre 1835-1841; aqui, no atual município de Sapiranga, RS, entre 1867 e 1873.

Depreende-se haver uma atmosfera, um *Zeit des Geistes* (tempo do espírito), que enfronte toda uma época, onde ocorre certo retorno ao misticismo, o qual se estenda desde o Medievo e recebera importante impulso na Reforma, em que se privilegia a interação direta do crente com Deus, sem intermediação do magistério eclesiástico, tampouco, da tradição histórica do Cristianismo, ladeado por sua radicalização subjetivante através do Pietismo e, não por último, impulsionado pelo apelo ao retorno à natureza, compreendida desde seu elã-vital, também subjacente aos seus coirmãos filosóficos, o Romantismo, a Filosofia Transcendental e o Idealismo. Adira-se a esse ecletismo religioso-cultural, a assumpção da tese Reformada da predestinação divina dos(as) eleitos(as) à salvação eterna e uma ferrenha apologia da *Sittlichkeit* (moralidade). E isso tudo sob recusa da racionalização, ortodoxia protestante e, no mínimo, suspeição, senão franca hostilidade, em relação às autoridades constituídas, sejam eclesiásticas ou seculares. O sujeito oculto dessas tradições prevê a irrupção do ‘gênio’ romântico, como aquele especialmente dotado pela própria natureza ao aprofundamento em seus mistérios mais absconsos, e que traga à luz, a verdade, que, ao iluminá-lo, iluminaria todas(os) as(os) seguidoras(es) com a mais perfeita sabedoria divina (neste caso, o próprio conceito de deus passa por um revestimento filosófico-natural: deus é idêntico à própria sabedoria natural).¹⁶

Em relação à época do *Geist der Zeit* ainda, o autor apresenta alguns testemunhos contemporâneos dos fatos, que descrevem a natureza do referido processo dos Mucker de Königsberg: o primeiro, avaliado pelo autor como “*eine anonyme, wertlose Schrift*” (um escrito anônimo, sem qualquer valor), publicado em Leipzig em 1837, sob o título “*Der Mucker in der Einsamkeit*” (O Mucker em sua solitude) seria basicamente constituído de “*Mucker-Aphorismen, d. h. vor allem Zitate aus pietistischen Schriften*” (aforismos dos Mucker, diga-se sobretudo, citações de brochuras pietistas – Daffner, 1923, p. 151). Outro, que consta de uma obra “*etwas einseitig gefärbt*” (matizada um tanto unilateralmente), tem por autor Ernst Graf Kanitz, e foi publicado em Basel em 1862. Além desses, se tornara conhecida a obra de Dixon, *Spiritual wives* (esposas espirituais), Londres, 1886, cuja versão em alemão fora chamada “*Seelenbräuter*” (noivas d’alma). Além disso, já mais recentemente, Stoll (1904), Birnbau (1920) e Kretschmer (Daffner, 1923, p. 152) teriam abordado o fato cientificamente, sem, porém, acrescer nada de novo aos “processos reais”, já que se fundamentassem nas fontes supramencionadas, todavia desacreditadas pelo autor em discussão (Daffner, 1923). Já a obra de Sachs, professor respeitado junto à Universidade Königsberg, “*Tun und Treiben der Mucker*” (fazer e quefazer dos Mucker), apensada à obra de Dixon, se destacaria “pelo seu olhar arguto, psicologicamente incomum, extraordinário talento de observação e juízo sábio” (esse próprio autor participara do círculo Mucker, distanciando-se dele mais tarde, a partir de 1824).

Já uma “apresentação séria dos acontecimentos, indiscutível do ponto de vista científico”, segundo o autor, somente tornar-se-ia possível após a quebra do sigilo dos dados nos anos 90 do século passado (XIX – NT): “[doravante tornara-se possível debruçar-se sobre o material, à luz das constatações jurídicas, no intuito de distinguir entre verdade e falácia, fático e apensado fantasiosamente, para apresentar ao público, uma descrição do famoso e temido

¹⁶ Cabe aqui já uma antecipação do ideário Mucker do além-mar: “Para João Daniel Noé e os de sua corrente Jacobina não era a ‘encarnação de Cristo’, mas mero instrumento, inconsciente e inocente, através de cujo espírito, uma ‘Divindade Natural’ se manifestava; tolice, para os dessa crença, o que indivíduos levianos apregoavam sobre o ‘Cristo Feminino’, em prejuízo da reputação dela e da ‘causa.’ Estes, por sua vez, consideravam sarcasticamente as protagonistas da virada pietista da orientação do movimento como “*fromme Bibelschlucker*” (devoradores piedosos da Bíblia – Domingues, 1977, p. 133).

processo.” Neste sentido, quem pela primeira vez publicasse uma descrição do processo, com base no material integral dos autos, fora o Pastor (luterano) Paul Konschel (*Der Königsberger Religionsprozeß gegen Ebel und Diestel*, 1909). Este pastor, embora projetasse “uma luz tanto quanto possível suave sobre os coirmãos de ofício” teria “elaborado diligentemente o material em sua íntegra”, e dessarte dele extraído, “o que acontecera verdadeira e essencialmente” (os autos se encontram no *Staatsarchiv zu Königsberg*), de sorte que se demonstre confiável sem maiores ressalvas. Consta que

[o] ideário do círculo Mucker de Königsberg¹⁷ partisse do teósofo Johann Heinrich Schönherr, nascido em 1770, filho de um suboficial de Memel. Schönherr nunca estudara nada verdadeiramente. Malasartes, ele justamente se vangloriava de nunca haver lido um livro até o fim. “Já cerca de dois anos após a dispensa da escola e ingresso na universidade, minhas dúvidas em relação a uma revelação divina se avolumaram tanto que eu próprio encontrei razões para defendê-las”. (Daffner, 1923, p. 153)¹⁸.

Dito livre-pensador se matriculara à faculdade de direito e lavrara seu “sistema” (grifo no original) no outono de 1802, descrevendo de próprio punho as seguintes sentenças ilustrativas:

[a] substância dos corpos, a essência do espírito, a ligação entre ambos os caminhos da natureza, são as primeiras verdades que haveria de propor como fundamento à investigação... Somente a uma providência divina, eu devo a graça — pois muitos podem tê-la buscado em vão — de, mediante reiterados passeios à natureza, no verão de 1802, ao contemplar as plantas, haver seguido meus pensamentos, independentemente d’onde emergissem, e ter-me surpreendido com a repercussão da resposta em minha alma: — é a água... A planta, nomeadamente, extrai da água, seu crescimento: — O quê, inquiriria eu, pressionaria a água ao interior do broto tenro da planta...? Assim, eu perambulava por aí e muitas vezes me deitava solitário sob os bons aromas das plantas, entregando-me aos meus solilóquios... Seu odor, envolto pela névoa, certa manhã, me parecera ainda mais fresco que de costume, e me suscitou a seguinte conjectura: eu me perguntara, com efeito, o que faria com que esse odor dimanasse delas? Meu olhar se elevou ao Sol. E a resposta foi: — ‘somente calor, fogo, luz e o raio de sol!’ O calor é liberado pelo fogo ou pela luz; logo, a luz deve ser o princípio constitutivo da criação. Quanto mais eu pesquisasse, tanto, mais isso haveria de se confirmar. Uma substância para os corpos, aquele algo para o espírito, fora encontrado. (Daffner, 1923, p. 153).

Esse dado é deveras crucial porque revela o pano de fundo pan-teosófico do círculo Mucker de Königsberg, eventualmente emigrado a reboque à colônia do Pai Eterno: trata-se, sem dúvida, de uma concepção atávica, grosso modo, depreciada como pagã, anterior à cristianização, mas reavivada pelo Romantismo: o retorno à natureza! Só não mais àquela

¹⁷ Aqui o autor apõe uma nota de esclarecimento importante: “Mucker provém do germânico *muk* (agir em segredo), algo como, piedoso sorrateiro: adjetivo primeiramente empregado para os seguidores do teólogo de Gena (Jena) Budderus (1663-1729); posteriormente sobretudo aplicado aos adeptos da seita aqui em questão” (Daffner, 1923, p. 153, nota 2). Logo, um pejorativo que já se firmara na tradição popular àquela época.

¹⁸ Aqui decerto já ressoa a tese de que diante do Iluminismo a religião só possa reagir sob apologética e polêmica (Schleiermacher, 1799/1806/1821).

estritamente mimético-panteísta da era áurea pan-helênica da Antiguidade Clássica; mas “enteísta”, como o romântico tardio (contemporâneo aos fatos) Carl Gustav Carus (2021) preferisse chamá-la. Ou seja, dito d’outro modo e simplificadamente: deus é a própria natureza, ou vice-versa, a natureza é deus! Isso coaduna perfeitamente com os “Apontamentos” de Miguel Noé (a partir do que lhe fora legado pelo seu pai, Jacob Daniel Noé, em 1874), de 1930, sobre a base teosófica do círculo Mucker (note-se que essa era uma das bases; a outra, quiçá principal, certamente deve-se ao Pietismo de Herrnhut e à respectiva formação de “conventículos” – Dreher, 2013). Todavia, nem uma, nem outra é necessariamente incompatível às confissões Luterana, Reformada ou Católico-Romana, ainda que ambas impliquem forte rejeição ao dogmatismo e clericalismo. Logo, sob essa tradição seria mais adequado falar-se de um conceito de deus *supernatural* (ou *sub specie natura naturans*) e não *sobrenatural*, no clássico sentido metafísico do termo. Este, por sua vez, seria recristianizado sob a paleta multicolorida de pietistas oriundas(os) da Prússia, Saxônia, Turíngia, Suábia, Sarre, Hesse, Renânia-Palatinado... Daí depreende-se também o cultivo e o apreço das plantas medicinais, cujos princípios ativos já fossem conhecidos ao menos desde Hildegard von Bingen (a mãe da homeopatia) – que, por sinal, vivia nessa última região citada, d’onde emigrassem muitos dos demais Mucker à Província de São Pedro.

Um ano após esta descoberta, Schönherr regressaria de Rinteln a Königsberg, passando por Leipzig, onde fora internado como doente mental (*Geisteskranken*), em razão de seu comportamento público demasiado excêntrico aos costumes locais. Não obstante, este agregaria em torno de si um círculo, ora maior, ora menor, de asseclas. Um desses ‘discípulos’, atraído por seu carisma, descreve o livre-pensador como segue:

seu aspecto exterior me impressionava, pois usava barba, cabelo e bigode não aparados, o que fazia supostamente em vista de sua saúde, já que cortá-los lhe provocasse certo desconforto. Ainda mais me surpreendia sua fala, que me era totalmente nova, pois ele falava de deus de tal modo que sua luz concentrasse todas as propriedades que haveríamos de atribuir-lhe... Eu pedi permissão para participar das reuniões dominicais... Não formávamos uma sociedade formal, não ocorria nenhuma recepção formal, nem indumentária especial ou coisas que tais. Também não havia nenhuma contribuição. Quem tinha algo à disposição, compartilhava-o; mas eu não sei se era destinado ao próprio Schönherr ou também para outros. Ademais, Schönherr recebia apoio de fora do círculo. Eu só não saberia precisar de quem. Nós nos reuníamos cordialmente e nos tratávamos por tu.¹⁹ À medida que nos conhecíamos mais de perto isso se estendia também ao tratamento entre os sexos... Iguamente, às vezes, nos tratávamos pelo prenome. Além disso, ainda preciso observar que nos encontros havia leite e pão para quem estivesse com fome. Acerca de estranhos, que hajam acatado o ensinamento de Schönherr, somente tomei conhecimento do Pastor Ebel de Hermsdorf (entre Gena e Gera), além de sua mãe e de seus irmãos... (Daffner, 1923, p. 154).

Segundo outros depoimentos que constam dos autos, aos domingos e feriados participavam também as esposas e noivas dos homens que integravam o círculo de Schönherr.

¹⁹ Note-se que no alemão por via-de-regra usa-se no tratamento interpessoal a terceira pessoa do singular (Sie) e o *Du* (2ª pessoa do singular) somente é usado quando a(o) interpelado consinta expressamente seu uso, justamente por remeter a uma relação muito próxima, quiçá, íntima.

Neste contexto chama a atenção uma informação, que certamente desencadeou uma comoção pública, já indignada com a suposta devassidão moral do círculo e que revela nítido paralelo aos boatos sobre os Mucker do Ferrabrás: “volta e meia, a bem dizer, também vinha alguma dama desconhecida, por pura curiosidade. Assim, p. ex., certa feita apareceu na reunião, a filha de um arcebispo de Borowski (hoje território russo – NT), já falecido, *em trajes masculinos* (grifo nosso)”.

Outro contemporâneo acrescenta mais um detalhe relevante: “[e]u nunca o consultei (Schönherr – NT) acerca da autocompreensão de sua vocação; eu só pude deduzir a partir de insinuações que ele se considerasse o próprio paracleto (em nota o autor explica que se trata do Espírito Santo – NT)”. Neste contexto, Schönherr assumia, cada vez mais em seu círculo, o status de “autoridade incondicional”, e sua “descoberta” crescera a ponto de tornar-se um “sistema”, onde “a esperança sobre a vinda de um novo Messias ocupasse uma posição central”. Ainda outra testemunha exarara no processo que:

Schönherr era de opinião de que ‘tal ser da Revelação (o livro bíblico do Apocalipse — NT) somente poderia nascer por intermédio de um homem e de uma mulher que tivessem reconhecido completamente a verdade — sob à qual naturalmente entendesse seu sistema – mediante plena conjunção corporal; tal mulher compreenderia a suprema formação no reconhecimento da verdade e deteria a mais excelsa inocência e pureza virginal. Considerava a si próprio este homem, e sua esposa, a mulher, que, enquanto virgem, seria e poderia ser educada para tal propósito. (Daffner, 1923, p. 154).

Da parte de outra testemunha provém a seguinte informação: “na igreja de Schönwalde, diante do altar do templo solitário, certa feita, ele (Schönherr – NT) ameaçara o pastor, que era maçom, com o juízo divino, caso este não compartilhasse publicamente com seus irmãos e fiéis, a abertura de sua loja e seus respectivos segredos.”²⁰

As autoridades constituídas de Königsberg, já em 1806, tomaram nota desfavorável à “manutenção do conventículo de Schönherr, haja vista que este supostamente ensejasse discórdias entre as famílias”. Diante disso,

notificaram Schönherr e proibiram seus seguidores de proclamar homilias e administrar o ensino religioso. Isso, não obstante, só fizera com que aumentasse a petulância da crença na infalibilidade do interpelado. Ele já não mais admitia qualquer contestação, nem opinião divergente. Em tais casos, ele imediatamente se remetia ao Espírito Santo e explicava que seus detratores falariam sob ‘espírito equivocado’. Dessarte, também paulatinamente começam a ocorrer conflitos dentro do próprio círculo de Schönherr, a valer, na discussão acerca do meio de consumação que poderia dar fim a toda discórdia. (Daffner, 1923, p. 154).

²⁰ É interessante que na mesma linha um dos principais desafetos dos Mucker do Ferrabrás, a depreender-se de seus comentários hostis na imprensa da época fosse Carlos von Koseritz, ele próprio, assumidamente Maçom. Significaria dizer que ambas as cosmovisões se reconhecessem como concorrentes? E será que isso também explicaria a desconfiança do movimento Mucker do Ferrabrás em relação ao personagem Klein, que supostamente seria mórmon? (Domingues, 1977, p. 401).

Outro apontamento adquire relevo no ensino de Schönherr: “[a]mbos os sexos deveriam despir-se até a camisa e flagelar-se mutuamente com chibatadas na altura do quadril (...) até a dor ardente (...) e o derramamento de sangue (Hb 12.4)”. Somam-se algumas regras de conduta moral, assaz reveladoras: “1. Ninguém deve atropelar o outro aos gritos; 2. Ninguém deve tachar o outro de mentiroso; 3. Cada qual precisa aceitar a admoestação e admitir sua prática injusta; 4. Se alguém afirmar que está no Espírito correto dever-se-á conceder-lhe o devido crédito.”. Decerto, a ruptura seria só uma questão de tempo. Um detalhe também não pode passar despercebido: também ele (Schönherr tinha planos para a construção de um moinho d’água tal qual também sucedera no Ferrabrás), que não veio a concretizar-se. Ao cabo, Schönherr morreria “totalmente abandonado”, em 1826.

Já o segundo protagonista do processo, Ebel, era neto de um pastor deposto de sua função por “heresia” e filho de um pastor de Passenheim (hoje Pasym, Polônia). Nasceu em 1784 e também estudara Teologia, não obstante a contrariedade de seu pai, que achasse sua escrupulosidade científica demasio ‘frouxa’. Tanto quanto a personagem anterior, parece nunca haver chegado a assimilar quaisquer conhecimentos básicos, pois não dominava o grego, nem o hebraico (por suposto, nem o latim). Ao aproximar-se de Schönherr em Königsberg escreveu o seguinte:

Foi no décimo oitavo ano de minha vida que um amigo de minha casa paterna, certa feita, me contara que conhecera um homem capaz de coadunar harmônica, convincente e literalmente todo o conteúdo das expressões bíblicas às evidências racionais, e defendê-las inexpugnavelmente contra seus detratores. Como uma luz vinda do céu, essa mensagem brilhava com inefável encanto em meu coração e uma inominável alegria se apoderou de todo o meu ser. Todas as dúvidas de meu imo pareciam haver se dissipado; toda a treva, com ela, dispersada e neste instante eu tive um sentimento antecipado do preenchimento de meu anelo mais profundo. Como crescera desde a minha infância sob o temor diante ao livro da Bíblia, nomeadamente todas as minhas ambiguidades e contradições a seu respeito, que àquela época chegassem ao meu ouvido, da parte de professores e colegas de aula, oprimiam meu coração sob dura cerviz, inquieto e receosamente embaraçado, ao passo que tentasse espantá-las apologeticamente, muitas vezes, mediante amargas lágrimas, depois de batalhas vãs com inimigos que se imiscuíram sorratamente nos recônditos de meu quarto de sótão, para acusar-me diante de Deus de não poder salvar a Palavra da pregação divina perante sua difamação, nem saber justificá-la diante das teses dos racionalistas. (Daffner, 1923, p. 155).

Um superintendente, por ocasião da interpelação de Schönherr pelas autoridades, registra sobre Ebel o seguinte:

Em seu afã por conhecimentos, e haja vista sua sucessibilidade, sua força de imaginação se tornou extremamente vívida, ardorosa e alimentada ativamente, sob cujos conteúdos tanto mais encontrasse prazer quanto menos esses correspondessem às leis da razão. Mediante esta ardorosa força da imaginação, em pouco tempo, ele caíra nas mãos de Schönherr, com o qual não só se enxameasse (*berumschwärmt*) acintosamente por aí, na medida do possível, como também comungasse de sua irracionalidade, à qual fora atraído sem mesmo dar-se conta. (Daffner, 1923, p. 156).

Entrementes, Ebel se tornara pastor em Hermsdorf, assumindo em seguida, a função de diácono a Königsberg, onde, em virtude de seu carisma e personalidade exercesse forte atração especialmente sobre o público feminino. Logo se formara uma escolta ao seu entorno, o quê, por sua vez, preocupasse as autoridades eclesiásticas, que dele exigiram em 1812, uma explicação sobre suas palestras acerca da religião. Após várias intimações por escrito, em função de “suas ideias místicas incompreensíveis”, ele finalmente respondera laconicamente, após dois anos de espera. Seu movimento, a despeito disso, crescera e agregara em seu séquito, famílias de destaque por sua descendência, riqueza e posição social. Entre os mais fiéis seguidores contavam o Conde de Kanitz e, especialmente, a Condessa Ida de Groeben, que o seguiram até às últimas consequências. Esta última se destacaria e reforçaria a arrogância de Ebel, mediante “incontrolado fanatismo, limitada presença de juízo crítico e unilateralidade na compreensão do que seria de direito”.

Era evidente que a desavença e o cisma em relação ao conventículo de Schönherr fosse favorável a Ebel. Ele criara em torno de si seu próprio círculo de adeptos fiéis, que tinham em comum “a busca pelo Reino de Deus e da sua justiça”, o que os estreitava espiritualmente a si e entre si. Uns e outros eram “despertados à vida cristã” e não faltavam alusões em suas falas sobre o estar de “posse de uma sabedoria especial e superior”. Cada pecado deveria ser confessado publicamente diante da congregação. Uma dessas seguidoras, Fanny Lewald, em sua autobiografia, *Meine Lebensgeschichte* (Minha história de vida), de 1861, descreve Ebel como segue:

[e]le era um homem bastante esguio, esbelto, com um rosto deveras nobre e sério. Seus grandes olhos escuros, sua cor pálida e seu cabelo preto e brilhante, que trazia repartido ao meio e mais longo do que de costume, conferiam-lhe uma expressão especial. Tinha mãos delgadas e quando as entrelaçava e seus olhos se elevavam em oração, realmente parecia um apóstolo. Sua voz era comovente e sua pregação, de grande poder. (Daffner, 1923, p. 156s).

Um detalhe, que não chega a surpreender, mas é importante mencionar-se, porque sempre se busque por um laudo médico que fundamente um ato jurídico — diga-se de passagem, muitas vezes em desfavor do acusado — consta do seguinte: “um médico apresentara, conforme registrado nos autos, seu diagnóstico de que Ebel sofreria sob hipocondria nervosa e hemorroidas”. Outro aderente dissera lapidarmente que “cada um seria capaz de distinguir à primeira vista um Mucker ou Muckerin de qualquer outro homem ou mulher”, porque

[n]ão seriam só os vestidos longos e os fraques *démodé*, os lenços de pescoço brancos dos homens, dignos de um candidato político; nem só os cabelos repartidos ao meio e a zelosa discrição do vestuário feminino; mas, na verdade, era uma fisionomia e atitude bem-peculiar, comum a todas(os), que os(as) caracterizasse. Seu olhar sequer parecia ver as coisas deste mundo, caso essas não lhes pertencessem; eles(as) podiam mover-se em meio às massas como se essas sequer existissem; eles(as) podiam estar sentados(as) em presença de uma companhia, à cujo círculo não pertencessem, como se não a vissem ou ouvissem e, ao seu invés, escutassem vozes do céu, as quais, aos ouvidos das(os) demais, não existissem. Ao deparar-se com uma personalidade deste tipo em algum meio que lhes fosse estranho, esta causava uma impressão um tanto quanto desconcertante. (Daffner, 1923, p. 157).

E agora chega-se ao ápice do comportamento inerente dessa espécie de dinâmica de grupo, que ademais caracterize tipicamente todas às demais deste corte:

[q]uanto mais o círculo em torno de Ebel se estreitasse sob comunhão entre as(os) iguais, e este se isolasse altivamente do mundo exterior, tanto mais crescia, por um lado, o endeusamento do próprio Ebel, pelos seus adeptos e, por outro, a repulsa aos demais religiosos de Königsberg, respectivamente, contrário senso, o ódio da população em geral contra o mesmo. Tal como sucedera com Schönherr, também tanto menos deixavam de aflorar proporcionalmente profundas desavenças familiares; logo, paulatinamente também vinham à luz certos amuos e discórdias no interior da seita em torno de Ebel. (Daffner, 1923, p. 157).

Ato contínuo, novamente chamou a atenção do ministério público de Königsberg, o comportamento dos respectivos membros, fazendo com que este se pronunciasse diretamente ao referido consórcio sobre a “loucura de uma relação direta com Deus ou respectiva crença acerca de uma eleição privilegiada e, com isso, intolerância, juízo desamoroso e julgamento segregacionista, bem como, petulância espiritual, soberba e autossuficiência e, não por último, desvio separatista.” Outra testemunha acrescera posteriormente:

Ebel sabia como provocar, mediante o constante atrelamento à sua pessoa, o isolamento total de cada um individualmente de sua relação com as(os) demais membras(os)... A consciência moral era amedrontada e torturada terrivelmente justamente na medida em que as ações, às quais os membros se sentissem coagidos a seguir, fossem apresentadas como criminosas frente àquelas que deveriam ser reconhecidas e assimiladas como oriundas da voz de Deus... Cada vez mais se inflamava em nós uma luz mais diáfana sobre a equivocada ambição hierarquizante de Ebel, a partir de suas falsas teorias salvíficas e de purificação sexual. (Daffner, 1923, p. 157).

Destarte, seu conventículo se desintegrara em dois, também marcados por animosidade entre seus respectivos membros, que se distenderam também sob disputas no âmbito literário. Neste contexto, Ebel escrevera, de próprio punho, um texto intitulado “A pregação apostólica é atual” (Hamburgo, 1835), onde se lê:

Desde então as coisas mudaram: Deus falara do alto dos céus por meio de sinais e milagres. A humanidade sentiu sua mão, percebeu o estrondo de seus passos; que esta mesma também preste atenção acurada à sua voz e a aceite em seu coração... Infelizmente o tempo certo ainda não chegou... (Daffner, 1923, p. 157).

Um resumo geral, um tanto irônico, nos fora legado por certo Conde de F., ao escrever:

[o] antigo inimigo atroz nos tentou, mediante a igualmente atávica artimanha da serpente, no final do século passado (XIX — NT), através de um homem assaz talentoso, J. Schönherr, que propunha a sustentação das verdades eternas da Escritura Sagrada sobre o alicerce demasiado débil e frágil da razão humano-matemática. Por isso ele chegou a imaginar que o Deus eterno haveria de ter sido uma bola de fogo que pairara por aí no imane espaço vazio, a qual, no decorrer dos tempos, tivesse se deparado com uma bola d’água idêntica,

“Tu também és um Mucker!” “Esqueceram seu próprio nome”?

na qual penetrasse e, mediante a mistura de ambas as forças, haja sido criado o mundo... Através dessa fantasia, ele próprio se instruíra, bem como, aos seus discípulos, dentre os quais o mais ativo fora Ebel, e com os quais partilhasse concomitantemente a loucura de que, em função de haverem encontrado sob tal reconhecimento da verdade, a chave que levaria à verdade toda e dessarte hajam sido agraciados, diante de todas as demais pessoas, com o grau mais supimpa da humanidade. Eles seriam os portadores da luz e, através deles, só então, todas as demais pessoas seriam agraciadas. Do reconhecimento de Schönherr, mais adiante, se deduzira que a tarefa de fato para nós cristãos haveria de ser a de introduzir aqui um Reino de Deus, em meio à lassidão terrena, e que isso somente seria possível, na medida em que concorrêssemos para que esse segundo ser primordial chegasse à consciência e, mediante isso, seja subjugado voluntariamente ao primeiro ser primordial, diga-se, Deus. (Daffner, 1923, p. 158).

Outro membro, Diestel, que tomara ciência do escrito, retrucara ao autor supracitado, cobrindo-o de ofensas pessoais, diante das quais, o referido Conde, registrasse um boletim de ocorrência policial. Ebel, por sua vez, quando intimado, negara-se a depor. Diante disso, fora aberto um processo contra ambos, Ebel e seu discípulo Diestel. Reinava um clima de repúdio contra os acusados. Corriam à solta boatos de que haveria querelas entre os sexos dentro do conventículo, de sorte que “policiais fossem enviados à igreja para conter os distúrbios”. Dessarte, também teve início uma campanha difamatória na imprensa, que se avolumou à condição de escândalo público sem precedentes. Tippelskirch resume o quadro, conforme segue:

[s]ó à época de Pentecostes de 1822 é que Ebel conseguiu entusiasmar as pessoas a tal ponto (...) que elas próprias se vissem a si mesmas e entre si como eleitas, e isso, por intermédio dos seus eleitos, e se autocompreendessem sob franco antagonismo ao seu próprio modo de ser aí de até então, e sob a consciência de sua alienação em relação a todas as demais pessoas... Eu me recorde de pessoas que se aliaram a Ebel (...) e o encararam como mediador através do qual Deus atraísse para si, as demais almas.

Que Ebel alguma vez se autoproclamasse como cabeça de uma seita, me é totalmente desconhecido (...); em contrapartida, que ele se visse como o centro principal do círculo, já desde o sistema de Schönherr, enquanto representante do ser primordial da luz, e ponto de origem do Espírito de Deus ao círculo e, por meio de si, à humanidade, isso é fato. (Daffner, 1923, p. 158).

Diante das objeções, Ebel respondia: “[s]e tu ainda não estás convencido de que a partir de mim a pura luz, sem misturas, vem ao teu encontro, então evidentemente não há nada mais que possa discutir contigo.” Afora isso, da mesma fonte provém a informação de “que Ebel aderira à contagem histórica apocalíptica de Bengel, que definira o ano de 1836 como a data do início do reino milenar de Cristo sobre a Terra, e era de meu conhecimento que Ebel contaria este ano como a última data para a volta de Cristo” (...) “Ele e seus membros mais conscientes, todavia, ainda aguardariam outros grandes eventos preparatórios deste tempo, como p. ex., a revelação do Anticristo (...), o derramamento do Espírito Santo sob rica e plena medida e fosse típico aos esforços do círculo em torno de Ebel, o preparo adequado a tais eventos.” “Quem levantasse a mínima crítica contra Ebel, logo era tido como alguém que não fizesse parte do grupo e se opusesse ao Reino de Deus.” Os dissidentes eram os mais ameaçados e perseguidos como apóstatas. Este encapsulamento do círculo contra quaisquer desvios se tornava cada vez

mais estreito, que, certa feita, a já mencionada Condessa confessasse diante da comunidade: “eu não consigo afastar de mim a ideia de que eu mesma seja o Anticristo prestes a vir”. (Daffner, 1923, p. 159)

É interessante observar também que no entorno do conventículo de Ebel surgissem denúncias acerca de sua conduta sexual, não obstante sua rigorosa moral de “purificação das relações sexuais”. Em uma carta apensada aos autos relata-se que Ebel mantivera “relações íntimas com três mulheres de seu círculo”. Naturalmente se criara uma comoção pública em torno do assunto, que, por sua vez, fosse retroalimentada pela imprensa sensacionalista (já então bem atuante), a qual inclusive publicara que, “para demonstrar o autocontrole diante da visão de partes nuas do corpo humano, o próprio Ebel soesse mostrar suas partes íntimas.”

Cabe ainda salientar que ambos os acusados apelaram ao direito à livre expressão e associação diante do que considerassem uma injustiça arbitrária do poder público. Uma fala de Ebel descreve bem sua própria compreensão, que o levava inclusive a recusar-se a apresentar-se à justiça, ao ser intimado:

[p]orquanto viva um Deus no céu, reine o zelo jurídico civilizado e prussiano, e os olhos de Frederico Guilherme III continuarem abertos, manifestar-se-á como um ato de violência, ser inquerido acerca de convicções filosóficas privadas. Com a máxima vênua ao inquiridor, haver-se-á de considerá-lo como incompetente à discussão de assuntos científico-religiosos. (Daffner, 1923, p. 160).

A valer, diante de ambos os casos, seja de Schönherr ou de seu discípulo autárquico Ebel, fora instalado um processo criminal por ordem do rei (Friedrich Wilhelm III) à primeira vara da instância judiciária de Berlim que promulgara a seguinte sentença:

[c]om efeito imediato ambos os acusados deverão ser suspensos de seus cargos por infração dolosa de suas funções e declarados inaptos ao exercício de qualquer função pública, e que, além disso, o diácono Ebel deverá ser internado em manicômio público por formação de seita e não ser solto sem que antes haja se formado uma convicção acerca da melhora de seu quadro. (Daffner, 1923, p. 160).

Por conseguinte, o protesto dos acólitos só poderia, mais uma vez, testemunhar a experiência histórica de perseguição dos cristãos pelos potentados constituídos, que raramente agissem segundo a *dura lex*. Mesmo o apelo à segunda instância, ainda assim, não obtivera sucesso, sendo mantida a suspensão dos acusados do exercício de seus cargos e funções.

Daffner conclui que no caso dos Mucker de Königsberg se apresenta perfeitamente constituído o tipo “formação de seita”, com tudo o que dele faça parte:

[n]ós podemos constatar que nas mentes da seita e em vários de seus membros, além de uma pré-disposição religiosa inata a um estado patológico generalizado, enquanto pré-requisito à origem e constatação das ideias individualmente, encontramos plenamente entranhadas essas ideias delirantes, mediante todos os seus componentes, especialmente característicos à degeneração religiosa em geral. Sem maiores dificuldades, podemos

“Tu também és um Mucker!” “Esqueceram seu próprio nome”?

constatar em seus líderes a pré-história desses delírios, sua estreita relação ao complexo do ego, seu caráter primitivo, sua forte tonalidade afetiva, bem como, a respectiva debilidade mental. O sectarismo se apresenta para nós através deste movimento mediante toda a sua extensão, e isso não só em um, como em vários casos. A passo e a galope, deparamo-nos com a infecção psíquica. Até mesmo o forte impacto sexual, quase sempre intenso e amplamente bem presente nos delírios religiosos, não ficou de fora. Dessarte podemos, com boas razões e a valer, evocar a seita dos Mucker de Königsberg como um exemplo de manual adequado para este tipo de formação. (Daffner, 1923, p. 161).

Por fim, o autor somente detalha seu laudo (a distância) registrado acima. Concisamente tratar-se-ia, pois, de um estado paranoide que, enquanto tal fosse altamente contagioso para pessoas que já carregam dentro de si uma propensão nesse sentido, e que poderia desencadear um surto psicótico coletivo: “evidentemente, para soçobrar completamente sob essa forte infecção psíquica, além da disposição religiosa, sobretudo haveria de fazer parte, uma disposição degenerativa importante na vida anímica de seus indivíduos. Todavia, o fato de que alguns membros desertassem do círculo corroboraria o fato de que, não obstante toda a pressão psíquica, alguns(mas) integrantes hajam preservado sua saúde psíquica e formado um juízo correto acerca das maquinações dos respectivos líderes sectários. Entre outros, um exemplo nessa direção poderia ser depreendido das palavras do juiz do caso, em seu relatório à comarca: “tudo o que eu (...) afirmei é que a personalidade de Ebel era capaz de comprometer meu juízo sã e a fazer-me jurar sob *verba magistri*, ao invés dos preceitos claros e sóbrios do Cristianismo, aqueles que devamos ao Pietismo e ao Misticismo desde o século XV”. (Daffner, 1923, p. 166).

3. Um olhar diacrônico sobre ambos os movimentos Mucker

São surpreendentes, os paralelos entre as histórias Mucker de Königsberg e do Ferrabrás. Esta última, já escrutinada sob muitos ângulos, não requer aqui qualquer releitura, seja para acrescentar, ratificar ou contradizer, este ou aquele aspecto, com algum dado novo relevante, àquilo que já fora fartamente apresentado, não obstante os flagrantes conflitos entre às narrativas sobre os fatos e suas respectivas interpretações unilaterais, quiçá distorcidas.²¹ A primeira história nós descrevemos aqui detalhadamente com base no artigo de Daffner de 2023, que certamente também apresenta uma descrição enviesada (isto é, sob determinado viés — e como não poderia deixar de fazê-lo?) dos fatos historicamente documentados nos respectivos autos dos processos.

Esses paralelos poderiam ser sintetizados sob alguns elementos, não necessariamente sob a ordem, nem hierarquia, aqui seguida: a) o psicológico: a existência de uma personalidade forte, capaz de cativar e agregar outras pessoas em torno de si, para qualquer que seja, a finalidade. Além do carisma natural, da capacidade de liderança inata, ela também se destaca variavelmente pelos seus elementos idiossincráticos: Schönherr chama a atenção pelo seu visual e indumentária, que mais remetem a um ermitão ou a um clássico filósofo grego, resguardadas as devidas proporções; Ebel, por sua vez, se porta como um Don Juan, um Dorian Gray, quiçá, Narciso. Já Maurer, o clássico bardo errante, com seus respectivos elixires, que fizessem correr

²¹ Para uma visão geral da bibliografia confira Schultz, 2003.

o boato de que se tratasse de um *Wunderdoktor* (taumaturgo), digno de uma novela de Noah Gordon.²² E Jacobina? Uma náiade, eco, deusa da natureza, elfa, fada, sibila, sereia, milagre da criação... Trata-se de personagens históricos que, todavia, encarnam motivos mitológicos atemporais e universais. E, sob outro dado significativo, apresentam certa antinomia entre sua debilidade física e respectiva fortaleza espiritual, que não chega a ser uma surpresa entre pessoas psiquicamente atípicas.

b) o social: a existência de um sem número de pessoas à margem da sociedade, que clamam à ouvidoria das autoridades e dos céus. Não há como ignorar que, do ponto de vista da sociedade e da cultura, as histórias sincrônicas dos Mucker de lá e de cá tenham em comum, por um lado, a opressão, rejeição, ridicularização, marginalização, afronta, discriminação, zombaria, chicana, etc., fartamente documentada, inclusive nos autos processuais. Ao que corresponde, por outro, seu paulatino ensimesmamento, encapsulamento, ladeado por uma crescente altivez, senão arrogância, no que concirna tudo aquilo que a respectiva sociedade e cultura que os despreze considere como padrão aceitável e normal. Forma-se um ciclo vicioso que promove uma diástase crescente entre a cultura dominante e a subcultura emergente, que certamente cedo ou tarde haverá de chegar a um ponto de cisura e choque violento. Uma vez armado o cão, mesmo por inércia, mas sobretudo por arbítrio, este haverá de disparar e ensejar o confronto direto, seja deste ou daquele lado. Constitui-se uma “espiral da violência” (em memória a Dom Hélder Câmara).

c) o filosófico: a formulação de uma *Weltanschauung* (cosmovisão, ideologia) que faça sentido de modo geral para muitas pessoas e lhes confira sentido à existência. As especulações filosóficas de Schönherr, adotadas por Ebel e seus asseclas, apesar de parecerem um tanto ‘infantis’ sob um olhar diacrônico e anacrônico, um século e meio depois, sincronicamente fazem coro à filosofia natural da época, cuja expressão máxima se encontre no Romantismo Alemão. Só para ilustrar, ouçamos uma passagem de Novalis:

Eu acreditaria estar louco, não visse nem pensasse tão clara e nitidamente; desde então, tudo me parecia mais conhecido. Eu ouvira falar de épocas remotas em que os animais e as árvores e as rochas conversassem com os seres humanos. Eu agora me sinto como se elas, a qualquer momento, recomeçassem a fazê-lo, e antevisse neles, o que quisessem compartilhar comigo. Haverá de ter ainda muitas palavras que ignoro; quanto mais delas conhecesse tanto melhor haveria de compreender melhor tudo isso. (Novalis, 2016, p. 3).

O reencanto com a natureza deve haver passado por um processo de reavivamento interior diante de sua manipulação mecanicista, empreendida pela emergente ciência e técnica por um lado e, por outro, pela descoberta de que suas leis mais profundas sejam cristalinas, simples e belas. Saber perscrutá-las seria um dom que a própria natureza reserva a poucas(os).

²² Ainda que sobre este recaísse a suspeita de ser um “charlatão”, pois, na verdade, quem realmente detivesse o conhecimento sobre o poder de cura das plantas fosse a própria Jacobina: “Os ‘Apontamentos’ – escritos em cerca de 1930 – apresentam o curandeirismo de Maurer sob um novo aspecto: ele não seria um mero preparador de mezinhas, como era bastante comum naquela época, e mesmo nos dias presentes. Uma entidade superior, que Noé chama de ‘Divindade Natural’, diagnosticava as doenças e prescrevia o tratamento. Isso era feito através do “Espírito Divino da Natureza”, que convocava o espírito de Jacobina, fazia-o abandonar o corpo, e então lhe ministrava ‘esclarecimentos’, que, após a reincorporação do espírito, Jacobina inconscientemente externasse ao marido.” (Domingues, 1977, p. 72).

Quem apreende sua linguagem, consegue conversar com a própria *Pachamama*, para então revelar aos demais, seus segredos e mistérios ocultos. Tanto mais esse não haverá de ter sido o caso desses imigrantes, na medida em que esses, provindos de uma natureza já em si escassa em fauna e flora e sacrificada por milênios de exploração agrícola, de repente se deparassem com outra, sob todo o seu esplendor, mas também, horror... Só se sobrevive nela a duras penas, mas, em compensação e alento, ouve-se o chilrear dos pássaros e o mugido dos bugios. Em todo o caso, a canseira e o enfado destes duros trabalhadores na labuta pela sobrevivência, haverá de ter suscitado neles, um irresistível de revesti-la espiritualmente, até par ter algum alento e esperança de que tudo não seja em vão.

d) o teológico: o amparo desta cosmovisão filosófica em uma ontologia, quiçá uma metafísica, que promete a salvação. Como NOÉ referira em seus “Apontamentos”, a base ontológica à ciência da natureza lhes era auferida pelo próprio espírito natural, que lhes comunicava seus “esclarecimentos”. Basta a sintonia profunda de alguém vocacionado para tal pela própria natureza, para que este depreenda seu fluxo inerente. Essa, todavia, em si, não é avessa a compreensão salvífica cristã, nem a qualquer outra *doxa* metafísica; muito pelo contrário, ela pode concorrer com o esclarecimento natural, embasando-o em uma cosmogonia que lhe aufira sentido. Dessarte, nada mais natural do que compreender que a vida humana tenha um começo, meio e fim (e, eventualmente, um recomeço), tal qual ocorre à natureza de modo geral, segundo a máxima de Lavoisier de 1798. Logo, viver e morrer é só uma questão de tempo, o que, por extensão, leva à ideia de uma *Vorahnung* (pressentimento) acerca da extinção geral da espécie e, eventualmente, da própria natureza, tal qual essa se nos dá a conhecer. Se agregado o elemento metafísico, mormente o cristão, só restaria a pergunta se algo ou alguém seria preservado? E é aí precisamente que se enceta o problema soteriológico que atinge em cheio os movimentos Mucker de Königsberg e do *ew’ger Vater* (Pai Eterno — lembrando de que se trata de um introito à oração cristã, normalmente acrescido de *im Himmel*, no céu): há eleitas(os)! Isso evidentemente causa conflito. Por outro lado, como poder-se-ia negar teologicamente a correção da interpretação do Sermão do Monte (Mateus 5 – certamente uma das poucas passagens bíblicas que Jacobina soubesse de cor em alemão) se alguém, tomado pelo Espírito Santo, proclame que aos ‘olhos’ de Deus são bem-aventurados os pobres de espírito, os que choram, os mansos, os que têm fome e sede de justiça, os misericordiosos, os puros de coração, os pacificadores, os perseguidos. Não é necessária nenhuma formação teológica especial, nem cultura geral, nem ordenação eclesiástica, para saber que este é o epicentro do Evangelho de Cristo sobre o Reino de Deus. E que bálsamo para a alma não haveria de ser esta Palavra aos ouvidos desses trágicos sofredores? Soma-se a isso, a fé na *parousia*, a leitura literal de extratos apocalípticos dos evangelhos e do livro das Revelações, e não por última, a aderência reformada à doutrina da predestinação.

e) o sociopsicológico ou psicossociológico: a criação de uma dinâmica de grupo coesa entre os adeptos de tal cosmovisão ontológica e sua franca necessidade de distinção em relação àquela das demais pessoas, respectivamente, sua radical contestação recíproca. Certamente não é nenhum exagero chegar-se à conclusão de que ambos os Mucker, os prussianos e os são-peterninos, são em sua essência ascetas, sob todos os sentidos: renúncia aos bens materiais, indumentária rústica, abstinência sexual, bem como, abominação de quaisquer vícios, p. ex., álcool e tabagismo... Também certo descompromisso com os valores do capitalismo e certamente uma maior proximidade àquilo que Max Weber cunhara como “ética protestante”, ainda que justamente essa o retroalimentasse pelo acúmulo, e não desperdício, respectivamente,

gasto. Mesmo que não seja propriamente um comunismo, evidentemente era uma espécie de comunitarismo onde todas(os) se beneficiassem mutuamente da mais-valia para o bem-estar geral de todos. Neste sentido, o escambo fora o caminho à autossuficiência e autonomia em relação à economia circum-adjacente. Dessarte, não é de se admirar que os comerciantes ficassem descontentes com esse tipo de *ethos* econômico que mal fizesse girar dinheiro em espécie, a não ser nos casos onde não houvesse alternativa, p. ex., aquisição de ferro, chumbo, munição, armas...

f) o antropológico: o sentimento de desamparo desencadeado pelo transplante desde um meio conhecido a outro, completamente exótico e, portanto, a angústia inerente. A mola-propulsora da discórdia geral, sem dúvida, encontra-se nesse sentimento difuso de medo. De um lado, por perder a conexão espiritual com a herança do velho-mundo e, de outro, a dificuldade, senão impossibilidade, de adaptá-la ao novo. Como à psicologia individual ocorra a “regressão”, à coletiva, diga-se filogenética, é possível que uma das formas de defesa do ego grupal seja a de apegar-se, e com isso recuar no tempo e no espaço, a valores de antanho, já carcomidos pela luta à sobrevivência. Talvez Darwin diria, que os que buscam adaptar-se aos meios escassos, os que mais chance têm de sobreviver, sem, todavia, nem necessariamente, ter que arcar com o ônus da transformação radical, quiçá, passar por uma mutação. Portanto, ambos os movimentos podem ser vistos como “regressivos” e, neste sentido, fadados a serem esmagados pela marcha inexorável sempre a frente da história, seja nessa ou noutra direção. Este, sem dúvida, foi, e talvez continue sendo, um dos grandes desafios dos imigrantes alemães, mesmo após dois séculos no Brasil: preservar sua identidade cultural, inclusive a língua, e adaptar-se adequadamente à vida nacional (naturalmente isso se estende aos demais imigrantes).

g) o dinâmico: a sinergia e/ou arrelia interior e/ou exterior, dependente das forças centrípetas e centrífugas desencadeadas pela correlação entre os indivíduos e o grupo, e entre o grupo e outros indivíduos ou grupos. Em que pese que a coesão interna fortaleça e incentive tanto o indivíduo quanto o grupo, decorre dela, também, o “efeito porco-espinho”, qual seja, o de que as cerdas de uns espetam os outros e vice-versa. Há querelas internas que muitas vezes levam à formação de núcleos mais estritos e interiores, arcanos de poder, que, no mínimo, são percebidos de modo ambivalente pelas periferias desses círculos herméticos de poder. Neste caso, como bem assinalado em ambos os movimentos Mucker, cresce a chance da traição e celeuma e da conseqüente perseguição e banimento, senão, homicídio. E essa coesão interior é diretamente proporcional ao isolamento exterior, o qual, por sua vez responde, perseguindo e discriminando cada vez mais os sectários. Como visto, a tesoura da diástase, cedo ou tarde, irremediavelmente chegará a um ponto sem retorno e de ruptura.

h) o socioeconômico: a criação de uma subcultura, relativamente autônoma, baseada fundamentalmente no escambo, na subsistência, e seu choque com a cultura predominantemente capitalista de mercado. Uma das queixas comuns dos comerciantes é a de que os Mucker só vinham trocar ‘alhos por bugalhos’, o que naturalmente não favorecia seus negócios, mesmo que subestimassem o valor daquilo que adquirissem, e superestimassem o que retribuíssem em troca. Ainda assim, no contexto do imaginário que circulava entre os detratores dos Mucker, dava-se por certo que estes acumulariam valiosos tesouros escondidos, talvez em ouro, prata ou joias, e esse, sem dúvida também, foi um motor à investida contra os mesmos, contando-se com os respectivos espólios da pilhagem, que, seguidos da queima de suas casas, mal pudessem ser contabilizados, nem sequestrados judicialmente. Fato é que alguma coisa restou, conforme os

autos, e o que foi devidamente registrado, não fora de pouca monta. Os sobreviventes, não obstante, ficaram só com as roupas do corpo, e se salvaram graças às habilidades de sobrevivência que desenvolverem junto à mata das margens do rio Cai. Todavia, novamente, em ambos os casos, os movimentos recebiam assistência de dentro e de fora, ficando sem resposta a questão, se tudo realmente fosse compartilhado ou servisse para locupletar seus líderes (Lá Schönherr e Ebel; cá, principalmente, Maurer).

i) o socioeducacional: a formação identitária de um povo sem acesso à alfabetização e instrução no vernáculo, passível de toda a sorte de manipulação, com ou sem dolo eventual. Antes de tudo, cabe dizer que a revisão bibliográfica, praticamente sem exceção, considere os adeptos dos Mucker de cá e de lá como analfabetos, ignorantes, supersticiosos e estultos. Isso certamente não corresponde à verdade em ambos os casos. Todos(as) ao menos aprenderam seus respectivos ofícios, havendo entre eles professores, pastores, músicos, dirigentes, regentes, carpinteiros, ferreiros, pedreiros, lenhadores, lavradores, açougueiros, sapateiros, etc., cujo conhecimento fora repassado de geração em geração. Meus ancestrais, p. ex., desenvolveram a arte da carpintaria, desde modestos tanoeiros, a construtores de casas de madeira e de alvenaria, inclusive de templos religiosos e salões de baile (meu avô, Henrique Noé Filho, e especialmente seu primogênito, Arno Lauro Noé, *in memoriam*, construíram a Igreja da IECLB de Picada Felipe Essig, bem como, o salão de bailes Nied e muitas residências ainda hoje de pé e que preservam certo charme peculiar). Por outro lado, certamente não se trata de um caso isolado, que eu mesmo fora alfabetizado primeiramente em língua alemã, aprendendo o português só mais tarde, na escola. Meu pai igualmente completara o ensino fundamental em língua alemã, aprendendo o português desde uma gramática alemã. Este possivelmente foi o caso, senão de todos(as), de muitos(as) descendentes alemães. Uma das razões que possivelmente levava à cisma com o ensino das escolas e das igrejas é que, no primeiro caso, os professores locais não dominassem o alemão, para o devido ensino das crianças de fala alemã, e no segundo, o uso do *Hochdeutsch* (alemão-alto), pelos pastores formados na Alemanha e enviados ao Brasil, e não do *Niederdeutsch* (dialeto baixo-alemão), mormente o *Hunsrückisch*, amplamente falado pelos imigrantes. Também e, não obstante, devido à formação teológica dos últimos, avessa aos movimentos de avivamento religioso e decerto mais simpática à neo-ortodoxia protestante.

j) o apocalíptico: dada a certeza do malogro de qualquer insurreição diante da onipotência da sociedade em geral e do Estado em particular, o incremento paulatino da iminência da (auto)destruição e a expectativa parusíaca de um recomeço do zero, ladeado por uma cultura vicária, que beira à autoimolação e autodestruição. Certamente não há como negar que essa esperança consta da Sagrada Escritura, mas não no sentido mórbido suicida, e sim, redentora, em relação à vinda definitiva do Reino de Deus, onde o *Jammertal* (vale do lamento) — ou quiséramos remeter-nos ao profeta Ezequiel do Primeiro Testamento, o vale dos “ossos secos” (Ezequiel 37) — será transformado em um lugar onde não mais haverá nem choro, nem lágrimas, mas alegria e justiça. Também, a referência ao dilúvio e a Noé certamente estavam no horizonte dessa esperança por um mundo novo (não é por acaso que corresse o boato às margens do Ferrabrás de que os Mucker estariam construindo duas — *sic* — arcas no alto do morro). Como consolo à dor e ao sofrimento, anuncia-se a salvação dos eleitos e a destruição dos ímpios. Tanto isso é verdade que muitos já não conseguem se conter em sua ânsia pelo advento do *kairós*, que achassem por bem tomar medidas ativas à antecipação de seu advento epifânico, curiosamente

associado ao domingo de Pentecostes²³ (Schönherr também se autocompreendia como o *paracletol*). A mesma Escritura, porém, adverte que não se devesse precipitar a *ira Dei*. Mesmo assim, este fora o caso, o que fatalmente implicou a escalada da violência e a destruição à ferro e fogo, não dos detratores, mas dos próprios fiéis. Poder-se-ia interpretar esse anúncio como *ultima ratio* de uma gente que tenta se defender com a ‘arma’ que lhe resta: o anúncio do juízo de Deus!

h) o inimigo oculto, melhor, os inimigos ocultos: em ambos os casos Mucker ocorre uma suposta infiltração interior por traidores, e a interferência externa de inimigos (sejam por quais fossem as razões: contendas intra- e interfamiliares, inveja, ódio, revanchismo, oportunismo, interesses econômicos e sociais e, não por último, ideologias ou *Weltanschauungen* concorrentes de ordem filosófica e/ou teológica). Chama a atenção que há diversos personagens, no mínimo ambivalentes, que açodaram as contendas em ambos os lados e que agissem como “eminências pardas”. No caso de Königsberg, ocorreu um embate direto com um pastor(!) maçom, o que se repetira ao Ferrabrás na figura de um dos seus mais ferrenhos críticos, Carlos von Kosititz. Também se supõe no caso do Ferrabrás a suposta influência Mórmon, encabeçada por Klein. E, não por último, o proselitismo cristão, da parte do ominoso personagem Hards, que teria influenciado Jacobina no sentido desta se religar à tradição pietista da família Mentz, e converter um *Verein* (associação) originalmente ligado a certa filosofia natural, em um conventículo de matriz religiosa segregacionista e anticlerical. Não obstante, cabe lembrar que se houve ou não essa influência ativa, os(as) adeptos(as) dos Mucker não tinham nenhum interesse em desfiliar-se das suas respectivas denominações religiosas, seja da Evangélico-Luterana ou da Católico-Romana. Cabe lembrar que essa vinculação só foi posta à prova, em razão das campanhas ativas dos representantes ordenados dessas denominações contra o grupo, e sua consequente humilhação pública, que paulatinamente fora recrudescendo a ponto de torná-la insustentável. Os casos mais emblemáticos dessas afrontas públicas, só para ilustrar, diziam respeito à “rabonagem” e aos cânticos hostis das crianças, dizendo que transformariam a líder Jacobina em “linguiça”.²⁴ Todavia, não mandar mais as crianças à escola e desligar-se da comunidade religiosa também significava um problema econômico à própria manutenção destas, haja vista que os membros sustentassem, através de suas contribuições, a subsistência de ambas.

i) a pressão social: grupos desta natureza tendem a criar uma realidade própria, quiçá, hipo- ou hipertrofiada, contagiante, e que precipita fenômenos surpreendentes, foram *insights* coletivos, onde um ou mais das(os) integrantes, no auge da pressão psicológica, auferem voz e significado a coisas tacitamente compartilhadas pelo grupo, mas ainda não reconhecidas conscientemente. Para usar uma metáfora, cria-se um vórtex em torno de um núcleo inicialmente vácuo, ou preenchido por imagens opacas, para o qual são atraídos elementos que naturalmente têm envergadura suficiente para preenchê-lo, ainda que estes, a princípio, não tenham ciência

²³ É interessante o dado que consta da obra de Domingues: “Disseram os jornais da época que a decretação do extermínio dessas famílias fora feita por Jacobina na reunião do domingo do Espírito Santo, que caiu a 24 de maio e que a data fixada teria sido o dia do S. Bartolomeu, que se comemora a 24 de agosto.” E, mais adiante: “[n]a noite de S. Bartolomeu deviam começar os assassinatos; porém, com o incêndio da casa de Martinho Cassel e os homicídios perpetrados nessa família, frustraram-se todos os planos desses perversos, porque não lhes restou tempo de organizar tudo conforme seus desejos.” (Domingues, 1977, p. 285, 324).

²⁴ “Noé, em seu precioso manuscrito, conta que a campanha contra a seita havia atingido o auge; crianças, a brandir facas, diziam: ‘Com esta faca queremos fazer linguiça de Jacobina!; as mulheres instigavam os maridos: ‘Matem-na a tiros, queimem-na, reduzam-na a carvão, pois ela e uma bruxa!’” (Domingues, 1977, p. 285).

deste processo, tampouco saibam ou se julguem incapazes de liderá-lo. É uma estranha dança, onde não se sabe bem quem, em determinado momento, conduzirá os movimentos, se é o grupo, o meio, ou a(o) líder. No caso de líderes natos, como em Königsberg e no Ferrabrás, eles são concomitantemente protagonistas e coadjuvantes. Todavia, chama a atenção que nenhum desses líderes possa se catapultar de moto próprio a tal núcleo central sem que seja aclamado e proclamado como tal pelas(os) aderentes. Neste ínterim, de modo especial, se destaca que em Königsberg uma Mucker haja sido levada por essa dinâmica a confessar “eu sou o anticristo” e no Ferrabrás, contrário senso, uma seguidora anunciasse que “Jacobina é a Cristo”. Aliás, um fenômeno que já é conhecido no Novo Testamento, onde quem primeiro reconheceu Jesus Cristo como o Filho de Deus fosse justamente um “endemoninhado” (Cf. Marcos 5.1-20). E, intimamente ligado a isso, a formação de um entorno social que recaia em uma espécie de frenesi autofágico, no sentido de primeiro segregar e depois destruir furiosamente o suposto mal, que, na verdade, surgira como uma espécie de ‘pústula’ em um corpo já sob metástase.

j) o líder masculino e/ou feminino: os líderes masculinos do círculo Mucker de Königsberg apresentam diferenças idiossincráticas entre si, como não poderia deixar de ser, uma vez que pressupõem personalidades e histórias de vida subjetivas diferentes. Enquanto Schönherr carrega traços típicos de um filósofo grego clássico, guardadas as proporções, Ebel lembra um Adonis ou um Narciso, ou ainda, Apolo. E ambas certamente contrastam com a de Jacobina, que remete à grande mãe Natureza, ou às fadas, seres encantados, mágicos, cujas palavras parecem brotar de uma fonte vital, verdadeira e pura, ligada visceralmente à natureza. Daí seu efeito hipnótico sobre seus(suas) admiradores(as)! Consequentemente, também despertam a inveja e o medo, especialmente em relação à habilidade natural desta última de despertar paixões desenfreadas, portanto ambiguidade, ora vista como profetiza, Cristo, ora encarnação do mal, bruxa, provocadora de confusão, desavença, discórdia e separação de casais. Todos, não obstante, se encontram no sentido de evocarem motivos mitológicos profundamente arraigados na história da cultura comum. Querendo ou não, conscientemente ou não, incorporam fantasias, sonhos, desejos, necessidades, que transcendem a própria natureza histórica e fática das personagens, para tornarem-se seres ‘alados’ que pairam sobre a realidade das coisas naturais. Em termos psicanalíticos, poder-se-ia dizer, desencadeiam o enlace da transferência e contratransferência (bem como, a identificação com o líder, a veneração do pai/mãe majestático/a e, não por último, a neurose individual diluída em uma universal). Quanto mais suas personalidades específicas se fundem à imagem ideal, tanto mais aumenta seu poder e influência sobre as(os) adeptas(os), muitas vezes, perdendo a noção de sua própria responsabilidade com as(os) que cativam (para lembrar Saint-Exupéry). O destino do grupo é definido pelo desejo e a necessidade individual, sendo que este pode adquirir caráter edificante ou francamente autofágico. Lamentavelmente, como também ocorre em tantos outros casos do tipo, o segundo, à maioria das vezes, acaba se confirmando. Isso porque, uma vez desencadeada essa dinâmica, seja no sentido individual ou coletivo, dado seu caráter irracional/inconsciente, perdem-se as rédeas sobre seus desígnios. Se associarmos esse processo ao movimento de Jesus Cristo, também resguardadas as devidas proporções, a questão só pode ser resolvida pela morte vicária da(o) líder em favor da vida das(os) demais: para que todas(os) sobrevivam, a líder precisaria abdicar conscientemente de seu poder, ser crucificada e morrer como sujeito histórico, para ressuscitar enquanto ser eterno, escatológico, doador duradouro da vida. Ou, simplesmente, como no caso de Königsberg, ser destituído de sua liderança mediante internação compulsória.

k) o elemento jurídico propriamente dito: o processo legal do episódio Mucker de Königsberg culminou na condenação dos líderes do movimento à respectiva destituição imediata de suas funções públicas e internação compulsória em instituição psiquiátrica, até que um laudo forense comprovasse a melhora de seu quadro clínico, embasado no conhecimento médico até data disponível. Já no caso dos líderes do episódio do Ferrabrás, em especial, de Jacobina Maurer, o testemunho do médico familiar Dr. Hildebrand, bem como a declaração da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, após internação compulsória por 20 dias não detectou à época, também dentro dos conhecimentos médicos disponíveis, qualquer insanidade da protagonista (subentende-se naturalmente que o diagnóstico certamente se limitara ao aspecto fisiológico já que à época mal poder-se-ia esperar algum conhecimento psiquiátrico ou psicológico propriamente dito). Portanto, o processo legal deveria seguir seu trâmite legal e culminar na condenação ou absolvição, segundo os autos do devido processo. Como este não chegara a uma conclusão desfavorável à ré, essa fora declarada livre no primeiro julgamento, em São Leopoldo, o que se estendeu aos seus seguidores, tal qual fora o caso posteriormente, no segundo processo, em Porto Alegre, após os eventos que culminaram no massacre. Logo, tratou-se a questão, no seu caso, à revelia da lei vigente, haja vista que nada restasse para justificar uma intervenção armada que implicasse seu assassinato e o extermínio da maioria das(os) suas(seus) seguidoras(es). Isso ensejaria decerto, o devido reparo da parte do poder público, que não fora reivindicado à época certamente por falta de assistência jurídica competente, ao menos sob forma de uma retratação pública e reconhecimento dos erros cometidos, em favor da honra e dignidade póstuma das famílias atingidas, bem como, de seus descendentes, ainda marcados pela chaga da calúnia e difamação. Note-se também que esteja devidamente comprovado que a maioria dos adeptos do movimento possuíam bens, inclusive imóveis, dos quais fossem destituídos, sem justificativa, restando-lhes apenas a roupa do corpo, sem contar que alguns ainda fossem perseguidos e mortos mais de uma década e meia depois dos eventos, por pura maledicência.²⁵

Considerações finais

O Reino de Deus não está aqui nem acolá (Lucas 17.20-37). Analogamente, poder-se-ia dizer que a América não existe. Ou seja, a ideia de que no além-mar houvesse a tão sonhada terra prometida, onde toda(os) pudessem ser livres de quaisquer tipos de perseguição, seja por credo, raça ou origem. Diga-se a América livre com a qual as(os) emigrantes sonhassem, também em função de uma bem-sucedida propaganda... Talvez um tanto deslumbrados com a ideia de que, migrando à América, os excluídos, perseguidos, oprimidos, pudessem restaurar o Jardim do Éden (e de fato o encanto da natureza de Passárgada haverá de ter confirmado inicialmente essas expectativas), resetando o sistema a um ponto anterior à sua corrupção pela virulência do mal. Nem cá, nem acolá isso fora possível, porque os “campos de junco” já foram inundados desde tempos e lugares imemoráveis pela água insalubre do comportamento humano que, mesmo querendo o bem, reproduza a genealogia do mal onde quer que se atualize. Significa dizer que,

²⁵ “Sabemos, no entanto, que foram saqueadas e depois reduzidas a cinzas nada menos de sete casas pertencentes aos muckers, sendo presas pelo subdelegado de polícia João Daniel Collin, as mulheres e crianças dos proprietários ao passo que os homens tinham fugido” (130). (Domingues, 1977, p. 282) Nota: o próprio autor reconhece que seja inadequado falar em *Muckers*, haja vista que o substantivo alemão não é declinável em número, ou seja, o plural de Mucker evidentemente é Mucker!.

assim como lá, onde dois ou três estivessem reunidos em Seu nome, Ele estaria entre eles, mas também, contrário senso, justamente pela presença do Filho do Homem (da filha da mulher), o mal se revelara com toda sua veemência, assim como a treva à luz. Lá, onde vingasse um mínimo de justiça, aqueles que se antecipassem à ira de Deus foram devidamente julgados e sentenciados; aqui, onde até hoje vija a lei do mais forte, o resultado fora um banho de sangue geral (em sua grande maioria, de inocentes). Tanto isso é verdade, que, como Pilatos, não se achara nenhum motivo de culpa, ao menos antes dos fatos recrudescerem a ponto de eclodir uma violência aberta e desenfreada.

Era meu objetivo encontrar um mínimo de paz interior naquilo que concernisse ao destino trágico e cruel de boa parte de meus antepassados. Isso porque, com o nascimento, não só somos lançados para dentro de uma proto-história já pré-escrita, mas à qual é preciso inserir-se ativamente, para, conforme diga Noé em seus “Apontamentos”, não se esquecer do próprio nome.²⁶ Particularmente, o sangue da anjinha Leidard Maurer, A Filha da Fé, que já carrega no nome, o sofrimento (*Leid* – em alusão ao Servo Sofredor[?]), nascida em maio de 1874 e levada pelo furor ainda antes de completar três meses de vida, continua clamando aos céus e causa indignação e revolta. Se, por outro lado, ainda hoje devesse me autoconsiderar Mucker, isso está fora de questão, por três motivos principais: a designação tem caráter difamatório e foi feita extrinsecamente (possivelmente, a maioria das/os Mucker sequer sabia por quê fossem chamados assim)²⁷; também, a insurgência teve caráter episódico, que só pode ser explicado à luz das contingências da época; e, finalmente, todas as famílias eram fieis às suas respectivas denominações, mormente, à evangélico-luterana, e somente as deixaram em função do *bullying religioso* (M. Dreher), posteriormente reintegrando-se à mesma. Meu pai, avô, bisavô e tataravô eram membros desta igreja, hoje denominada de IECLB, sendo que meu pai foi presidente do *Vorstand* (diretoria) da comunidade local de Picada Felipe Essig ao longo de quinze exercícios.

O quê, todavia, esses movimentos reincidentes na história querem nos ensinar, e temos dificuldade em aprender, é que há um limite tênue entre a liberdade e a responsabilidade, o Evangelho e a Lei, a salvação e a condenação, a ser observado com todo o afincio, para evitar a metástase do mal. E este limite só pode ser reconhecido e discernido sob o mandamento do amor. Ou seja, a singela pergunta — a quê e a quem serve meu comportamento(?), uma vez respondida com o coração, a mente e a ação, servirá de baliza para chegar-se à conclusão acerca de qual Senhor sirvo: se é ao, da comunhão, ou ao, da discórdia! Neste tocante, não fora a tragédia e a sangria, é uma façanha irônica do destino, diga-se, história, que empós um século e meio, um sobrevivente Mucker haja se tornado pastor da mesma igreja que levasse à treva um irmão de ministério, e que se tornara um de seus maiores detratores. Neste sentido, vilipendiar um grupo que só queria ser deixado em paz e viver conforme sua própria compreensão da boa-nova, é um produto psicossocial histórico, essencialmente protestante, e que haverá de repetir-se de tempos em tempos — oxalá não com o mesmo desfecho fatídico, porque Deus, ou no sentido forte, O da Sagrada Escritura, ou fraco, o natural, soe agir *sub specie contraria*, às vezes expurgando o Mal com o mal, como nos tempos de Noé. E não fosse o sangue real derramado, a história poderia contar entre um dos contos-de-fada dos irmãos Grimm que se realizou ou,

²⁶ Cf. Moacyr Domingues, *A nova face dos Muckers*, p. 398.

²⁷ “O termo Mucker foi empregado – ao que tudo indica, pela primeira vez por Boeber, pastor evangélico-luterano, que atendia a região – para designar, de forma pejorativa, o grupo de pessoas que estava se organizando no Ferrabraz em torno das pregações religiosas de Jacobina Mentz Maurer e das atividades de curandeirismo praticadas pelo seu marido João Jorge Maurer.” (Gevehr, 2014, p. 78)

vice-versa, apresentar-se uma realidade histórica sublimada ao mito. Neste sentido, há uma nuance sutil entre um mito que se torna realidade e uma realidade que se reveste de mito.

Referências

BIRNBAU, Karl. **Psychopathologische Dokumente**. Berlin: Springer, 1920.

CARUS, Carl Gustav. **Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma**. Trad. Sidnei V. Noé. Independently Published, 2021.

DAFFNER, Hugo. Zur Psychopathologie der Königsberger Mucker. **Archiv für Psychiatrie**. Band 67, Heft 2 und 3, 1923.

DER MUCKER IN DER EINSAMKEIT. Ein Beitrag zur Sitten-Geschichte des 19. Jahrhunderts. Leipzig: Literarisches Museum, 1837.

DEUTSCHES WÖRTERBUCH (DW): Jacob GRIMM und Wilhelm GRIMM. Tomo VI. Leipzig: Herzog, 1889 (verbete „Mucker“, pp. 2614 s.).

DOMINGUES, Moacyr. **A nova face dos Muckers**. São Leopoldo: Rotermund, 1977.

DREHER, Martin N. Protestantes-evangélicos: buscando entender. In: DIAS, Zwinglio M.; RODRIGUES, Elisa; PORTELLA, Rodrigo (Orgs.). **Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo: Fonte Editorial, p. 25-71, 2013.

DWDS. Verbete **“Mucker”**. Disponível em <https://www.dwds.de/wb/dwb/mucker> (visitado em 24.06.2024).

FUCHS, Willy. **Der brasilianische Abend, eine Veranstaltung unserer deutsch-brasilianische Schule**. In: ALZ, Porto Alegre, v. 31, n.º 2, fev, 1934.

GEVEHR, Daniel Luciano. Um jesuíta alemão no Brasil meridional conta a história dos Mucker: o cenário e sua protagonista através da narrativa de Ambrósio Schupp. **História, Histórias**. Brasília, vol. 2, n. 4, 2014.

HUNSCHE, Carlos H.; ASTOLFI, Maria. O Quadriênio 1827-1830 da imigração e colonização alemã no RS. Porto Alegre, G&W, 2004.

KANTZ, Ernst Graf von. **Aufklärung nach Actenquellen der den 1835 bis 1842 zu Königsberg in Preußen geführten Religionsprozess für Welt- und Kirchengeschichte**. Basel/Ludwigsbrug: Balmer&Riehm, 1862.

KRETSCHMER, Ernst. **Medizinische Psychologie**. Leipzig: Thieme, 1922.

KONSCHER, Paul. **Der Königsberger Religionsprozeß gegen Ebel und Diestel**. Königsberg: Thomas & Oppermann, 1909.

- LEWALD, Fanny. **Meine Lebensgeschichte**. Berlin: Otto Jahnke, 1861.
- MUXFELDT, Hugo. **A chacina mucker: crônicas**. Porto Alegre: Pallotti, 1991.
- NOVALIS. **Heinrich von Ofterdingen** [1802]. Berlin : Karl-Maria Guth, 2016.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Dialektik**. Berlin: G. Reimer, 1811.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern** (1799/1806/1821). Studienausgabe. Niklaus PETER, Frank BESTEBREURTJE und Anna BÜSCHING (Ed.). Zürich: Theologischer Verlag, 2012.
- SCHULTZ, Adilson. Bibliografia Mucker comentada. **Protestantismo em Revista**. Vol. 02, jan.-dez. de 2003. São Leopoldo: EST. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/download/2181/2083> (Visitado em 21.05.2023)
- SCHUPP, Ambrósio. **A tragédia histórica do Ferrabrás**. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1906.
- STOLL, Otto. **Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie**. Leipzig: von Veit, 1904.
- TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO RIO GRANDE DO SUL – TJRS. **A segunda reportagem do caso dos Mucker**. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Amqziu46Urk> (visitado em 28.06.2024).

Recebido em 08/08/2024

Aceito em 02/12/2024

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

The modulations of divine love according to Beatrice of Nazareth

Renato Kirchner¹
Cássia Sales Kirchner²

RESUMO

Beatriz de Nazaré foi uma priora cisterciense flamenga e provavelmente a primeira escritora mística medieval da qual a tradição nos legou um texto completo muito singular, sendo considerada uma das místicas mais importantes do século XIII. Ela enfatiza a importância do amor a Deus e ao próximo no processo do desenvolvimento espiritual. Em seu tratado, a autora desenvolve inequivocamente sua própria experiência do e no amor divino, o que pode ser expresso em formulações negativas como sem limites, sem objeções, sem intermediários, portanto, muito peculiar à mística negativa. Diante disso, o objetivo do presente artigo consiste, de um lado, em apresentar alguns elementos da época de Beatriz de Nazaré e evidenciar algumas leituras atuais de sua obra e, de outro lado, propor uma leitura interpretativa paulatina e progressiva do tratado *Sete maneiras de amor sagrado*.

Palavras-chave: Mística medieval; Amor divino; Amor sagrado; *Minne*; Beatriz de Nazaré.

ABSTRACT

Beatrice of Nazareth was a Flemish Cistercian prioress and probably the first medieval mystical writer to whom tradition has bequeathed us a very unique complete text, being considered one of the most important mystics of the 13th century. She emphasizes the importance of love of God and neighbor in the process of spiritual development. In her treatise, the author unequivocally develops her own experience of and in divine love, which can be expressed in negative formulations such as without limits, without objections, without intermediaries, thus very peculiar to negative mysticism. In view of this, the aim of this article is, on the one hand, to present some elements from Beatrice of Nazareth's time and to highlight some current readings of her work and, on the other hand, to propose a gradual and progressive interpretative reading of the treatise *On Seven Ways of Holy Love*.

Keywords: Medieval mysticism; Divine love; Sacred love; *Minne*; Beatrice of Nazareth.

¹ Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e da Faculdade de Filosofia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: renatokirchner00@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3105-1401>.

² Professora do curso de pedagogia da UNIFAAT, Atibaia-SP. Doutora em educação pela Unicamp. E-mail: cassiasallesmk@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9644-1390>.

Introdução

Beatriz de Nazaré nasceu numa família próspera no ano de 1200 e morreu em 1268 no mosteiro cisterciense de Nazaré, do qual se tornou priora a partir de 1236. Sua biografia apareceu não muito depois de sua morte, onde o autor de *A vida de Beatriz (Vita Beatricis)* (Cirlot; Garí, 1999, p. 107-137; cf. também Aguilera) obteve seu material de escrita tanto das coirmãs do mosteiro de Nazaré como também teve acesso a dados de uma obra autobiográfica da própria priora: *Livro de sua própria vida (Liber vitae suae)*, texto que infelizmente não chegou até nós.

Beatriz de Nazaré foi, pois, uma priora cisterciense flamenga que, segundo Bernard McGinn (2018, p. 254-265), teria sido a primeira mulher mística medieval escritora da qual a tradição nos legou um texto muito *sui generis* e, então, também por isso, pode ser considerada uma das místicas mais importantes do século XIII. De fato, enfatizando a importância do amor ao próximo no processo espiritual de conhecer a Deus, Beatriz está na esteira da longa tradição mística cisterciense (Wolfskeel, 1989, p. 99-114).

Em *Sete maneiras de amor sagrado (Un seuen manieren van heiliger minnen)*, a autora descreve e compreende as várias maneiras de *minne* (Cantore, 2003, p. 149-150), sobretudo entendidas como processos interiores marcados pelo desejo, que se manifestam na alma que se prepara para a entrega total ao amor divino. Beatriz marcaria futuras gerações renanas, nas quais se destacam, para além de várias místicas beguinas, por exemplo, Marcella Pattijn, Matilde de Magdeburgo, Marguerite Porete, também Mestre Eckhart (McGinn, 2018, p. 260).

Em seu tratado, a mística flamenga reflete acerca da experiência do amor divino na sua plenitude: sem limites, sem objeções, sem intermediários (*sine medio*), no que se poderia chamar de uma ascese do desejo, ocupando-se com maestria no emprego e refinamento da linguagem poética e passando por uma erótica do conhecimento até a mais apurada reflexão filosófica sobre as relações do humano com a dimensão do amor divino.

Neste artigo, portanto, propomo-nos a desenvolver dois tópicos: em primeiro lugar, apresentar alguns elementos da época de Beatriz de Nazaré e referenciar e indicar alguns estudos atuais de sua obra; em segundo lugar, propõe-se realizar uma interpretação paulatina e consecutiva do tratado *Sete maneiras de amor sagrado*.

1. Beatriz de Nazaré: elementos de sua época e leituras atuais de sua obra

A estudiosa da tradição mística feminina medieval, Amy Hollywood, no livro *Acute melancholia and other essays: mysticism, history, and the study of religion*, referindo-se especificamente à monja flamenga, escreve:

Beatriz de Nazaré (1200-1268) passou a maior parte de sua vida em um ou outro dos três mosteiros cistercienses fundados por seu pai; dentro dessas casas, ela seguiu assiduamente a Regra de São Bento, copiou manuscritos de livros, orou, meditou, estudou e mais tarde serviu como priora. Ela também

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

escreveu obras religiosas em vernáculo, embora apenas um pequeno tratado, *Sete maneiras de amor sagrado*, tenha sobrevivido. Na época, os eventos externos da vida de Beatriz não eram excepcionais. No entanto, o tratado sugere que sua vida interior fervia e fervilhava com ondas de amor violento e desejo insano” (Hollywood, 2016, p. 193, tradução nossa)³.

Um pouco adiante, Hollywood continua: “A vida de Beatriz é dividida em três partes, descrevendo a iniciação de Beatriz na vida religiosa, seu progresso nas virtudes e sua vida na perfeição” (Hollywood, 2016, p. 195, tradução nossa⁴; cf. também os estudos de Hollywood, 1995; Hollywood, 1999, p. 78-98).

Barbara Newman, por sua vez, e também outra reconhecida estudiosa de mística feminina medieval, em seu capítulo “13. Latin and the Vernaculars” (“Latim e vernáculos”), reunido no volume editado por Amy Hollywood e Patricia Z. Beckman, sob o título *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, considera que o original texto de Beatriz provavelmente enfrentou adversidades diversas no contexto social e eclesial em que ela estava inserida:

Por volta da época do ataque de Guiberto de Tournai, a autobiografia da monja flamenga Beatriz de Nazaré (falecida em 1268) foi reformulada como uma *Vita* latina por um clérigo que provavelmente destruiu seu original para evitar a perseguição. A grande mística franciscana Ângela de Foligno (falecida em 1309) ditou em italiano para seu escriba, “Frade A.,” que transcreveu seu discurso em seu latim mais seguro, embora reconhecidamente inadequado (Newman, 2012, p. 231, tradução nossa)⁵.

Podemos concluir, assim, que o fato de o tratado de Beatriz de Nazaré ter sobrevivido e chegado até nós é de uma importância singular e, claro, também muito significativo para entendermos a mística feminina medieval, que muitas vezes rompe as fronteiras da ortodoxia ou das convenções estabelecidas, o que podemos encontrar em outras mulheres místicas, como é o caso também, por exemplo, de Clara de Assis⁶.

³ “Beatrice of Nazareth (1200-68) spent most of her life in one or another of the three Cistercian monasteries founded by her father; within these houses she assiduously followed *The Rule of Benedict*, copied book manuscripts, prayed, meditated, studied, and later served as prioress. She also wrote religious works in the vernacular, although only a short treatise, *Seven Manners of Loving*, survives. The external events of Beatrice’s life, then, were unexceptional. Yet the treatise suggests that her inner life boiled and teemed with waves of violent love and insane desire”.

⁴ “The Life of Beatrice is divided into three parts, describing Beatrice’s initiation into the religious life, her progress in the virtues, and her life in perfection”.

⁵ “Around the time of Guibert of Tournai’s broadside, the Flemish nun Beatrice of Nazareth’s (d. 1268) autobiography was recast as a Latin *vita* by a priest who probably destroyed its original to avoid persecution. The great Franciscan mystic Angela of Foligno (d. 1309) dictated in Italian to her scribe, “Brother A.,” who transcribed her speech in his safer though admittedly inadequate Latin”

⁶ Frei José Marques Costa, em sua Apresentação ao livro *Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade*, de Frei José Antônio Correia Pereira, escreve logo de saída: “Quem conhece Santa Clara de Assis apenas por meio de respigadas biografias de São Francisco de Assis, como de alguém que só tivesse vida e movimento na órbita do Santo de Assis, ficará surpreendido ao encontrar neste livro o retrato de *uma mulher de forte personalidade, pensamento autônomo e vontade própria que, pela sua vida e obra, marcou o seu tempo e se projetou na história*. Os resultados da investigação histórica mais recente e os numerosos estudos publicados sobre Santa Clara *revelam a coragem e determinação de uma*

Também o já consagrado estudioso da história da mística ocidental, Bernard McGinn, escreve em seu livro *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*: “Beatriz é certamente a mais antiga autora da nova mística. Embora sua obra vernácula que sobreviveu, *Sete maneiras de amor sagrado*, não possa ser datada com precisão, sabemos que essa monja cisterciense com experiência de beguina compôs um diário místico perdido que provavelmente era de mais ou menos 1215” (McGinn, 2018, p. 254).

Seja como for, Bernard McGinn chega mesmo a afirmar que apenas nas últimas décadas, ou seja, mais recentemente, Beatriz de Nazaré começou a ocupar seu merecido lugar entre as maiores mulheres místicas da Idade Média tardia, apesar da brevidade do que temos proveniente de sua lavra ou autoria. Como cisterciense e, sobretudo, como membro do ramo feminino de sua Ordem, ela exemplifica aspectos importantes na mudança da mística do século XII para a mística do século XIII, principalmente no que diz respeito à mudança da linguagem de *caritas* para *minne* (McGinn, 2018, p. 264).

O mesmo estudioso questiona: o que é *minne*? Ou melhor, quem é *minne*? Conclui que ambas as perguntas são apropriadas e evidenciam como é “virtualmente impossível definir *minne* de modo claro e simples, tanto em Beatriz como nos outros expoentes do modo cortesão da linguagem mística” (McGinn, 2018, p. 260). Isso deve ser compreendido como “enigmática ambiguidade e riqueza de *minne*, sendo um forte argumento em favor da sofisticação teológica do tratado de Beatriz” (McGinn, 2018, p. 260).

Mestre Eckhart, um dos maiores expoentes da mística medieval, deixou registrado no título do sermão 67 da série alemã: “Got ist die *minne*, und der in der *minne* wonet, der wonet in gote und got in im” (“Deus é o amor, e quem mora no amor, mora em Deus e Deus nele”) (Mestre Eckhart, 2008, p. 45; 1971, p. 129). Este belíssimo sermão, começa exatamente assim: “Deus mora na alma com tudo o que ele é e com todas as criaturas. Por isso, onde é a alma, ali é Deus, pois a alma é em Deus. Por isso, também a alma é onde Deus é, a não ser que a Escritura minta. Onde é minha alma, ali é Deus, e onde Deus é, ali é também minha alma; e isto é tão verdadeiro como Deus é Deus” (Mestre Eckhart, 2008, p. 45)⁷.

Procurando compreender melhor o sentido de *minne*, termo usado também pelo mestre renano, os tradutores brasileiros dos sermões alemães comentam e explicam: “Explicitando, Deus que é *minne* é plena doação absoluta, é plenamente, inteira e totalmente Um”. Primeiramente, então, *minne* é sinônimo da própria *deitas*, da *divindade*; em segundo lugar, *minne* pode ter sentido tanto masculino como feminino, ou seja, tanto “o amor” como “a amor” ou, quiçá, “a amorosidade encarnada”. E continuam: “É o doar-se por e para si de tal modo que *mir* não significa *para mim*, que sou algo fora dele, um sujeito, mas uma nova ‘realidade’ de encontro de amor, explicitada no texto que segue o *um*, *dativo a mim*, que diz: *como se ele tivesse esquecido, etc.*”, ou seja, a referência à primeira, como, aliás, aparece bem notoriamente no texto de Beatriz,

mulher que sempre soube lutar pelos seus ideais e mostram claramente que ela é não apenas a fundadora de uma nova comunidade religiosa, mas a iniciadora de uma nova forma de pensar e viver a vida religiosa feminina, prenunciando, com muita antecedência, a problemática contemporânea sobre a importância e o lugar da mulher na Igreja e na sociedade (Costa, 2019, p. 9-11, grifos nossos).

⁷ Em médio-alto-alemão (*Mittelhochdeutsch*), editado por Josef Quint, lê-se assim: “Got wonet in der sêle mit allem dem, daz er ist und alle crêatûren. Dar umbe, wâ diu sêle ist, dâ ist got, wan diu sêle ist in gote. Dar umbe ist ouch diu sêle, wâ got ist, diu geschrift enliege denne. Wâ mîn sêle ist, dâ ist got, und wâ got ist, dâ ist ouch mîn sêle; und daz ist als wâr, als got got ist” (Mestre Eckhart, 1971, p. 129).

implica uma ânsia por união e por fusão com a ou na divindade. Mais ainda: “Aqui esse *eu que resta* não é resto, mas a plenitude do ser do encontro intrapessoal trinitário: o Um como deidade, o Deus da *Abgeschiedenheit*” (Mestre Eckhart, 2008, p. 46, nota 3).

Sendo a época e o pensamento medievais muito diversos e num panorama histórico relativamente amplo e distante de nosso modo de ser e pensar, Heinrich Rombach (1923-2004), no livro *Substância, sistema, estrutura: as principais épocas da história intelectual europeia*, pode auxiliarnos numa primeira aproximação. De fato, assim pensa Rombach, considerando que em épocas passadas a humanidade operou e manifestou seu jeito de ser e pensar a partir de outros registros ontológicos fundamentais, então, isso requer, presumivelmente, que nós nos movimentemos compreensivamente na ontologia que orientou e motivou autoras e autores medievais. Por essa razão mesmo, num livro primoroso de Marcia Sá Cavalcante Schuback, intitulado *Para ler os medievais*, a autora propõe um “ensaio de hermenêutica imaginativa” para nos aproximar e compreender ideias e modos de pensar dos autores e autoras do medievo:

Por mais visível, no entanto, que seja a confrontação medieval entre filosofia e teologia, a ponto de uma apenas se definir relativamente à outra, nada é para nós mais difícil do que dimensionar a condição viva dessa confrontação. *Nada é para nós modernos mais difícil do que dimensionar a condição viva da questão medieval de deus*. O que restou para nós dessa condição foram apenas pedaços, restos de palavras, figuras de pensamento, figuras teológicas que tropeçamos historicamente sob formas de dogmas. Se a nossa tentativa é de encontrar o lugar em que a condição viva do pensamento medieval pode ainda ressoar em nós, é preciso que em cada leitura se recolque hoje a questão de deus, a relação do pensamento com o fenômeno a que chamamos de “religioso” (Schuback, 2000, p. 37-38, grifos da autora).

Para a tarefa que assumimos aqui, então, parece conveniente e apropriado que “é preciso que em cada leitura se recolque hoje a questão de deus, a relação do pensamento com o fenômeno a que chamamos de ‘religioso’”, conforme enfatizado por Schuback. Mais ainda, como ela mesma grifa e ressalta: “*Nada é para nós modernos mais difícil do que dimensionar a condição viva da questão medieval de deus*.” E, por ser assim, esperamos que nossa proposta interpretativa, além de superar reais dificuldades inerentes à literalidade textual, bem como à simbologia sempre implícita, possamos possibilitar um contato mais pertinente e condizente possível ao modo de ser e pensar de Beatriz de Nazaré.

2. Uma proposta interpretativa de “Sete maneiras de amor sagrado”

Beatriz de Nazaré foi, pois, uma priorisa cisterciense flamenga e baluarte do pensamento das beguinas, é autora do tratado poético intitulado *Sete maneiras de amor sagrado* (Beatriz de Nazaré, 2018)⁸. Infelizmente, porém, ainda é raro e difícil de se encontrar estudos específicos

⁸ Atualmente, dispomos de uma edição bilíngue (neerlandês médio e português) realizada em Portugal: *Sete maneiras de amor sagrado (Uan seuen manieren van heileger minnen)*, com estudos introdutórios de Joana Serrado, Arie Pos e Maria Pinho e tradução de Arie Pos. Esta edição conta, também, com uma cronologia da vida de Beatriz de Nazaré (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 48-85).

sobre este tratado. Há, contudo, um artigo de Maria Simone Marinho Nogueira, texto no qual a pesquisadora escreve e pondera:

Beatriz de Nazaré reflete sua experiência do divino na sua plenitude: sem limites, sem objeções, sem intermediários (*sine medio*), no que podemos chamar de uma ascese do desejo, apresentada ao longo do seu livro. Seu texto, escrito em prosa rimada, em neerlandês médio, vai do mais puro refinamento da linguagem, passando por uma erótica do conhecimento até a mais apurada reflexão filosófica sobre as relações do humano com a dimensão do sagrado. No percurso apresentado, Beatriz se mostra como uma autêntica trovadora de Deus, como uma anunciadora do divino, cujas ideias ultrapassam, em muito, os simples limites da razão, sem cair, entretanto, na ideia de que diz coisas sem sentido (Nogueira, 2017, p. 152).

Conforme apontado e anotado por Nogueira, é possível depreender facilmente pelo teor do tratado que Beatriz movimentava-se numa esteira da tradição dos trovadores, bem comum ao medievo. Contudo, pelo trecho a seguir, além de aspectos trovadorescos, Nogueira enfatiza a pertença e a manutenção de Beatriz à profundidade do tratado da monja flamenga quanto ao esvaziamento ou desprendimento, também típico da mística negativa e, no caso específico, da *Minnemystik*:

[...] toda a formação letrada de Beatriz, desde as categorias encontradas no amor cortês (como a nobreza, a lealdade, a coragem, a ousadia, a consciência da distância), passando pela questão da liberdade tão cara ao movimento das beguinas, a filosofia dos cistercienses, tal como encontramos em Bernardo de Claraval e em Guilherme de Saint Thierry até as ideias neoplatônicas como a *proodos* e a *epistrophè* que cercam o núcleo de uma *Minnemystik* (mística do amor). [...] Neste sentido, experiência absoluta do Amor (*Minne*) exige, por sua vez, um desnudamento absoluto da alma (amante) que busca Deus (Amor), constituindo-se todos os sete modos do percurso da alma numa verdadeira ascese do desejo, sem, entretanto, deixar de lado toda uma erótica do conhecimento, vista a partir das ideias do *conhecimento de si* e do *conhecimento de Deus* (Nogueira, 2017, p. 152-153).

Outro estudo importante sobre o tratado, este em língua espanhola, é o das estudiosas Victoria Cirot e Blanca Garí, no livro *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la edad media*. Da mesma forma, convém citar esta passagem, em que as autoras identificam certos aspectos muito importantes:

Em seu tratado, Beatriz fala na terceira pessoa. Ela desenvolve um caleidoscópio vertiginoso, as diferentes facetas de um prisma que revela os modos de amar. Seu tradutor encarna essa revelação, transformando-a em etapas, graus, degraus de uma experiência de vida linearmente desenvolvida rumo à perfeição, uma experiência que imprime no corpo de Beatriz os sinais

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré
visíveis de sua santidade (A. Hollywood) (Cirlot; Garí, 1999, p. 125-126,
tradução nossa)⁹.

Nos passos seguintes da interpretação reflexiva aqui proposta, objetivamos apresentar sucintamente cada um dos sete modos de amar, segundo o modo de ser e viver, isto é, de experienciar o amor divino, ou seja, nossa proposta consiste em fazer uma leitura interpretativa paulatina e progressiva do tratado *Sete maneiras de amor sagrado*, de Beatriz de Nazaré. No que segue, portanto, nossa proposta consiste, em comentar partes selecionadas e, às vezes, destacadas de cada um dos sete modos de amar propostos pela autora (Nogueira, 2017, p. 150-160).

O primeiro modo de amar é um desejo que certamente vem do próprio amor pelo qual a alma é impelida a alcançar e viver na pureza, na nobreza e na liberdade com que o criador a fez à sua imagem e semelhança. Este modo corresponde ao autoconhecimento, à investigação dentro de si e do próprio coração em perfeita concordância com a ideia – de origem cisterciense – da concentração de toda a espiritualidade no coração, seja de Cristo, seja dos seres humanos. O tratado começa nestes termos: “Existem sete maneiras de amor que provém da mais alta e levam de volta à mais elevada” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 48/49). Ou seja, já de saída, a monja anuncia que há sete maneiras de amar ou de amor, tendo em vista a possibilidade de ascensão “da mais alta” e, sobretudo, que conduzem ainda “de volta à mais elevada” (Cirlot; Garí, 1999, p. 126).

Na citação, a seguir, podemos perceber claramente, já na primeira modalidade ascendente, a relação amorosa entre criatura e criador:

Esta maneira é um desejo que seguramente provém do amor, isto é, que a boa alma que queira servir fielmente o nosso senhor e piamente segui-lo e verdadeiramente amar, é transportada para o desejo de obter e de estar na pureza, na liberdade e na nobreza em que foi criada pelo seu criador segundo a sua imagem e semelhança, que deve amar muito e guardar bem (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 48/49).

Pelos termos empregados pela monja em seu texto, é notório como a alma criada deseja “servir fielmente o nosso senhor e piamente segui-lo e verdadeiramente amar”, aspirando ser transportada ao “desejo de obter e de estar na pureza, na liberdade e na nobreza em que foi criada pelo seu criador”. Aparece aqui, primordialmente, uma temática frequente e recorrente numa menção indireta ao livro do Gênesis, a saber, de que a criatura humana foi criada segundo a imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-28). E, assim, “deve amar muito e guardar bem”, ou seja, deve empenhar-se contínua e incessantemente, a fim de manter-se neste desejo amoroso pela relação já estabelecida com o criador e resguardar a permanência neste intuito.

Num outro passo e ainda nesse primeiro modo de amar, Beatriz de Nazaré é ainda mais enfática, conforme podemos ler:

⁹ “En su tratado, Beatriz habla en tercera persona. Despliega en un vertiginoso caleidoscopio las distintas facetas de un prisma que revela los modos del Amor. Su traductor en cambio encarna esa revelación, la transforma en etapas, grados, escalones de una experiencia de vida desplegada linealmente hacia la perfección, una experiencia que imprime en el cuerpo de Beatriz los signos visibles de su santidad (A. Hollywood)”.

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

Esta alma procura saber amiúde e diligente o que ela é e o que devia ser, e o que tem e o que falta ao seu desejo. E com toda a sua diligência e com grande desejo, e com todo o engenho de que é capaz, ela esforça-se em guardar-se e fugir de tudo o que lhe possa estorvar e impedir esses trabalhos; e nunca o seu coração descansa nem desiste de procurar e exigir, e de aprender e de adquirir para si e manter tudo o que lhe possa ajudar e aproximar do amor (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 50/51).

Nesta passagem, há novamente uma série de aspectos que convêm serem observados, a saber: primeiramente, pelo que podemos depreender literalmente do texto, que o primeiro modo de amar não é primeiro, conforme uma ordem meramente numérica, cronológica ou até mesmo sequencial, uma vez que está em jogo um despertar primordial da alma criada com seu criador e, uma vez que isso tenha se dado e sempre de forma genuinamente gratuita, é necessário responder e corresponder diligentemente, ou seja, cuidadosamente, amorosamente. Outro aspecto presente nesta citação está relacionado ao modo como a criatura age e se empenha: “com todo o engenho de que é capaz, ela (procura) esforçar-se em guardar-se e fugir de tudo o que lhe possa estorvar e impedir esses trabalhos”, isto é, evidencia-se aqui que absolutamente nada deveria ser motivo de estorvo e de interdição em todos os trabalhos que forem necessários, pelo contrário, é esperado da criatura “guardar-se e fugir de tudo o que lhe possa” ser ou advir em contrário e, assim, empregar todo “o engenho de que é capaz”. E, além disso, e por ser assim, “nunca o seu coração descansa nem desiste de procurar e exigir, e de aprender e de adquirir para si e manter tudo o que lhe possa ajudar e aproximar do amor”.

Além disso, logo na sequência à citação comentada, Beatriz continua dando a entender claramente que se trata de trabalhar e laborar muito para estar sempre na altura do que já foi alcançado e, sobretudo, é necessário e conveniente manter-se ainda e sempre mais disposta e dedicada para ascender no desejo do amor divino:

Este é a maior diligência da alma que a isto se dedica, e que nisto tem de trabalhar e laborar muito à altura em que com diligência e com fidelidade tenha obtido de Deus que doravante, sem impedimento de pecados do passado, possa servir o amor de consciência livre, possa servir o amor puro e de entendimento claro (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 50/51).

O segundo modo de amar apresenta o caráter totalmente desinteressado e gratuito do amor, presente especialmente nesta expressão: “amor sem porquê”. Esta expressão – destinada a uma vida longa na tradição da escrita mística posterior¹⁰ – é utilizada por Beatriz e por sua contemporânea Hadewijch de Antuérpia¹¹. Ao modo do “amor sem porquê” faz parte uma imagem igualmente célebre, a saber: da donzela que serve a seu senhor sem procurar recompensa alguma. Servir ao senhor de forma totalmente gratuita, somente com e por amor, sem motivo algum, sem recompensa de graça ou glória, isto é, como uma nobre donzela que se ocupa a

¹⁰ No renomado *O Peregrino Querubínico*, de Angelus Silesius (1624-1677), lemos: “Die Ros ist ohn warum; sie blühet weil sie blühet, sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet” (“A rosa não tem porquê: floresce porque floresce. Não cuida de si mesma nem pede que olhes para ela”) (Angelus Silesius, 1996, p. 67).

¹¹ Hadewijch de Antuérpia – também chamada de Hadewijch de Brabante – foi uma poetisa e mística brabantica do século XIII. Hoje é geralmente aceito que Hadewijch foi a líder religiosa de um grupo de beguinhas, embora infelizmente não saibamos muitos detalhes de sua vida. Infelizmente, pouco se sabe sobre sua vida, havendo indícios de que escreveu entre os anos de 1230 e 1250, contudo, não necessariamente só neste período.

serviço de seu senhor por puro amor. Assim, ela quer servir ao amor com amor, dedicando-se e amando sem medida, acima de toda medida e acima de todo senso e razão humana (Cirlot; Garí, 1999, p. 127).

Dessa maneira, então, se formos ao encontro do segundo modo de amar, podemos ler no próprio texto de Beatriz:

Por vezes ela tem também outra maneira de amor, isto é, que ela procura servir o nosso senhor sem contrapartida, somente por amor, sem qualquer porquê e sem qualquer recompensa de graça ou glória, e assim como uma donzela serve o seu senhor por grande amor, e sem paga, dando-se por satisfeita que pode servi-lo e que ele consente que o sirva, assim ela deseja servir o amor por amor, sem medida e excessiva, e acima de sentido e razão humanos, com todo o serviço de fidelidade (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 52/53).

A primeira observação a fazer neste segundo modo de amar, então, é que a autora não fala de segundo modo, mas “de outra maneira de amor”. Não devemos tomar isso sem mais ou achar que se trata de um detalhe de menor relevância. E por que não? Quiçá, pelo fato de Beatriz *estar operando num outro diapasão* que não numa sequência simplesmente numérica, cronológica ou sequencial, ainda que ascendente, isto é, o “próximo passo” é, literalmente, uma “*outra maneira de amor*” (grifos nossos). Decisivo aqui, porém, é o entendimento de que a alma “procura servir o nosso senhor *sem contrapartida, somente por amor, sem qualquer porquê e sem qualquer recompensa* de graça ou glória, e assim como uma donzela serve o seu senhor por grande amor” (grifos nossos). Portanto, encontramos neste belíssimo e original texto de Beatriz de Nazaré como que uma “chave secreta” – sendo, pois genuinamente interior¹² – de toda assim chamada mística negativa, a saber, de que o amor genuíno pelo criador ou ao senhor é sempre literalmente “sem qualquer porquê” e “sem qualquer recompensa de graça ou glória”, melhor ainda, uma donzela necessita servir seu senhor ao modo e segundo a *tonalidade de amor* e, portanto, ser qualquer contrapartida esperada da outra parte, ainda que esteja em jogo, presumivelmente, o próprio amor divino.

O terceiro modo de amar é do sofrimento, da tortura do amor sofrida pela alma que não consegue satisfazer seu desejo de servir a Deus perfeitamente por causa de sua natureza criada. Esse desejo abala violentamente a alma que, com paixão, esforça-se por tudo fazer, alcançar todas as virtudes e, assim, sofre ou suporta tudo e faz todas as suas obras com amor, sem medida ou consideração. Assim, está ela pronta para tudo, aplicando-se intrepidamente mesmo nas dores e no que tiver de fazer. Porém, seja o que for que faça, ela sempre ainda permanece insatisfeita (Cirlot; Garí, 1999, p. 127-128). No próprio tratado de Beatriz podemos ler isso assim:

Este desejo é por vezes muito tempestuoso na alma, e assim ela procede com forte desejo a fazer todas as coisas, aspirando a todas as virtudes, sofrendo e

¹² Um exemplo notório encontramos, por exemplo, em Bernardo de Claraval, quando, ao interpretar do *Cântico dos cânticos*, afirma tratar-se de uma “experiência tão íntima” de modo a ser algo estranho para aquele que dela não participa. Pois, na medida em que se bebe da fonte, tem-se ainda e sempre mais sede, sendo, portanto, uma experiência incessante e insaciável (Kirchner, 2016, p. 322). Um breve comentário disso encontramos em Martin Heidegger: “É fonte selada da qual o estranho não participa; pois somente aquele que dela bebe terá ainda mais sede” (“Est fons signatus, cui non communicat alienus; sed solus qui bibit, adhuc sitiet”) (Heidegger, 2010, p. 317-318; Heidegger, 1995b, p. 334-335).

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

suportando tudo, e praticando todas as suas obras no amor sem poupar e sem medida.

Nisto ela está muito prestável em todos os serviços, e pronta e destemida em trabalhos e esforços, não obstante, continuando insatisfeita e descontente em todas as suas obras. Mas, acima de tudo, o seu maior sofrimento é que, apesar do seu grande desejo, não consiga satisfazer suficientemente o amor e que tanto lhe tenha de faltar no amor (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 54/55).

Para darmos continuidade em nossa interpretação e mantendo ligação com o que já tínhamos visto no texto de Beatriz, vemos aqui, novamente: “e praticando todas as suas obras no amor *sem poupar e sem medida*” (grifos nossos). Ou seja, a alma aspirante e desejante do amor divino não se esquivava e não poupa esforço algum, enfim, não há limite racional de qualquer medida e, por isso, empenha-se ela em praticar todas as obras e ações no amor, na tonalidade inerente ao amor tão ansiado e aspirado. E, ainda que “aspirando a todas as virtudes, sofrendo e suportando tudo” seja demasiado pesado ou exigente para esta alma, “ela procede com forte desejo a fazer todas as coisas” que porventura lhe possam advir. Desta feita, esta alma está, realmente, disposta e “prestável em todos os serviços, e pronta e destemida em trabalhos e esforços, não obstante, continuando insatisfeita e descontente em todas as suas obras”. Acompanhemos Beatriz neste terceiro modo de amar:

Ela bem sabe que é um trabalho sobre-humano e acima de tudo o que é capaz de fazer, pois o que deseja é impossível e irrealizável a todas as criaturas, isto é, que ela sozinha fosse capaz de fazer tanto como todos os humanos na terra e todos os espíritos do reino celeste, e todas as criaturas do céu e da terra, e inumeravelmente mais, em serviço e em amor e em adoração consoante a dignidade do amor. [...] Tudo isto não lhe dá descanso e é isso o seu único grande sofrimento: que tem de desejar o que não pode alcançar, e por isso ela tem de continuar nas aflições do coração e viver na insatisfação. E assim parece-lhe que vivendo morresse e morrendo sofresse as dores do inferno, e toda a sua vida é infernal, e descontentamento e insatisfação pelo horror do ansioso desejo que não consegue satisfazer, nem saciar, nem contentar (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 54/57).

Nesta outra passagem do terceiro modo de amar, impressiona que – segundo a autora – o quanto sem medida, de fato, esta alma pode e deve estar inclinada e disposta a realizar: “que *ela sozinha fosse capaz* de fazer tanto como *todos os humanos na terra e todos os espíritos do reino celeste*” (grifos nossos), isto é, ainda que esta alma fosse capaz de sozinha realizar tanto quanto os seres humanos na sua totalidade fossem capazes de fazer e realizar e, além disso, incluídos também todos os espíritos celestiais, ainda assim, sua ação presumivelmente estaria buscando a partir de uma referência de medida estritamente humana em detrimento ao que e a quem a alma, de fato, sabe que deseja e aspira e, por isso, só busca!¹³ Por isso mesmo, continua o texto: “e *inumeravelmente* mais, em serviço e em amor e em adoração *consoante a dignidade do amor*” (grifos nossos). Razão pela qual, no trecho que segue citado, podemos ler: “*Tudo isto não lhe dá descanso e*

¹³ Afinal, esta passagem de Mateus 7,7-11 ensina: “Pedi, e dar-se-vos-á; buscai e achareis; batei, e abrir-se-vos-á. Pois todo aquele pede, recebe; o que busca, encontra; e, a quem bate, abrir-se-lhe-á. Ou qual dentre vós é o homem que, se porventura o filho lhe pedir pão, lhe dará pedra? Ou, se lhe pedir um peixe, lhe dará uma cobra? Ora, se vós, que sois maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais vosso Pai, que está nos céus, dará boas coisas aos que lhe pedirem?”.

é isso o seu único grande sofrimento: *que tem de desejar o que não pode alcançar*, e por isso *ela tem de continuar nas aflições do coração e viver na insatisfação*” (grifos nossos).

A partir daqui, então, como leitores do texto de Beatriz, podemos e devemos fazer um esforço redobrado para tentar acompanhar o enorme e imensurável empenho que esta alma realiza e, se o realiza desse modo, está totalmente ciente de que não há outra maneira fora da maneira de amar e, por isso, deve continuar mesmo que nas aflições do coração e, assim, viver numa radical insatisfação consoante ao seu desejo pelo amor divino. De modo que, “assim parece-lhe que vivendo morresse e morrendo sofresse as dores do inferno”, melhor ainda, vive esta alma num “descontentamento e insatisfação pelo horror do ansioso desejo que não consegue satisfazer, nem saciar nem contentar”, escreve a autora do tratado *Sete maneiras de amor sagrado*.

O quarto modo de amar diz respeito à experiência do “abismo do amor”¹⁴, em que a alma mergulha igualmente na alegria e na dor, numa perfeita coincidência de opostos. A beleza do amor torna-a bela, a força do amor a subjuga, a doçura do amor a absorve, a grandeza do amor a submerge, a nobreza do amor a estreita, a pureza do amor a adorna, a altura do amor a eleva, de modo que deve ser todo amor e só pode exercer amor, isto é, agir no e para o amor. Quando se sente essa superabundância de delícias e essa plenitude do coração, o espírito se absorve completamente no amor, o corpo desmaia, o coração se dissolve e as forças abandonam a pessoa (Cirlot; Garí, 1999, p. 127-129). Aqui, na quarta modulação do amor divino, escreve Beatriz de Nazaré:

O nosso senhor costuma dar ainda outra maneira de amor, umas vezes em grande beatitude, outras vezes em grande sofrimento, e queremos agora falar dela. [...] E então sente que todos os seus sentidos são unidos no amor e que a sua vontade se tornou amor e que está tão profundamente afundado e absorvido no abismo do amor e que ele próprio se tornou todo amor (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 58/59).

Importante atentar que a autora não faz qualquer menção de tratar-se do quarto modo, mas apenas “outra maneira de amor”, sendo possível presumir, então, que, enquanto a alma avança em seu incessante progresso, ela se depara inevitavelmente na possibilidade de uma outra forma ainda não conhecida, a rigor, descobre-se literalmente alternante e, assim, tem a chance de vir a ser também e novamente outra. Contudo, e assim sugere Beatriz, pode a alma encontrar-se “umas vezes em grande felicidade” e “outras vezes em grande sofrimento”. Porém, quer na alegria ou na dor, é ainda e sempre “nosso senhor” quem costuma dar ou proporcionar isso. De fato, é isso que Beatriz quer enfatizar aqui – apesar das contrariedades possivelmente experimentadas – e é disso que ela quer falar. Vejamos *ipsis litteris*: “E então *sente que todos os seus sentidos são unidos no amor* e que *a sua vontade se tornou amor* e que *está tão profundamente afundado e absorvido no abismo do amor* e que *ele próprio se tornou todo amor*” (grifos nossos). Deveras importante

¹⁴ Beatriz de Nazaré, ao seu jeito muito peculiar e em neerlandês típico, utiliza esta expressão: “afgront der minnen”, literalmente, “ab-ismo do amor”. No *Dicionário Heidegger*, podemos encontrar estes registros aproximados em língua alemã: “Grund, Ab-, Un- e Ur-Grund têm uma participação significativa nas especulações de místicos tais como Mestre Eckhart e Böhme sobre a natureza de Deus e da alma” (Inwood, 2002, p. 74). E, claro, deveríamos acrescentar: também no tratado de Beatriz de Nazaré.

reparar aqui que a alma está literalmente imersa, afundada, amalgamada e efusiva de puro amor e amor puro, se pudéssemos expressar esta experiência em outras palavras.

Assim, diversamente como muitas vezes encontramos na mística tradicional ou já consolidada, é admissível que Beatriz fale aqui de “união mística”, ou seja, dependendo da disposição da alma ao amor, não há absolutamente contrariedade ou adversidade alguma que impedirá o encontro no amor, pois “buscai e achareis; batei e vos será aberto. Pois todo aquele pede, recebe; o que busca, encontra” (Mt 7,7-11). E Beatriz continua nestes termos:

Quando se sente assim na abundância da beatitude e na grande plenitude do coração, todo o seu espírito se vai afundando em amor, e o seu corpo vai desaparecendo, o seu coração se vai derretendo, e todo o seu poder se vai perdendo. E de tal maneira forte é vencido pelo amor que dificilmente consegue controlar-se e muitas vezes perde o controle dos membros e de todos os sentidos (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 60/61).

E, por ser assim, escreve Beatriz, “o seu corpo vai desaparecendo, o seu coração se vai derretendo, e todo o seu poder se vai perdendo. E de tal maneira forte é vencido pelo amor que dificilmente consegue controlar-se e muitas vezes perde o controle dos membros e de todos os sentidos” (grifos nossos). Fica evidente então que seu corpo – “quando se sente assim na abundância da beatitude e na grande plenitude do coração” é de tal maneira vencido pelo amor, ao ponto de perder o controle de todos os membros e sentidos, ou seja, podemos inferir tratar-se aqui de um corpo amoroso ou, quiçá, um corpo liquefeito de e no amor aspirado. Isso vem expresso, em seguida, de forma literalmente exemplar: “E assim como um barril que está cheio quando é mexido rapidamente transborda e extravasa, assim é rapidamente muito tocado e todo vencido pela grande plenitude do seu coração, pelo que muitas vezes, contra a sua vontade, tem de transbordar” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 60/61), ou seja, um coração tão pleno como no exemplo de um barril que, ao ser tão rápida e intensamente agitado, só poderia mesmo expandir-se pelas beiras e pelas bordas – e, no caso do corpo, pela perda de controle dos membros e dos sentidos –, mesmo que se faça qualquer esforço voluntário em contrário, isto é, trata-se de uma agitação extremante abundante e pujante de coração e de alma.

O quinto modo de amar é a tempestade ou fúria do amor, um tema central nas cartas e poemas da contemporânea Hadewijch. Nesse modo, a loucura e a violência do amor afetam o corpo e a alma de forma indissociável, enquanto o abraço do amor a fortalece. Assim, pode acontecer que o amor está em condições de despertar na alma uma tempestade, com grande barulho e grande fúria, parecendo que o coração vai se partir com a força do assalto e a alma deveria sair de si mesma (Cirlot; Garí, 1999, p. 129-131; cf. também Nogueira, 2017, p. 156). Vejamos como isso vem expresso pela escrita de Beatriz:

Por vezes acontece também o amor ser despertado fortemente na alma, levantando-se tempestuosamente com grande ímpeto e grande fúria, como se com violências fosse partir o coração, transportando-o para fora dele e para cima dele, na prática do amor e na aspiração ao amor. E, ao mesmo tempo, é também transportado para o desejo de realizar as obras grandes e puras do amor ou de cumprir as múltiplas exigências do amor. Ou deseja descansar no doce abraço do amor e na intensa beatitude, e no contentamento da posse,

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

pelo que o seu coração e a sua razão desejam isto, e procuram-no com diligência e com aspiração ardente (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 62/63).

Segundo a autora do tratado *Sete maneiras de amor sagrado*, “quando está nisto, *está tão fortemente no espírito e muito empreendedora no coração*, e mais acordada no corpo, e mais célere nas obras, e muito ativa por fora e por dentro, pelo que *lhe parece que tudo nela esteja ativo e ocupado, mesmo que esteja toda tranquila por fora*” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 62/63, grifos nossos). Importante notar aqui que a aparente tranquilidade exterior pode encobrir ou não deixar transparecer toda movimentação da alma ativa e ocupada interiormente, isto é, quando “muito empreendedora no coração”, no mais íntimo de si mesma. Beatriz continua:

E assim lhe parece que as suas veias se abrissem e o seu sangue se esvaísse, e a sua medula definhasse e as suas pernas enfraquecessem, e o seu peito ardesse e a sua garganta secasse, pelo que o seu rosto e todos os seus membros sentem por dentro o calor e a fúria do amor. *Por vezes, sente também que uma seta perpassa repetidamente o coração para a garganta e adiante até ao cérebro como se fosse perder a razão* (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 64/65, grifos nossos).

Vemos aqui uma manifestação muito aguda e extremada, isto é, pode acontecer como se uma flecha atravessasse o próprio coração sem aviso algum, avançando inclusive pela garganta até o cérebro ao ponto de lhe privar de qualquer controle racional. E, por ser assim, nesta quinta modulação amorosa Beatriz ainda arremata: “*O mesmo que mais a atormenta e magoa é o que mais a cura e alivia, e o que lhe faz as feridas mais profundas é o que somente lhe dá saúde*” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 66/67, grifos nossos). De fato, vê-se claramente o quanto nesta experiência interior a alma é moldada, melhor, lavrada ao modo do amor divino, a saber, não há literalmente nada que a atormente e magoe, uma vez que justamente isso labora e colabora pela cura e pelo alívio e, ainda, embora possa parecer que lhe possa ferir, mais e mais saúde lhe é proporcionada.

O sexto modo de amar é, de certo modo, oposto ao quinto modo no tratado de Beatriz de Nazaré. A tempestade do amor foi transformada num estado de repouso absoluto. A alma experimenta, então, outro modo de amor com um conhecimento mais íntimo e elevado, pois o amor triunfa sobre seus adversários, domina seus sentidos e torna-se senhor de si mesmo. Nesse estado, então, tudo é pouco para a alma e tudo o que pertence ao amor é fácil fazer ou não fazer, sofrer ou carregar, sendo leve e doce para ela exercitar-se no amor. Experimenta-se, assim, um poder divino, uma pureza límpida, uma suavidade espiritual, uma liberdade fervorosa, um discernimento sábio, uma doce igualdade com nosso senhor e um conhecimento íntimo de Deus (Cirlot; Garí, 1999, p. 131-133). No tratado de Beatriz podemos ler isso assim:

Quando a noiva se tiver aproximado mais do nosso senhor e tiver subido mais em maior devoção, ela sente ainda uma outra maneira de amor, numa maior proximidade e num conhecimento superior. Sente então que o amor venceu todos os seus adversários dentro dela e que corrigiu os defeitos e dominou os sentidos e adornou de virtude o caráter e aumentou e elevou o ser, e ganhou poder completo sem contradição sobre ela própria, pelo que controla o coração em segurança, podendo fruir em sossego e devendo esforçar-se em liberdade.

Quando está nisto considera todas as coisas pequenas e fáceis de fazer e de deixar de fazer, de sofrer e de suportar que pertencem à dignidade do amor, e assim é-lhe leve esforçar-se no amor.

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

Assim sente então um poder divino e uma pureza clara e uma doçura espiritual, e uma intensa liberdade e uma sabedoria discernente, e uma suave igualdade com o nosso senhor, e um conhecimento próximo de Deus.

Então ela é como uma dona de casa que tem a sua casa bem organizada e sabiamente governada, e belamente ordenada, providentemente protegida, e sensatamente guardada, trabalhando com discernimento; e ela manda entrar e manda sair, e faz e deixa de fazer segundo a sua vontade; assim é também com esta alma, ela é amor e o amor reina nela de forma dominante e poderosa, trabalhando e descansando, fazendo e deixando de fazer por fora e por dentro segundo a sua vontade (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 68/69).

Nesta sexta modulação amorosa, Beatriz considera que a alma “sente ainda uma outra maneira de amor, numa maior proximidade e num conhecimento superior”. Muito apropriado e conveniente recordar aqui o início do tratado na sua primeira modulação amorosa, a saber: “Existem sete maneiras de amor que provém da mais alta e levam de volta à mais elevada” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 48/49).

Contudo, como se dá isso agora nesta nova, melhor, outra modulação amorosa? A autora, utilizando-se de uma experiência cotidiana e domiciliar maternal, escreve: “Então *ela é como uma dona de casa que tem a sua casa bem organizada e sabiamente governada*, e belamente ordenada, providentemente protegida, e sensatamente guardada, trabalhando com discernimento” (grifos nossos), ou seja, organizar uma casa e governá-la sabiamente requer adorná-la, protegê-la, guardá-la com total discernimento, quer dizer, com pleno zelo de coração e mente em vista do bem comum. E, sendo assim, “*ela manda entrar e manda sair, e faz e deixa de fazer segundo a sua vontade; assim é também com esta alma, ela é amor e o amor reina nela de forma dominante e poderosa*” (grifos nossos), ou seja, este novo modo de ser, esta sexta modalidade de amar, não significa não ter vontade caso esta esteja entretida e ocupada com seu próprio ser ao modo como se vela, zela e se cuida de uma casa, ressaltando, inclusive, o poder de deixar ou não deixar entrar, segundo seu sentimento, consentimento e conhecimento. E, então, mais um belo exemplo é apresentado por Beatriz: “E assim *como o peixe que nada na amplidão do mar e descansa na profundidade e a ave que voa corajosamente na vastidão e na altura do céu*, assim ela sente o *seu espírito movimentar-se livremente na amplidão e na profundidade, e na vastidão e na altura do amor*” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 70/71, grifos nossos). Na verdade, não se trata de um exemplo meramente exterior apenas, pois além de olhar e observar a natureza circundante em que há remissão ao peixe que nada e à ave que voa, o que realmente importa aqui é o sentido simbólico intencionado pela autora, a saber, a alma sente “seu espírito movimentar-se livremente *na amplidão e na profundidade, e na vastidão e na altura do amor*” (grifos nossos). O que, de fato, importa é a referência genitiva “do amor” que, então, remete para a amplidão e profundidade “do mar”, onde a alma descansa e para a vastidão e altura “do céu”, onde a alma sente seu espírito se movimentar. E assim, então, continua Beatriz a ponderar e a considerar:

A violência do amor transportou e guiou, guardou e protegeu a alma dando-lhe a sensatez e a sabedoria, a doçura e a força do amor. No entanto, escondeu o seu grande poder da alma até ao dia em que ela subiu a maior altura e ficou totalmente livre de si própria, reinando o amor mais poderosamente dentro dela.

Então o amor torna-a tão corajosa e livre que não teme homem nem diabo, nem anjo, nem santo, nem o próprio Deus em tudo o que faz ou deixa de

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

fazer, trabalhando ou descansando; e ela sente que o amor está acordado dentro dela e trabalhando tanto no descanso do corpo como em muitos trabalhos: ela percebe bem e sente que o ardor não reside no trabalho nem no sofrimento de quem em cujo interior ele reina. [...]

Isto é a liberdade da consciência, e a doçura do coração, e a bondade da razão e a nobreza da alma, e a elevação do espírito, e o começo da vida eterna.

Isto é aqui uma vida de anjo e a isso segue-se a vida eterna que Deus pela sua bondade queira dar a todos nós (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 70/73).

Com efeito, uma alma assim liberta das adversidades e contrariedades da vida e do próprio corpo, tendo vencido por mérito e esforço próprios e incessantes, pode gozar da “liberdade de consciência”, da “doçura do coração”, da “bondade da razão”, da “nobreza da alma”, da “elevação do espírito” e do “começo da vida eterna”. Reparemos bem: Beatriz elenca e entende que, ao estar e movimentar-se nesta modalidade amorosa, tudo o que possa contribuir participa sempre genuinamente, melhor ainda, genética e genitivamente, *do ser amoroso de Deus*. E, por isso, pode ela também dizer: “Isto é aqui uma vida de anjo e a isso segue-se a vida eterna que Deus pela sua bondade queira dar a todos nós” (grifos nossos), em outras palavras, viver assim, ainda que seja aqui na terra, é já viver e participar de uma vida ao modo dos anjos e, além disso, que, viver nessa tonalidade amorosa, é já viver e participar da eternidade divina, “que Deus pela sua bondade queira dar a todos nós”. Talvez devêssemos também agora ainda dizer mais explicitamente e de forma resumida tudo quanto o texto de Beatriz veio apontando, expondo, explicando, exemplificando a respeito de nossa responsabilidade humana diante do Deus criador de tudo e de todas as coisas: participar de Deus e em Deus implica sempre um empenho humano próprio de cada pessoa e, por ser assim, contínuo, incessante e incansável, onde, porém, participar e corresponder é sempre já dádiva divina concedida aos que amam e buscam ao seu Senhor de alma, corpo e mente.

No sétimo modo de amar, Beatriz, de alguma forma, recapitula. Cada uma das facetas de seu prisma, cada uma das modalidades de amar – já descritas anteriormente – aparecem neste último modo. O sétimo modo é todo e, ao mesmo tempo, superior a todos os modos anteriores, porque nele se expressa a experiência de Deus acima de tudo que é humano e acima do tempo. Mas o paradoxo persiste, porque engasgada no amor: a terra é para a alma um grande exílio, uma dura prisão, um tormento cruel. A alma despreza o mundo e a terra a enoja. Nada terreno pode deleitá-la ou satisfazê-la, e é uma grande dor para a alma ter de viver longe e estrangeira em todos os lugares. Seu exílio não pode ser esquecido, seu desejo não a apazigua, sua saudade a atormenta dolorosamente. Experimenta, assim, a paixão e o martírio, sem medida nem piedade (Cirlot; Garí, 1999, p. 133-135).

Logo de saída, a sétima modalidade de amor não é vista e nem apresentada por Beatriz como sendo a última, porém, ainda como “outra maneira de amor elevado” da alma bem-aventurada e, por isso, feliz. A autora mesma expressa isso assim:

Tem a alma beata ainda outra maneira de amor elevado, que não lhe dá pouco trabalho interior, isto é, que é transportada acima de humanidade no amor, e acima de sentido e razão humanas, e acima de todos os trabalhos do nosso coração, sendo transportada unicamente com amor eterno para a eternidade do amor e para a incompreensibilidade, para a amplidão e para a vastidão, e a inacessível altura e o profundo abismo da divindade, que está em todas as

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

coisas e que continua incompreensível acima de todas as coisas e que é imutável, omnipresente, omnipotente, omnisciente e omni-dominante. Nisto a alma beata é tão tenramente afundada no amor, e tão fortemente transportado no desejo que o seu coração está muito definhando e inquieto por dentro, a sua alma derretendo e definhando de amor, o seu espírito violentamente suspenso de forte desejo. E todos os seus sentidos transportam-na para querer estar na fruição do amor. Isto exige diligentemente de Deus e isto procura ardentemente de Deus e isto tem de desejar fortemente. Pois o amor nunca a deixa acalmar nem descansar, nem estar em paz (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 74/75).

De fato, como podemos perceber, Beatriz recapitula, isto é, resume sucintamente e se atém ao fundamental e essencial para uma alma que já ascendeu, já se elevou, de modo que pode, então, com serenidade, declinar reconhecendo o que tal empreitada implica e significa para a alma humana: “Isto *exige diligentemente de Deus* e isto *procura ardentemente de Deus* e isto *tem de desejar fortemente*” (grifos nossos). Novamente aqui o genitivo “de Deus...” de quem e a quem a alma anseia exigente, procuradora e, por isso mesmo, não poderia ser sem a força necessária e correspondente, ou seja, o empenho da força da alma está literalmente implícito. Nesse sentido, Beatriz continua: “Pois o amor nunca a deixa acalmar nem descansar, nem estar em paz”, daí, atua e empenha-se contínua e incessantemente. E, por ser assim...

O amor transporta-a para cima e mantém-na em baixo, alivia-a e volta a torturá-la, dá-lhe a morte e traz à vida, dá saúde e volta a ferir. Põe-na louca e depois sábia. Assim transporta-a para um estado superior, subindo no espírito acima do tempo para a eternidade, sendo elevada acima das dádivas do amor para a eternidade do amor que é sem tempo, e ela fica elevada acima da maneira humana, e acima da sua própria natureza no desejo de “estar acima dela” [isto é, estar em Deus]. [...]

Então, aí em cima entre os espíritos tem a sua intensa convivência, e sobretudo entre os serafins ardentes na grande divindade, e na alta trindade tem o seu aprazível descanso e a sua agradável habitação. [...]

Por isso, o reino terrestre é-lhe um grande desterro e uma forte prisão e uma pesada tortura. Ela desdenha o mundo; o reino terrestre entristece-a, e o que pertence ao reino terrestre não a pode contentar nem satisfazer. E é-lhe uma grande dor ter de estar tão longe e parecer tão estranha. Não pode esquecer o seu desterro, o seu desejo não pode ser saciado, a sua ânsia atormenta-a penosamente, e com isso é torturada e martirizada excessivamente e sem clemência. Por isso está com grande ânsia e forte desejo de ser libertada deste desterro e de ser dissolvido deste corpo e assim diz então de coração dorido como fazia o apóstolo que disse: “Cupio dissolvi et esse cum cristo”. Isto é, Desejo ser dissolvido e estar com Cristo. Fil. 1,23 (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 74/79).

Como já pudemos observar, embora indiretamente o tratado de Beatriz de Nazaré permita entrever seu conhecimento e domínio da tradição cristã da qual é herdeira e em que está inserida, algumas referências diretas aparecem explícitas e identificadas no texto como, por exemplo, a Epístola aos Filipenses. Parece-nos conveniente e apropriado citar um trecho mais longo desta passagem paulina: “Porque de ambos os lados estou em aperto, tendo o desejo de partir, e de estar com Cristo, porque isso é ainda muito melhor. Mas julgo mais necessário, por

causa de vós, ficar na carne. E confio nisso, e sei que ficarei, e permanecerei com todos vós, para proveito vosso e alegria da fé” (Fl 1,23-25). Como podemos observar, nos dois últimos versículos fica ainda mais evidente que é o próprio apóstolo que fala em primeira pessoa, ainda que esteja também se dirigindo aos membros da comunidade cristã de Filipos. Em suma, segundo Paulo, acreditar implica aceitar todas as contradições e adversidades da vida, e, apesar disso, “estar em Cristo, porque isso é ainda muito melhor”, porque ficar e permanecer ao lado os crentes filipenses, significa estar na “alegria da fé” professada. Por isso mesmo, a citação que segue do tratado de Beatriz tem a conotação ou tonalidade da referida carta paulina:

E assim está também a alma, com forte desejo e numa penosa inquietação de ser dissolvida e de viver com Cristo. Não por tristeza sobre o tempo presente, nem por medo de adversidades futuras, mas somente por amor sagrado e por amor eterno, ela deseja ardente, definhada e muito ansiosamente chegar à terra da eternidade e à glória da fruição (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 78/79).

Bem emblemático e notório que, no texto, Beatriz ainda reconheça: “É uma paixão beata e um tormento agudo, e uma longa tortura, e uma morte assassina e um viver morrendo” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 78/81). E, continuando, Beatriz em sua recapitulação, prossegue:

O amor transportou-a e guiou-a e ensinou-lhe o seu caminho que ela seguiu fielmente. Frequentemente em grande labor e em muitos trabalhos, em grandes ânsias e fortes desejos; em muitas inquietações e em grandes insatisfações; em mal e em bem e em muitas torturas; em procurar e em exigir, e em carecer e em ter; em subir e em estar suspensa, em seguir e em muito se aplicar; em necessidade e em tristeza, em ansiedade e em cuidados, em elanguescer e em definhar, em grande confiança e em muita desconfiança, em prosperidade e em adversidade, ela está pronta na virtude. Na morte e na vida quer praticar o amor, e no sentir do coração suporta muitas dores, e por causa do amor ela deseja chegar à terra (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 80/83).

Com efeito, segundo a autora do tratado *Sete maneiras de amor sagrado*, a verdadeira obra do amor que a alma humana pode realizar consiste em “que ela deseje a proximidade maior e mais procure o estado superior onde mais pode praticar o amor” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 82/83). E prossegue: “Por isso quer sempre seguir o amor, conhecer o amor e fruir o amor, o que não lhe é possível neste desterro. Por isso quer ir para a terra onde construiu a sua habitação e para onde dirigiu todo o seu desejo e onde descansa com amor e com desejo” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 82/83).

Na sequência, Beatriz faz menção direta ao segundo livro das *Confissões* de Santo Agostinho, reconhecendo que “fruirá com plena satisfação quem na sua alma tantas vezes abraçou com amor. E aí entrará no gáudio do seu senhor, como diz S. Agostinho: *‘Qui intrat in te, intrat in gaudium domini sui etcétera’*, isto é, *Ó senhor, quem entra em ti, entra no gáudio do seu senhor e não temerá, mas estará optimamente bem no sumo bem*” (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 84/85, grifos nossos).

Para termos presente e mantermos o texto e contexto de Agostinho na íntegra, convém dizermos que se trata do último capítulo do segundo livro das *Confissões*, a saber, o capítulo 10, que versa sobre sua adolescência, onde o mestre de Hipona escreve:

As modulações do amor divino segundo Beatriz de Nazaré

Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? Foeda est. Nolo in eam intendere, nolo eam videre. Te volo, iustitia et innocentia, pulchra et decora honestis luminibus, et insatiabili satietate. Quies est apud te valde et vita imperturbabilis. Qui intrat in te, intrat in gaudium domini sui et non timebit et habebit se optime in optimo. Defluxi abs te ego et erravi, deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis (Quem desembaraçará este nó tão enredado e emaranhado? É asqueroso; não o quero fitar nem ver. Quero-te a ti, ó Justiça e Inocência tão bela e tão formosa, como puros resplendores e insaciável saturação. *Em ti há grande tranquilidade e vida imperturbável. Quem entra em ti, penetra “no gozo do seu Senhor”* (Mt 25,11) e não só não terá receio, mas também permanecerá soberanamente no bem perfeito. Na adolescência, afastei-me de ti, andei errante, meu Deus, muito desviado do vosso apoio, tornando-me para mim mesmo uma região de fome) (Agostinho, 1988, p. 56, grifos nossos).

Como já amplamente conhecido e também estudado, na obra referida, o filósofo e místico de Hipona (354-430) fala básica e essencialmente de si mesmo, revelando-se a si mesmo em detalhes e, no caso específico, trata-se de uma passagem ao final de sua adolescência. Poderíamos considerar que, talvez, esta citação escolhida por Beatriz não seja fortuita e sem mais, tendo em vista que, segundo a língua latina, língua em que Agostinho escreve seus textos e certamente também conhecida por Beatriz, “adolescência” diz respeito ao processo vivido por uma pessoa nesta precisa etapa da vida.

De fato, o significado etimológico da palavra “ad-olescência” provém da aglutinação latina de *ad* (a, para) e *olere* (crescer, desenvolver-se), referindo-se, portanto, ao “processo de crescimento e desenvolvimento”, no sentido bem específico de que o indivíduo humano, para ser quem já é, mas que, ainda assim, poderá vir a tornar-se aquele ou aquela que ainda não é, resguarda em certo sentido um modo natural e inato de “crescer e amadurecer” sempre mais em si e para si mesmo, sendo a ideia motriz e condutora presente em cada uma das sete modulações de amor que compõem o tratado de Beatriz de Nazaré.

Assim, se levarmos em conta estes fatores ou estas variáveis num horizonte mais amplo e fundamental em que Beatriz se movimenta e também faz sua própria experiência mística, então, talvez tenhamos aqui, já ao final de seu tratado, mais razões para compreender ainda melhor o verdadeiro sentido e a essencial intuição que atravessam e perpassam seu tratado tão singular. Explicando melhor e tendo presente a etimologia do verbo *adolescere*, então, trata-se, de fato, de um “processo de crescimento e amadurecimento espirituais interiores”, isto é, da alma humana ansiosa pelo amor divino, traços tão essenciais e fundamentais a toda mística originalmente cristã, mas a que a monja de Nazaré dá uma coloração toda própria.

Nesse sentido, não seria demasiado considerar que *Uan seuen manieren van heiliger minnen* não só termina como talvez também começa ou recomeça assim?

Aí a alma é unida com o seu noivo, e fica todo um espírito com ele, numa fidelidade inseparável e num amor eterno.

E quem se esforçou nele no tempo das graças, fruirá dele na glória eterna, onde não se fará outra coisa se não louvar e amar. Que Deus queira levar todos nós até lá, amém (Beatriz de Nazaré, 2018, p. 84/85).

Considerações finais

Embora a mística apofática já tivesse uma tradição antiga e longa, remontando a Plotino, Gregório de Nissa e Dionísio, o Areopagita, por exemplo – para citar apenas três referências consagradas –, conhecerá a mística negativa no medievo novas expressões e manifestações. Pois bem, este é o caso, inequívoco e inescusável, do texto da monja Beatriz de Nazaré, um tratado belíssimo, legado para a posteridade e, presumivelmente, por uma das primeiras mulheres místicas medievais a quem tantas outras seguirão, direta ou indiretamente, e, diga-se, à margem da oficial língua latina, no caso, em neerlandês: *Uan seuen manieren van heiliger minnen*.

Algo similar fará, seguindo a mesma tradição, Mestre Eckhart (1260-1328), não somente falando ao povo e escrevendo em médio-alto-alemão – de onde provêm os assim chamados sermões alemães, por exemplo –, mas também e, sobretudo, pelo modo como este mestre renano veio a tematizar com rigor, precisão e profundidade suas ideias, às vezes, nos limites da ortodoxia vigente nos anos em que viveu, falou e escreveu.

Seja como for, ainda que nossa proposta tenha se ocupado em apresentar o belo e original tratado de Beatriz de Nazaré, procurando fazer um comentário interpretativo quase ao pé da letra, ainda assim, e até por isso mesmo, impressiona a força e vigor pelos quais esta mulher viveu ansiando e ansiou vivendo, de modo completamente ciente e consciente, seu desejo ardente de amar seu amado senhor.

E, por ser assim, o que realmente chama a atenção aos leitores que têm contato atido e atento com o tratado *Sete maneiras de amor sagrado*, é que a autora não somente anseia e deseja amar sem medida, mas, sobretudo, uma vez iniciada a busca ardente por este amor... – e melhor talvez, *neste amor... inalcançável e insaciável* –, este só poderia ser mesmo divino ou sagrado enquanto literalmente aspira ardentemente seu senhor, isto é, o *ab-soluto*¹⁵, que é o único em si e a partir de si mesmo.

De fato, no sermão 52 da série alemã, que tem por lema “*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*” (Mt 5,3), o próprio Mestre Eckhart expressa-se nestes termos:

O que sou, segundo minha natividade, há de morrer e será aniquilado, pois é mortal e deve, portanto, corromper-se com o tempo. No meu nascimento <eterno> nasceram todas as coisas, e eu era causa de mim mesmo e de todas as coisas. Se tivesse, querido, não existiriam nem eu, nem todas as coisas. Se eu, porém, não fosse, também “Deus” não seria. Que Deus é “Deus”, disso sou eu a causa. Se eu não fosse, Deus não seria “Deus”. Saber isso não é necessário (Mestre Eckhart, 2006, p. 291)¹⁶.

¹⁵ *Ab-soluto* provém do latim *solutus ab omni re*, compreendendo o que é “em si e por si” ou “em si a partir de si”. Os tradutores dos sermões de Mestre Eckhart registram que, “o ser, desprendido, solto, na sua ab-soluta liberdade, é direta e indiretamente a *plenitude simplesmente*. A expressão medieval *Deus est ipsum esse* diz o ser como plenitude e quer acenar para o sentido da definição dada pelo próprio Deus a Moisés na sarça ardente: *Sou quem sou* (Ex 3,14) (Mestre Eckhart, 2006, p. 335-336).

¹⁶ Na tradução do alemão medieval (*Mittelhochdeutsch* = médio-alto-alemão), por Josef Quint, lê-se assim: “Was ich meiner Geborenheit nach bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist sterblich; darum muß es mit der

Segundo *a lógica sem lógica*, melhor, segundo *o sentido sem sentido* que norteia e motiva a busca do ou pelo amor divino de Beatriz de Nazaré, jamais caberia qualquer aproximação que estivesse na esfera da segurança do cálculo ou da mensuração em sentido positivo, enquanto a única maneira de medir é, fundamental e essencialmente, encontrar-se já sempre numa modalidade sem medida, isto é, sem intermediários (*sine medio*), o que poderíamos chamar, então, de uma ascese do desejo, ocupando-se a autora com maestria no emprego e refinamento da linguagem simbólica e passando por uma erótica do conhecimento até a mais apurada reflexão filosófica sobre o relacionamento ser humano com o amor divino, melhor, estando já sempre imersa no amor divino (Nogueira, 2017, p. 158).

Contudo, parece sempre ainda pairar uma dúvida no ar: como podemos nós hoje, ao ler um texto como o de Beatriz de Nazaré e de tantos outros místicos das mais diversas tradições de “pensamento negativo”, compreender fundamentalmente um modo que não tem modo, isto é, apesar do desejo e empenho incansáveis e insaciáveis, já saber, por antecipação, que o que se deseja conhecer e alcançar nunca poderá ser, de fato, alcançado?

É possível que nossa incompreensão se dissipe e desfaça se considerarmos que a negatividade da mística negativa é sua única positividade e, quiçá, “única certeza”. Nunca, porém, como um conhecimento absoluto e inconcusso. Pelo contrário, trata-se, pois – de novo e sempre de novo – em aceitar e reconhecer a total negatividade humana como positividade divina e, tendo uma vez alcançado e entrado nesta dinâmica – que é sempre se movimentar em sucessivas, recursivas e repercussivas modulações do mesmo amor divino – já ter sempre também ouvido, visto e descoberto um dos mandamentos mais importantes de Jesus, o Cristo: “Falta-te uma coisa: vai, vende tudo quanto tens, e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; e vem, toma a cruz, e segue-me” (Mc 10,21).

Num belo texto intitulado “De uma conversa sobre o pensamento que teve lugar num caminho de campo entre um pesquisador, um estudioso e um sábio” (“Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”), encontramos de Martin Heidegger a seguinte anotação de Mestre Eckhart a respeito de “deixarmos as coisas serem” (Vom Lassen der Dinge): “Wo ich für mich nichts will, da will statt meiner Got” (“Onde eu não quero nada para mim, Deus o quer por mim”) (Heidegger, 1995a, p. 158).

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 9. ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

ANGELUS SILESIUS. **O Peregrino Querubínico**. São Paulo: Paulus, 1996.

Zeit verderben. In meiner (ewigen) Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte ich gewollt, so wäre weder ich noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch ‘Gott’ nicht: daß Gott ‘Gott’ ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht ‘Gott’. Dies zu wissen ist nicht nötig” (Mest Eckhart, 1971, p. 730).

BEATRIZ DE NAZARÉ. **Sete maneiras de amor sagrado (Uan seuen manieren van heiliger minnen)**. Tradução de Arie Pos e estudos introdutórios de Joana Serrado, Arie Pos e Maria Pinho. Edição bilingue neerlandês médio e português. Porto: Afrontamento, 2018.

CANTORE, Stefania. Beatriz de Nazaré. In: BORRIELLO, Luigi. **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003, p. 149-150.

CIRLOT, Victoria e GARÍ, Blanca. **La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la edad media**. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

COSTA, J. M. Apresentação. In: Pereira, J. A. C. **Santa Clara de Assis: época, carisma e espiritualidade**. Petrópolis: Vozes; Brasília: Conferência da Família Franciscana do Brasil (FFB); Braga: Editorial Franciscana, 2019.

GARÍ DE AGUILERA, Blanca. **Beatriz de Nazaret. Introducción y edición crítica. Siete modos de amor**. Biblioteca Virtual de Investigación Duoda. Disponível em: <https://www.ub.edu/duoda/bvid/pdf/Duoda:text:2011.03.0001.pdf>. Acesso em: 04/06/2024.

HEIDEGGER, Martin. **Feldweg Gespräche (1944-45). Ein Gespräch selbsttritt auf einem Feldweg**. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1995a.

HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.

HOLLYWOOD, Amy M. Inside out: Beatrice of Nazareth and her hagiographer. In: MOONEY, C. M. (ed.). **Gendered voices: Medieval saints and their interpreters**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 78-98, 1999.

HOLLYWOOD, Amy M. **Acute melancholia and other essays: mysticism, history, and the study of religion**. New York: Columbia University Press, 2016.

HOLLYWOOD, Amy. **The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart**. Dame e Londres: University of Notre Dame Press, 1995.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KIRCHNER, Renato. A intimidade da experiência religiosa: uma aproximação fenomenológica da mística de Bernardo de Claraval. **Revista Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 307-336, maio/ago. 2016.

MCGINN, Bernard. **O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)**. São Paulo: Paulus, 2018.

MESTRE ECKHART. **Sermões alemães. Vol. I: Sermões 1 a 60**. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.

MESTRE ECKHART. **Sermões alemães. Vol. II: Sermões 61 a 105.** Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2008.

MEISTER ECKHART. **Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke.** Editado e traduzido por Josef Quint. Terceiro volume. Stuttgart: Kohlrammer, 1971.

NEWMAN, Barbara. 13 Latin and the Vernaculars. In: HOLLYWOOD, Amy e BECKAN, Patricia Z. (ed.). **The Cambridge Companion to Christian Mysticism.** New York: Cambridge University Press, 2012.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Beatriz de Nazaré (1200-1268) e *Os sete modos do amor*. **Revista Graphos**, UFPB/PPGL, vol. 19, n. 3, 2017, p. 150-160.

ROMBACH, Heinrich. **Substanz, System, Struktur: Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte.** 4. ed. Freiburg: Karl Alber, 2010.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais: Ensaio de hermenêutica imaginativa.** Petrópolis: Vozes, 2000.

WOLFSKEEL, Cornelia. Beatrice of Nazareth. In: WAITHE, Mary Ellen (ed.). **A History of Women Philosophers. Volume II: Medieval, Renaissance and Enlightenment.** Dordrecht, Boston, London: University of Minnesota, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 99-114.

Recebido em 05/06/2024

Aceito em 11/10/2024

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

“Thus says YHWH: I have anointed you king over Israel” (2 Kings 9,3): The narrative of Jehu's anointing by the young prophet (2 Kings 9,1-13) as a legitimizing tool for Jehu's actions and the Nimshid dynasty in Israel in the 8th century BCE.

Matheus da Silva Carmo¹

RESUMO

De acordo com 2 Rs 9,1-13, o general Jeú foi ungido rei de Israel por YHWH através de um jovem profeta comissionado por Eliseu. Essa unção não visava apenas estabelecer Jeú como novo rei e fundador de uma nova dinastia, mas também trazer o juízo divino sobre Acab e sua família. A análise cuidadosa desse texto revela uma representação extremamente positiva de Jeú, destacando sua ligação direta com YHWH. Neste trabalho, propomos a hipótese de que o texto foi escrito no século VIII AEC, durante o reinado de Jeroboão II em Israel como um texto propagandístico e apologético em prol a dinastia nimshida de Israel. O objetivo seria exaltar Jeú, o fundador da dinastia à qual Jeroboão II pertencia, e, por extensão, enaltecer o próprio Jeroboão II e sua casa dinástica.

Palavras-chave: Jeú; Israel; YHWH; Jeroboão II; Dinastia Nimshida.

ABSTRACT

According to 2 Kings 9,1-13, General Jehu was anointed king of Israel by YHWH through a young prophet commissioned by Elisha. This anointing was not only intended to establish Jehu as the new king and founder of a new dynasty but also to bring divine judgment upon Ahab and his family. A careful analysis of this text reveals an extremely positive portrayal of Jehu, highlighting his direct connection with YHWH. In this paper, we propose the hypothesis that the text was written in the 8th century BCE, during the reign of Jeroboam II in Israel, as a propagandistic and apologetic text in favor of the Nimshid dynasty of Israel. The aim would be to exalt Jehu, the founder of the dynasty to which Jeroboam II belonged, and by extension, to praise Jeroboam II himself and his dynastic house.

Keywords: Jehu; Israel; YHWH; Jeroboam II; Nimshid dynasty.

¹Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: mateuscarmo.ms@gmail.com

Introdução

Em uma abordagem histórica da Bíblia Hebraica, é essencial considerar o contexto histórico, religioso, social e político em que cada texto foi produzido. Isso permite ao pesquisador compreender profundamente os elementos históricos, ideológicos e teológicos que influenciaram a criação do texto. Como alguns estudiosos destacam, “nenhum texto da Bíblia Hebraica pode ser separado de seus contextos sociais e formas literárias sem uma perda irreparável tanto de seu significado original quanto de sua capacidade de falar de forma significativa para nós” (Gottwald, 1988, p. 421). Portanto, é crucial levar em conta o contexto histórico da produção do texto, pois a compreensão do 'tempo da narrativa' oferece uma perspectiva importante para entender os diversos pressupostos presentes na narrativa analisada.

Nesse contexto, este trabalho analisa 2 Reis 9,1-13, que narra a unção de Jeú como rei de Israel por um jovem profeta instruído por Eliseu. A leitura do texto sugere que o autor desejava transmitir que Jeú não apenas se tornaria rei de Israel, mas seria também um instrumento de YHWH para punir os omridas, especialmente a casa de Acab, por seus crimes contra os profetas e servos de YHWH. Há uma clara associação entre Jeú e YHWH em 2 Reis 9,1-13, onde Jeú, por meio da unção, recebe a marca indelével do chamado divino, tornando-se um instrumento nas mãos de YHWH.

No entanto, ao contrário da narrativa de 2 Reis 9,1-13, o golpe de Jeú visava historicamente a derrubada dos omridas, especialmente com o apoio de Hazael de Damasco, para enfraquecer os seus rivais omridas. Jeú fundou a dinastia nimshida – nomeada após o seu avô, Nimshi, patriarca de uma família influente no vale de Jezreel – que, ao contrário dos omridas, se alinhou como uma casa dinástica submissa aos arameus. Essa submissão durou até o reinado de Jeroboão II, que reverteu a subserviência de Israel aos arameus e restaurou a força e influência do reino.

Ao comparar as informações de 2 Reis 9,1-13 com dados históricos sobre a dinastia nimshida, notam-se diferenças significativas. Enquanto a narrativa bíblica exalta aspectos sobrenaturais atribuídos a YHWH e feitos heroicos atribuídos a Jeú, os registros históricos mostram que a traição de Jeú, com o apoio de Hazael, resultou no enfraquecimento de Israel diante dos arameus. Isso ocorre porque 2 Reis 9,1-13 é uma passagem profundamente ideológica, destinada a construir uma imagem positiva de Jeú. Esse objetivo é fundamentado em bases históricas e teológicas claras, especialmente considerando que, como veremos neste artigo, provavelmente 2 Reis 9,1-13 reflete a propaganda nimshida do período de Jeroboão II, usando a figura de Jeú, fundador da dinastia à qual Jeroboão II pertencia, para legitimar e exaltar a sua própria casa real contra desafios à sua legitimidade. Ao analisar essa passagem no seu contexto de produção, torna-se evidente o propósito nimshida de elevação, como demonstraremos ao longo deste trabalho.

A nossa metodologia de análise textual baseia-se na crítica textual dos textos hebraicos originais e numa estreita correlação entre o texto e o seu contexto histórico de produção. Acreditamos que essa abordagem nos permite entender melhor os fatores históricos que influenciaram a criação do texto em estudo. Além disso, ao longo do nosso trabalho, empregamos uma abordagem dinâmica que busca compreender a lógica narrativa interna do texto.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

1. Tradução literal segmentada e Análise textual de 2 Rs 9,1-13

1.1 Tradução literal segmentada

Hebraico		Português ²
וְאֵלֵי־שָׁעַ הַנְּבִיאַ קָרָא לְאַחַד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים	(1a)	E Eliseu, o profeta, chamou a um dentre os filhos dos profetas
וַיֹּאמֶר לוֹ	(1b)	e disse para ele:
חַגֵּר מִתְּזַיֵּד	(1c)	“cinge teus lombos
וְקַח פֶּהַ שֵׁשֶׁן הַזֶּה בְּיָדְךָ	(1d)	e toma um frasco de azeite, o este em tua mão,
וְלֵךְ רָמֹת גִּלְעָד:	(1e)	e vai [a] Ramot-Gilead.
וּבָאתָ שָׁמָּה	(2a)	E entrarás para lá
וְרָאֵה־שָׁם יְהוּא בֶן־יְהוֹשָׁפָט בֶּן־נִמְשִׁי	(2b)	e procura lá Jeú, filho de Josafá, filho de Nímsi;
וּבָאתָ	(2c)	e entrarás
וְהִקַּמְתָּ מִתּוֹךְ אָחָיו	(2d)	e farás levantar a ele de meio de seus irmãos
וְהִבִּיאָתָּ אִתּוֹ תְּדָר בְּתְדָר:	(2e)	e farás entrar lhe de aposento em aposento.
וְלִקַּחְתָּ פֶהַ־שֵׁשֶׁן	(3a)	E pegarás o frasco de azeite
וְנִצַּקְתָּ עַל־רֹאשׁוֹ	(3b)	e derramarás sobre sua cabeça
וְאָמַרְתָּ כֹּה־אָמַר יְהוָה מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל־יִשְׂרָאֵל	(3c)	e dirás: Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel.
וּפְתַחְתָּ הַדֶּלֶת וּנְסַתָּה	(3e)	E abrirás a porta e fugirás
וְלֹא תַחְסֶּה:	(3f)	e não esperarás.”
וַיִּלְךְ הַנְּעֵר הַנְּעֵר הַנְּבִיאַ רָמֹת גִּלְעָד:	(4)	E foi o juveníssimo ³ o profeta, [a] Ramot-Gilead.
וַיָּבֹא וְהָיָה שָׁרֵי הַחַיִּל יְשֻׁבִים	(5a)	E entrou, e eis que uns chefes de o exército os que [estavam] situados;
וַיֹּאמֶר דְּבַר לִי אֵלֶיךָ הַשָּׂר	(5b)	e disse: “palavra de mim para ti, ó chefe!”
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלֶי־מִי מִכָּלֵנוּ	(5c)	E disse Jeú: “a quem de todos nós?”
וַיֹּאמֶר אֵלֶיךָ הַשָּׂר:	(6a)	E disse: “a ti, ó chefe!”
וַיִּקַּם וַיָּבֹא הַבַּיְתָּה	(6b)	E levantou-se e entrou para a casa,
וַיִּצַק הַשֵּׁשֶׁן אֶל־רֹאשׁוֹ	(6c)	e derramou o azeite sobre sua cabeça;

² As traduções dos textos hebraicos neste trabalho são feitas pelo autor. Os textos hebraicos deste artigo foram extraídos da Bíblia Hebraica Stuttgartensia editada por Elliger e Rudolph (1990). Com o propósito de permitir uma análise que considere não apenas a informação básica dos textos, mas também as nuances resultantes das características da língua e das estruturas empregadas em sua escrita, decidimos realizar traduções que se aproximem o máximo possível da estrutura original, mesmo que isso ocasionalmente resulte em certa discrepância com as construções mais comuns do português.

³ No original hebraico, encontramos um superlativo formado por dois adjetivos precedidos por artigos definidos e sucedidos por um substantivo: הַנְּעֵר הַנְּעֵר הַנְּבִיאַ. Para preservar o conceito hebraico de superlativo, a melhor tradução para o português seria “o juveníssimo profeta”, indicando que o profeta escolhido por Eliseu era de fato muito jovem. No entanto, por motivos didáticos, optaremos por traduzir הַנְּעֵר הַנְּעֵר הַנְּבִיאַ como “jovem profeta” ao longo deste artigo.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

וַיֹּאמֶר לֹא כֹה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	(6e)	e disse para ele: “Assim disse YHWH deus de Israel:
מִשְׁחַתִּיךָ לְמַלְכוֹתְךָ אֶל־יִשְׂרָאֵל:	(6f)	Eu ungi-te para rei sobre [o] povo de YHWH, sobre Israel.
וְהִכִּיתָה אֶת־בַּיִת אַחְזָב אֲדֹנָיִךָ	(7a)	Farás ferir a casa de Acab teus senhores,
וְנִקְמָתִי דָמָי וְעַבְדֵי הַנְּבִיאִים	(7b)	e vingarei [os] sangues de meus servos, os profetas
וְדָמֵי כָל־עַבְדֵי יְהוָה מִיַּד אִיזָבֵל:	(7c)	e os sangues de todos os servos de YHWH de mão de Jezabel.
וְאָבַד כָּל־בַּיִת אַחְזָב	(8a)	E perecerá toda casa de Acab
וְהִכְרַתִּי לְאַחְזָב מִשְׁתִּין בְּקִיר	(8b)	e farei extirpar de Acab o que urina em parede
וְעֶצוֹר וְעִזּוֹב בְּיִשְׂרָאֵל:	(8c)	e o que [está] detido e o que [está] deixado em Israel.
וְנָמַסְתִּי אֶת־בַּיִת אַחְזָב	(9a)	E darei [a] casa de Acab
כְּבַיִת יִרְבֵּעַם בֶּן־נַבָּט	(9b)	Conforme [a] casa de Jeroboão, filho de Nabat
וְכַבַּיִת בַּעֲשָׂא בֶן־אֲחִיָּה:	(9c)	e conforme [a] casa de Baasa, filho de Aías.
וְאֶת־אִיזָבֵל	(10a)	E [a] Jezabel,
יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים	(10b)	Comerão os cães
בְּחַלְקֵי יִזְרְעָאֵל	(10c)	Em campo de Jezrael,
וְאִין קִבְרָה	(10d)	e não haverá o que enterra.”
וַיִּפְתַּח הַדֶּלֶת	(10e)	E abriu a porta
וַיִּנְס:	(10f)	E fugiu.
וַיְהִי וַיֵּצֵא אֶל־עַבְדֵי אֲדֹנָיו	(11a)	E Jeú saiu em direção aos servos de seu senhor
וַיֹּאמֶר לוֹ הַשְּׁלוֹם	(11b)	e disse a ele: “Por acaso, paz?”
מִדְּוַע בָּא־הַמְשֻׁגָּע הַזֶּה אֵלַיִךְ	(11c)	Por que entrou o que [está] louco em direção a tí?”
וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם אַתֶּם יֹדְעִתֶם אֶת־הָאִישׁ וְאֶת־שִׂיחָו:	(11d)	E disse para eles: “Vós conheceis o homem e seu cochicho.”
וַיֹּאמְרוּ שֶׁקֶר	(12a)	E disseram: “Mentira!
הַגִּדֵּנוּא לָנוּ	(12b)	Faça contar, por favor, para nós.”
וַיֹּאמֶר כְּזָאת וְכִזָּאת	(12c)	E disse: “conforme este e conforme este,
אָמַר אֵלַי לְאֹמֶר כֹּה אָמַר יְהוָה	(12d)	falou para mim dizendo: Assim disse YHWH:
מִשְׁחַתִּיךָ לְמַלְכוֹתְךָ אֶל־יִשְׂרָאֵל:	(12e)	Eu ungi-te para rei sobre Israel.”
וַיִּמְהָרוּ	(13a)	E apressaram-se muito,
וַיִּקְחוּ אִישׁ בְּגָדוֹ	(13b)	E tomaram cada um seu traje
וַיִּשְׂמוּ מִתַּחַי אֶל־גִּרְמֵם הַמַּעֲלֹת	(13c)	e puseram debaixo dele, sobre osso de degraus,
וַיִּתְקְעוּ בַשּׁוֹפָר	(13e)	e tocaram na trombeta
וַיֹּאמְרוּ מַלְכָּה יְהוּא:	(13f)	E disseram: “reina Jeú.”

2. Análise textual

Ao analisarmos o livro de 2 Reis na totalidade, observamos que 2 Rs 9,1-13 está inserido no contexto mais amplo da descrição deuteronomista sobre a história monárquica de Israel e Judá e os ciclos proféticos de Elias e Eliseu. Esses temas se interconectam na redação atual de 2 Rs 9,1-13, onde o apontamento profético de Eliseu para ungir Jeú ocorre dentro do bloco narrativo que descreve o reinado de Jorão de Israel. Após descrever os feitos negativos da dinastia omrida, o autor bíblico narra a unção de Jeú como novo rei de Israel, יהוּא /Jeú, por um jovem profeta enviado por Eliseu. Este jovem profeta vai até Ramot-Gilead, onde há um conflito entre israelitas e arameus. Jeú, um צָר /chefe do exército israelita, é ungido como rei e proclamado monarca por seus companheiros.

Diferentemente de outros reis de Israel e Judá, o reinado de Jeú não começa com uma introdução sobre o seu reinado, pois ele usurpa o trono ao derrubar a dinastia omrida. Em vez disso, a narrativa justifica e respalda a ação de Jeú pela divindade através da unção profética. Segundo o texto bíblico, a missão de Jeú não era apenas acabar com a dinastia omrida, mas também trazer o juízo divino sobre os seus feitos considerados maléficos: “[Jeú] é escolhido por YHWH tanto para governar quanto para punir os acabeus [omridas]. A unção de Jeú foi comissionada por YHWH (1 Rs 19:16) e o designou como rei sobre Israel (2 Rs 9:6), portanto, isso constitui a sua eleição divina” (Lamb, 2007, p. 58, tradução nossa)⁴. É importante notar que o texto enfatiza que a missão régia de Jeú é dada por YHWH, por intermédio de um profeta, estabelecendo um elo direto entre Jeú e a divindade por meio da ação profética: “O oráculo entregue deixa claro que Deus (primeira pessoa) está realmente realizando a unção. Jeú será rei de Israel como “o povo de YHWH”, um termo sagrado que indica o propósito reformador de Jeú e implica que Israel se tornou algo diferente disso sob os omridas” (Nelson, 2012, p. 199, tradução nossa)⁵. Então, sendo Jeú um agente direto de YHWH, ungido pelo seu profeta, ele poderia recuperar o título de Israel como “povo de YHWH”, perdido durante a dinastia omrida devido à sua disposição para com Baal. Isso demonstra uma predisposição do deuteronomista e do autor da narrativa a favor de Jeú e uma animosidade em relação aos omridas, pressupostos presentes em 2 Rs 9,1-13.

Passaremos agora para a análise textual de 2 Rs 9,1-13, dividindo a narrativa em três blocos, cada um abordado numa subseção. No primeiro bloco (2 Rs 9,1-4), falaremos sobre a instrução dada por Eliseu ao jovem profeta para ungir Jeú como rei de Israel e o anúncio que Eliseu ordenou que fosse comunicado a Jeú. No segundo bloco (2 Rs 9,5-9), abordaremos a unção de Jeú pelo jovem profeta e a diferença entre o anúncio sugerido por Eliseu e o que foi efetivamente comunicado a Jeú. Por fim, no terceiro bloco (2 Rs 9,10-13), trataremos da proclamação de Jeú como rei pelos seus companheiros, demonstrando que uma das principais bases de apoio ao golpe empreendido por Jeú foram os militares israelitas.

⁴ “[Jehu] is chosen by YHWH both to rule and to punish the Ahabites [Omrides]. Jehu's anointing was commissioned by YHWH (1 Kings 19:16) and designated him as king over Israel (2 Kings 9:6), thus constituting his divine election”.

⁵ “The delivered oracle makes it clear that God (in the first person) is indeed performing the anointing. Jehu will be king of Israel as 'the people of YHWH,' a sacred term that signifies Jehu's reformative purpose and implies that Israel had become something different under the Omrides”.

2.1. Ordenanças de Eliseu ao jovem profeta (2 Rs 9, 1-4)

2 Rs 9,1-4 tem um forte teor profético, tema esse que será central ao longo da narrativa. 1a se inicia com um waw consecutivo sucedido por um nome pessoal, seguido de um artigo definido e um substantivo: **וְאֵלִישָׁע הַנָּבִיא** /E Eliseu, o profeta, que sinaliza a introdução de um novo enredo preocupado com a derrubada da casa de Onri por Jeú. (Sweeney, 2012, p. 544). Deixamos a descrição anterior sobre o rei Ocozias de Judá (2 Rs 8,25-29) e somos introduzidos a uma nova narrativa, cujo foco é a unção de Jeú como rei de Israel. Ademais, tendo o autor denominado Eliseu como “o profeta” – nas cinquenta e oito vezes em que ele é chamado pelo nome na história, apenas duas vezes a denominação vem logo depois do nome (2 Reis 6,12; 9,1) – seu objetivo era dar foco à atividade profética de Eliseu⁶.

Outro ponto que deve ser destacado é que nesta passagem, Eliseu desempenha papéis distintos dos que assume nas demais narrativas do ciclo de Eliseu, e a referência a ele como **אֵלִישָׁע הַנָּבִיא**/o profeta também pode ser interpretada como uma forma de diferenciar a narrativa de Jeú dos outros relatos sobre Eliseu: “Somente nesta ocasião, Eliseu não tem visões nem realiza milagres ou outros rituais, o que o coloca em uma função narrativa completamente diferente das outras histórias sobre ele”(Robker, 2012,p. 37, tradução nossa)⁷. A função de Eliseu na perícopa é apenas induzir ao jovem profeta que efetue a unção de Jeú. Eliseu e Jeú não se encontram pessoalmente na narrativa bíblica. Com base nisso, é possível supor que os primeiros versículos (1-4) servem de introdução para os acontecimentos que se sucederão e, possivelmente, “o presente episódio serve apenas como um elo literário que une as distintas tradições de Eliseu com uma narrativa discreta sobre a vida de Jeú e a sua revolta” (Sweeney, 2012, p. 546, tradução nossa)⁸. Essa tentativa de criação de um elo entre a lenda profética de Eliseu e a narrativa da unção de Jeú pode ter servido como forma de reforçar ainda mais a legitimação divina das ações golpistas de Jeú contra os omridas, que apenas serão mencionados na subseção seguinte.

Ainda o texto nos informa que Eliseu chamou **מִבְּנֵי הַנָּבִיאִים**/ um dentre os filhos dos profetas. O termo **בְּנֵי הַנָּבִיאִים** aparece outras vezes no livro de 2 Reis: (2 Reis 2,3,5,7,15; 4,1,38;5,22;6,1), e está ligado as tradições proféticas setentrionais, e em todas as ocorrências do termo, ele está associado a Eliseu. Nas línguas semíticas, a expressão “filho de” ou “filhos de” expressam a pertença de indivíduos a um grupo específico. Desse modo, termo **בְּנֵי הַנָּבִיאִים** não

⁶ Durante o ciclo profético de Elias, há uma menção a Jeú, onde a divindade instrui Elias a ungir Jeú como rei de Israel. Embora não seja Elias quem realiza a unção, mas sim um jovem profeta instruído por Eliseu, essa passagem possui um forte caráter ideológico: **וְאֵת יְהוּא בֶן-נִמְשִׁי תִמְשַׁח לְמֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל וְאֶת-אֵלִישָׁע בֶּן-שַׁפְטַן מֵאֲבֵל מְחֹלָה תִמְשַׁח לְנָבִיא** : וְאֵת יְהוּא בֶן-נִמְשִׁי תִמְשַׁח לְמֶלֶךְ /E Jeú, filho de Nimsi tu ungarás para rei sobre Israel; e Eliseu filho de Safat de Abel Meolá tu ungarás para profeta em lugar de ti (1Reis 19,16). Ela expressa de forma categórica, algo que 2 Reis 9,1-13 não faz explicitamente, mas implicitamente: a vontade divina de que Jeú fosse rei de Israel, já que YHWH comunica sua vontade diretamente a Elias. Somado a isso, o fato da unção de Jeú envolver três gerações proféticas distintas- Elias, que primeiramente recebeu a mensagem a respeito do desejo da divindade em ungir Jeú, Eliseu, que instruiu o jovem profeta, e o jovem profeta, possivelmente um discípulo de Eliseu que levou a cabo a ordenança de seu “mestre” – é uma forma da narrativa enfatizar o status de Jeú como escolhido de YHWH (Lamb, 2007, p.54).

⁷ “Only on this occasion, Elisha neither has visions nor performs miracles or other rituals, placing him in a narrative role completely different from his other stories”.

⁸ “This episode serves merely as a literary link that unites the distinct traditions of Elisha with a discreet narrative about the life of Jehu and his revolt”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

era usado de forma usual para descrever grupos proféticos de forma aleatória, antes ele refere-se a um grupo profético bem definido (Wilson, 1993). Desta sorte, os **בְּנֵי הַנְּבִיאִים** eram um grupo profético que vivia de forma organizada e estruturada. Não temos informações históricas detalhadas sobre os “filhos dos profetas”, já que estão intimamente ligados a Eliseu, dificultando um estudo mais abrangente da sua atuação em Israel. Conforme a tradição profética associada a Eliseu, ele mantinha contatos frequentes com esses grupos, e segundo 1a, foi deles que surgiu um jovem profeta responsável pela unção de Jeú. No entanto, além de sua afiliação profética, o texto bíblico não nos oferece informações sobre a identidade desse jovem profeta. Para a narrativa, a sua missão parece ter mais importância do que sua própria identidade. Como debatido anteriormente sobre Eliseu, é possível que a referência aos “filhos dos profetas” nesta perícopa também seja uma forma de conectar a tradição de Jeú com a tradição de Eliseu, uma vez que eles não são mais citados ao longo da narrativa.

1c conservou a ordem de Eliseu ao jovem profeta: **הִגֵּר מִתְּנִיָּה** /cinge teus ombros. Essa expressão também aparece em 1 Rs 4,29 quando Eliseu ordena a Giezi, seu servo, que ele também cingisse os seus lombos. Essa expressão hebraica sugere uma preparação para uma missão específica e especial. Posto isso, ao empregar esse termo, o autor da narrativa queria enfatizar a importância da missão confiada por Eliseu ao jovem profeta.

1d nos diz que, após chamar **הַנְּעֵר הַנְּבִיאַ** /o jovem profeta, Eliseu instrui que ele pegasse um **פֶּה הַשֶּׁמֶן** /frasco de azeite, e fosse até a região de Ramot-Gilead, onde estava ocorrendo uma batalha entre Israel, liderado pelo rei Jorão, acompanhado do seu vassalo Ocozias de Judá, contra os arameus, liderados pelo rei Hazael (2 Reis 9,14). O termo hebraico **פֶּה הַשֶּׁמֶן** aparece apenas três vezes em toda a Bíblia Hebraica: duas ao longo da perícopa de 2 Reis 9,1-13 e outra na unção de Saul por Samuel (1 Samuel 10,1). Em outras passagens bíblicas, como a unção de Davi por Samuel (1 Samuel 16,13) e a unção de Salomão por Zadoc (1 Reis 1,39), que também narram unções régias, o termo usado é **חֵרֶן הַשֶּׁמֶן** /chifre de azeite. A possível razão para a diferenciação entre os dois termos é o local de onde a tradição narrativa advém. As tradições de unção régia setentrionais (Saul e Jeú) conservam a fórmula **פֶּה הַשֶּׁמֶן**, enquanto as meridionais (Davi e Salomão) utilizam **חֵרֶן הַשֶּׁמֶן**. Ambas fazem menção ao recipiente que contém o azeite com o qual o novo monarca será ungido, traçando nele o sinal da divindade para essa tarefa: “a unção com óleo [azeite] estava intimamente associada à entronização de reis em Israel e parece estar ligada ao reinado do rei, legitimidade e direito de governar - ser o “ungido do Senhor” é ser uma pessoa inviolável e sacrossanta” (Monson; Provan, 2016, p. 335, tradução nossa)⁹. Jeú não era omrida, assim sendo não tinha direito régio para governar em Israel naquele momento. Mas, ao ser ungido pela divindade, ele se tornaria apito a governar em nome de YHWH.

De acordo com 2b, chegando a Ramot-Gilead, o jovem profeta deveria procurar **יְהוּא בֶן-נִמְשִׁי** /Jeú, filho de Josafá, filho de Nimsi. Apesar de já ter sido mencionado em 1 Rs 19,16, Jeú ainda é uma figura pouco conhecida na narrativa dos livros dos Reis até este ponto. Em relação aos seus dados patronímicos, ele é chamado de **בֶן-יְהוֹשָׁפָט בֶן-נִמְשִׁי** /filho de Josafá, filho de Nimsi, em 2 Reis 9,2 ;2 Reis 9,14 e 1 Reis 19,16, e de **בֶן-נִמְשִׁי** /filho de Nimsi, em 2 Reis

⁹ “Anointing with oil was closely associated with the enthronement of kings in Israel and appears to be linked to the reign, legitimacy, and right to govern – being the ‘anointed of the Lord’ signifies being an inviolable and sacrosanct person”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

9,20. Existem vários debates sobre essas diferentes menções patronímicas, mas parece que o objetivo do autor era destacar a filiação de Jeú a Nimsi, que, como veremos a seguir, era o patriarca de uma importante família de comerciantes de Jezrael. Outro ponto que merece ser apontado é que, se considerarmos como histórica a referência ao nome do pai de Jeú, isso pode ser uma pista de que a sua família era fortemente javista, pois o nome de Jeú significa “Ele é YHWH” e, e do seu pai Josafá significa “YHWH julgará” (Beal, 2005).

Em 2d, Eliseu instrui o jovem profeta a ungir Jeú "de meio dos seus irmãos" (מִתּוֹךְ אֶחָיו). Isso indica que Jeú não possuía uma posição de destaque entre os presentes, mas era um entre iguais. Este detalhe possui um forte sentido teológico, destacando como YHWH escolhe pessoas "desconhecidas" e aparentemente sem vocação para a realeza para exercer o poder régio. Na próxima subseção, trataremos sobre este detalhe de forma mais aprofundada. Em 2e, Eliseu orienta o jovem profeta que a unção de Jeú não deveria ser em público, mas em **בְּחֵדָר** /apartamento em aposento. Ou seja, no interior do local onde Jeú se encontrava. O termo hebraico **בְּחֵדָר** aparece em outras duas ocorrências no livro dos Reis: 1 Reis 20,30 e 1 Reis 22,25. Seu objetivo é denotar o compartimento mais interior de uma casa ou habitação, indicando intimidade ou proteção. A ordem de não ungir o novo monarca em público conecta a unção de Jeú com a de outros reis de Israel. Saul foi ungido por Samuel no anonimato (1 Samuel 10), assim como Davi (1 Samuel 16), apenas Salomão foi ungido em público (1 Reis 1,40). Teologicamente, isso queria evidenciar que a ação de YHWH muitas vezes se dá nos bastidores (Sweeney, 2012). Somado ao motivo teológico, o motivo político para a unção de Jeú ser em segredo está no fato de que esse ato é contrário ao monarca reinante, podendo ser o profeta facilmente acusado de traição por postular ungir outro rei enquanto tem um em exercício.

Na sequência narrativa, 3ab, nos transmite a ordem de Eliseu de que o jovem profeta deveria pegar o frasco de azeite e derramar sobre a cabeça de Jeú. Faremos uma análise mais pormenorizada sobre a unção na subseção seguinte. Depois, de acordo com 3c, o jovem profeta deveria derramar sobre Jeú e dizer: **כֹּה-אָמַר יְהוָה מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל-יִשְׂרָאֵל** / Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel. A princípio, não havia nenhuma outra palavra que o jovem profeta deveria comunicar a Jeú, apenas que YHWH estava o ungindo, o que demonstra que a escolha e o ato da unção partem pessoalmente de YHWH: “Notavelmente, o ato da unção inclui ambas (a) palavras: “Assim diz o Senhor: ‘Eu unjo você’”, e (b) sacramento: “derrame-o sobre a cabeça dele”. A instrução de v. 3 deixa claro que é a própria expressão de YHWH e a própria declaração de YHWH eu que unge. Este ato revolucionário vem de Yahweh” (Brueggemann, 2000, p. 382, tradução nossa)¹⁰.

O verbo hebraico usado para descrever a unção é **מְשַׁחְתִּיךָ** /Eu ungi-te, é um qal perfeito, primeira pessoa do singular com um sufixo pronominal da segunda pessoa singular. Embora o verbo esteja na primeira pessoa, ele não se refere ao profeta que anuncia, mas a YHWH que comanda o profeta. Essa forma verbal aparece na Bíblia Hebraica quatro vezes (2 Samuel 12,7;

¹⁰ “Notably, the act of anointing includes both (a) words: “Thus says the Lord: ‘I anoint you,’” and (b) sacrament: “pour it on his head.” The instruction in v. 3 makes it clear that it is Yahweh’s own expression and Yahweh’s own declaration that anoints. This revolutionary act comes from Yahweh”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

2 Reis 9,3, 6, 12)¹¹. Ou seja, esse verbo é frequente na passagem que estamos a analisar, mas também aparece em 2 Samuel 12,7, onde Natã diz que YHWH ungiu Davi rei sobre Israel (מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל /Eu ungi-te para rei sobre Israel), expressando assim que o agente principal da unção não é o profeta, mas YHWH, que não apenas unge, mas também escolhe Jeú, tal como fez com Davi. Com isso, percebemos que se tratando da narrativa da unção de Jeú—mas isso também poderia ser aplicado a passagem de Davi— eleição e unção são tidas como sinônimas, visto que uma fundamenta a outra.

Depois da unção, há a instrução em 2 Reis 9,3ef para que o profeta fuja imediatamente sem esperar qualquer reação, pergunta ou comentário de Jeú: וּפְתַחְתָּ הַדָּלַת וְנִסַּחְתָּהּ וְלֹא תַחְכְּמָה: /e abrirás a porta e fugirás e não esperarás. Tal ordem se dá porque ungiu um monarca enquanto outro ainda reina é um empreendimento perigoso, podendo ser interpretado como um ato de traição, colocando a vida do profeta em risco. É importante ressaltar que os ditos de Eliseu, ao instruir como deveriam ser as ações do jovem profeta ao chegar até Jeú, emprega verbos no imperativo (חָגַר/ cinge; קַח/ toma; לֵךְ/ vai; רָצָה/ procura), respectivamente: 1c,1d,1e,2b. Dando a narrativa um teor imperativo por parte de Eliseu. Além disso, a tônica imperativa evidencia a autoridade profética de Eliseu e a eleição divina de Jeú, visto que YHWH é quem está por trás da narrativa, instruindo as ações que Eliseu deve transmitir ao jovem profeta.

A princípio, o jovem profeta aceita todas as instruções de Eliseu sem contestar, e sua passividade se expressa na v4: וַיִּגְלֶה הַנְּעִיר הַנְּבִיא רָמֹת גִּלְעָד: /E foi jovem o profeta [a] Ramot-Gilead. No entanto, como veremos na subseção seguinte, ele assume o controle da situação e comunica a Jeú, além das palavras sugeridas por Eliseu, declarações de condenação aos omridas, sobretudo aos descendentes de Acab e a Jezabel. Isso demonstra que a missão de Jeú não é apenas ser um instrumento de YHWH para derrubar os omridas, mas também os punir por seus crimes contra Ele.

A análise narrativa desta subseção destaca principalmente o profeta Eliseu como personagem central, orientando o jovem profeta sobre como ungiu Jeú como rei. A narrativa enfatiza a autoridade de Eliseu, evidenciada pelo uso frequente de verbos no imperativo. Além disso, a passagem ressalta a periculosidade da missão, já que o jovem profeta deve ungiu Jeú em segredo e fugir imediatamente após. Observa-se também paralelos entre Jeú e outros reis bíblicos, especialmente Saul e, em certo sentido, Davi. A fórmula da unção régia, prescrita por Eliseu ao jovem profeta, sublinha que YHWH é quem governa a cena, ungiu e escolhendo Jeú como rei de Israel. Um dos principais objetivos de 2 Reis 9,1-4, além de demonstrar a escolha

¹¹ Deve-se considerar que nos quatro versículos acima citados aparece não apenas o verbo מְשַׁחְתִּיךָ, mas também a estrutura frasal לְמֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל / Eu ungi-te para rei sobre Israel. No entanto, apresentam algumas variações. Em 2 Reis 9, 3.12, a fórmula é idêntica, mas, por exemplo, em 2 Reis 9,6 há uma variação e está da seguinte maneira: מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל-עַם יְהוָה אֶל-יִשְׂרָאֵל: / Eu ungi-te para rei sobre o povo de YHWH, sobre Israel. Ou seja, é acrescentada a fórmula אֶל-עַם יְהוָה para enfatizar que Israel é o povo de YHWH. Na próxima subseção versaremos mais sobre a fórmula presente em 2 Reis 9,6 e possíveis motivos para a variação. Em 2 Samuel 12,7, a variação não está no acréscimo, mas sim na preposição usada antes do nome próprio. Enquanto 2 Reis 9,3, 6, 12 usam a preposição אֶל antes do nome Israel, 2 Samuel 12,7 usa a preposição עַל antes do nome Israel: מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל /Eu ungi-te para rei sobre Israel. Gramaticalmente, אֶל e עַל são equivalentes e podem igualmente significar “sobre”. Um possível motivo para a diferença entre as duas estruturas é que אֶל seja mais comum no hebraico israelita (Rendsburg, 2002, p. 32-33), o que indica a procedência israelita da perícope de 2 Reis 9,1-13.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

de YHWH por Jeú, é conectar a tradição de Jeú a de Eliseu, conferindo-lhe ainda mais autoridade e legitimidade.

2.2. *A unção de Jeú (2 Reis 9,5-10)*

No segundo bloco narrativo, que corresponde aos versículos 5-10, será analisada a narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta. A princípio, um aspecto que chama a atenção é que este bloco é marcado por movimentos bruscos e rápidos. Essas características permitem ao leitor perceber que os eventos narrados se desenrolaram rapidamente, dada a gravidade da situação em questão: a unção de um novo rei enquanto outro ainda reinava. Desta maneira, não havia muito tempo para diálogos e ações que não fossem extremamente necessárias.

Logo no início do versículo 5a, o narrador nos informa sobre a chegada do jovem profeta a Ramot-Gilead e o seu encontro com os líderes militares de Israel: **וַיָּבֹא וְהִנֵּה שָׂרֵי הַחַיִּל יוֹשְׁבִים**/ E entrou, e eis que uns chefes do exército [estavam] situados. O substantivo **שָׂר**/chefe, que neste versículo se encontra no plural, tem como tradução “Príncipe, Alteza, vossa senhoria; ofício: chefe, governante, general” (Schökel, 1997, p.648). É um substantivo que denota autoridade, neste caso aplicada ao exército. Então, os **שָׂרֵי הַחַיִּל**/chefes do exército eram generais com grande autoridade militar. Como já dissemos anteriormente, Ramot-Gilead era uma região que estava ocorrendo conflitos militares entre Israel e Damasco, por conta disso, o deslocamento militar para a região era necessário, por isso eles estavam **יוֹשְׁבִים**/situados naquela região, provavelmente em conselho de guerra. A presença dos chefes naquela região se dava por conta do conflito que estava ocorrendo.

Jeú era um dos chefes de Israel e, como foi dito em 2c, ele estava **מִתּוֹךְ אָחָיו** / de meio de seus irmãos. Não há intenção do autor em destacar Jeú como o maior, hierarquicamente falando, entre os chefes de Israel, porque todos dispunham da mesma patente militar. Como já mencionado, Jeú é visto como um entre **אָחָיו** / seus irmãos. Além disso, no próprio versículo 5a, não há nenhuma caracterização especial prévia de Jeú entre os demais chefes, visto que apenas os **שָׂרֵי הַחַיִּל** / chefes do exército, de modo geral, são apresentados. Isso se encaixa na tradição bíblica de eleição régia por parte de YHWH de pessoas desconhecidas e sem ascendência real. Tal como Saul (1 Samuel 9.10) e Davi (1 Samuel 16), que não provinham de famílias reais influentes de Israel e Judá, foram escolhidos pela divindade, mostrando a eleição divina para a realeza. Jeú também é apresentado como um entre iguais ungido unicamente pela vontade divina: “O rei designado é conhecido apenas pelo elitismo de uma eleição misteriosa [...] A aparência de camaradagem tenta, ou finge, proteger a instituição real de endurecer-se no elitismo pessoal do privilégio social” (Long, 1991, p. 118, tradução nossa)¹².

Malgrado isso, no versículo 5b, quando o jovem profeta anuncia que tinha uma mensagem para o chefe, **דְּבַר לִי אֵלֶיךָ הַשָּׂר** / palavra de mim para ti, ó chefe. Mais que entendermos isso como um desejo do profeta em declarar que Jeú era o chefe dos chefes, o texto sugere que

¹² “The designated king is known only through the elitism of a mysterious election [...] The appearance of camaraderie attempts, or pretends, to protect the royal institution from hardening into the personal elitism of social privilege”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

o objetivo do profeta era transmitir uma mensagem específica para um dos chefes presentes. Jeú toma a frente e pergunta ao jovem profeta a quem deles era destinada a palavra: **וַיֹּאמֶר יְהוּא אֵלֶיךָ** / E disse Jeú: A quem de todos nós? (5c). A pergunta de Jeú reforça ainda mais o argumento de que eles eram iguais entre si, pois se não fosse, quando o jovem profeta dissesse que tinha uma mensagem para “o chefe”, logo saberiam que era o maior entre eles, mas, não parece ser o caso da narrativa. Pelo contrário, a pergunta de Jeú indica igualdade.

Em 6a, visto que o jovem profeta possivelmente não conhecia Jeú, o fato de Jeú tomar a frente e perguntar foi um indicativo da sua identidade: **אֵלֶיךָ הַשֵּׁר** / A ti, ó chefe. Desse modo, o jovem profeta diz a Jeú que a palavra profética era para ele, já anunciando previamente que logo ele se tornaria “o chefe” pela unção que logo recebeu. A pronta resposta de Jeú ao jovem profeta também pode indicar que Jeú possuía uma liderança moral, não hierárquica, entre os demais chefes. Ou seja, todos tinham a mesma patente militar, mas é possível supor que atribuíam a Jeú um grau maior de confiança. Após identificar Jeú, 6b nos indica que o jovem profeta cumpre o preceito ditado por Eliseu, ao se levantar e entrar na casa. A unção não ocorre na presença dos demais chefes que, como veremos posteriormente, sequer sabiam o conteúdo da mensagem profética que Jeú estava para receber.

Em 6cef está o coração de toda a perícope por nós analisada neste artigo, pois se trata da unção de Jeú como rei de Israel¹³. Aqui nos é apresentado quase que uma fórmula litúrgica de unção régia, que começa com o derramamento do azeite sobre a cabeça de Jeú, a comunicação profética da palavra de YHWH, e a confirmação de que aquele que unge o novo monarca é a divindade, sendo o jovem profeta apenas um instrumento. 6c diz que o jovem profeta derramou o azeite na cabeça de Jeú: **וַיִּצֶק הַשָּׂמֶן אֶל־רֹאשׁוֹ** / e derramou o azeite sobre a sua cabeça. Tal ato identifica Jeú a uma tradição de unção régia sobre a unção na cabeça que remonta a Saul (1 Samuel 10,1).

Como mencionado anteriormente, a unção régia ocupa um lugar singular na tradição bíblica, conferindo àquele que a recebe um status político especial, além de um significado religioso profundo. A unção é um sinal de que a divindade escolheu aquela pessoa específica para o serviço divino. A unção sobre a **רֹאשׁ** / cabeça simbolizava a consagração total ao exercício do governo: “O azeite era derramado sobre as cabeças dos reis como símbolo da sua consagração ao ofício. Sacerdotes ou profetas, como representantes de Deus, usualmente encarregavam-se do ato da unção, o que fazia do rei um servo de Deus” (Champlin, 2001, p.5409). Nesse sentido, o rei ungido tinha a suas funções revestidas de um ideal sacro, pois ele era tido como uma pessoa

¹³ Na Bíblia Hebraica, a unção régia não era um ritual frequente ao assumir o trono. Apenas sete reis israelitas e judaítas são mencionados como ungidos: Saul (1 Samuel 10,1), Davi (1 Samuel 16,13), Absalão (1 Samuel 19,10), Salomão (1 Reis 1,39), Jeú (2 Reis 9,6), Joás (1 Reis 11,12) e Jeoacaz (2 Reis 23,30). Essa prática destacava esses reis como especiais, não sendo todos os monarcas ungidos. Os reis podem ser divididos em dois grupos: aqueles ungidos por vontade humana (Absalão, Salomão, Joás e Jeoacaz) e aqueles ungidos segundo a vontade divina (Saul, Davi e Jeú). A unção de Absalão ocorreu durante sua revolta contra seu pai Davi, não seguindo um ritual formal. Joás foi ungido durante uma revolta liderada pelo sacerdote Joiáda contra sua avó Atalia. Jeoacaz foi ungido pelos habitantes de Judá após a morte de seu pai Josias, enquanto Salomão foi ungido por Zadoc, indicado por Davi, garantindo sua sucessão. Diferentemente dos monarcas citados, Saul, Davi e Jeú foram ungidos por profetas em cumprimento a decretos divinos bem diretos, preparando reis que não eram naturalmente destinados ao trono. Esta unção simbolizava a escolha direta de YHWH, como foi o caso de Saul atendendo ao pedido dos israelitas por um rei, Davi para ser um rei segundo o coração de YHWH, e Jeú para acabar com a dinastia omrida em Israel, estabelecendo um paralelo entre suas missões.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

consagrada e escolhida pela divindade para aquele ofício régio. Ao mencionar a unção de Jeú pelo jovem profeta, o narrador queria enfatizar que ele tinha a marca indelével da eleição divina para o reinado, ou seja, a unção divina administrada pelo profeta indicado de YHWH.

Com exceção de Saul e Jeú, o texto bíblico não menciona nenhum outro rei israelita recebendo a unção régia, o que demonstra a excepcionalidade de Jeú, confirmada nas repetidas menções dessa unção (1 Reis 19,16a; 2 Reis 9,3b,6c,12e). Dada a excepcionalidade da menção da unção de Jeú no texto bíblico e a maneira como ela é retratada, podemos conjecturar que a decisão do autor em mencioná-la corrobora a sua visão de Jeú como um rei justo. Depois da unção, o jovem profeta comunica a Jeú aquilo que YHWH, deus de Israel, diz-lhe: **כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**/Assim diz YHWH, deus de Israel (6e). Aqui já notamos uma diferença entre a comunicação do jovem profeta a Jeú e aquilo que Eliseu ordenou em 3c: **כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**/Assim diz YHWH. Comparado com 3c, 6c introduz a frase o seguinte termo: **אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**/deus de Israel. O termo **אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** /deus de Israel era usado em discursos solenes e enfatizava a pertença de Israel para com YHWH: “a fórmula Deus de Israel era usada, praticamente, como um título formal, especialmente em discursos solenes” (Fohrer, 2015, p.242). Na comunicação do jovem profeta, a ênfase recai na solenidade, no fato de YHWH ser o deus de Israel. Dessa sorte, ele tem autoridade para mudar os rumos históricos e políticos do reino que lhe pertence. Por isso, apesar de falando politicamente o movimento de Jeú ser golpista e ter a sua legitimidade contestável, no âmbito religioso, é YHWH, o deus de Israel, que tem a autoridade para efetuar as mudanças que lhe convém.

Em seguida (6f) apresenta outra fórmula que reforça ainda mais a pertença de Israel para com YHWH: **מִשְׁחֵתִּיךָ לְמַלְכֵךָ אֶל־עַם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**/ Eu ungi-te para rei sobre [o] povo de YHWH, sobre Israel. Aqui, a divindade diz que a unção administrada a Jeú foi para que ele fosse rei do povo que lhe pertence, ou seja, Israel, por isso o substantivo **עַם**, que está em estado construto, é seguido pelo nome **יהוה** /YHWH. Isso demonstra que YHWH age diretamente em todo o processo de unção de Jeú para o governo de Israel, pois ele deseja que Jeú seja o rei do seu povo e por isso lhe confere a unção sagrada.

Para o autor, Jeú teria a missão de retomar a ênfase política e religiosa de YHWH como o deus de Israel e de Israel como povo de YHWH, pois ele entendia que isso havia se perdido durante o reinado dos omridas, diante do culto a Baal realizado em Israel. Desse modo, Jeú e o seu reinado se caracterizam como reformistas javistas.

O uso do termo “povo do SENHOR” (**עַם־יְהוָה**) em vez de simplesmente “Israel” (**יִשְׂרָאֵל**) é significativo aqui, indicando que a comunidade religiosa ou sacral do SENHOR, o povo específico de Israel, está em foco. Este termo de comunidade sacral é um lembrete de que a realeza em Israel (e até a existência de Israel como povo e nação) é obra de aliança do SENHOR. Jeú é chamado para a realeza como parte do trabalho do SENHOR dentro dessa comunidade de aliança, especificamente na purgação dos aspectos não-aliançais que haviam prevalecido sob os Omridas (Beal, 2005, p. 87, tradução nossa)¹⁴.

¹⁴ “The use of the term “people of the LORD” (**עַם־יְהוָה**) instead of simply “Israel” (**יִשְׂרָאֵל**) is significant here, indicating that the religious or sacral community of the LORD, the specific people of Israel, is in focus. This term

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

A animosidade do narrador para com os omridas se torna mais evidente nos versículos 7a-10d, onde o jovem profeta profetiza uma série de condenações aos omridas, especialmente à família de Acab. Este trecho também não estava previsto na instrução inicial de Eliseu ao jovem profeta, que previa apenas a unção de Jeú e a comunicação de que quem o ungia era YHWH. Se levarmos em conta apenas a comunicação inicial de Eliseu, não havia um juízo explícito sobre os omridas, apesar de ser lógico que Jeú precisasse depor e matar o rei em exercício para exercer a sua unção régia. No entanto, as palavras que o jovem profeta adiciona expressam um juízo claro sobre os omridas, enfatizando o desagrado de YHWH com o seu reinado.

Com o intuito de demonstrar que a ação efetuada por Jeú, na verdade, é de YHWH, com exceção do verbo que está em 7a (וְהָרַגְתָּהּ /farás ferir), hifil imperfeito, precedido de waw conversivo, que está na segunda pessoa masculina singular referindo-se a Jeú, do que se encontra em 8a (וְנָצַדְתָּ /e perecerá), qal imperfeito, precedido de waw conversivo, que está na terceira pessoa masculina singular, referindo-se à casa de Acab, e do que está em 10b (וְיֹאכְלֶנָה /e comerão), qal imperfeito que está na terceira pessoa masculina plural, referindo-se aos cachorros, os demais verbos que demonstram o juízo contra os omridas estão na primeira pessoa, ou seja, referindo que a ação será da pessoa que fala, ou seja, YHWH, demonstrando que ele é o agente principal da vingança: (וְנִקְמָתִי /vingarei¹⁵; וְהִכְרַתִּי /farei extirpar¹⁶; וְנָתַתִּי /e darei¹⁷): respectivamente em 7c, 8b e 9a. Ou seja, Jeú é apenas o instrumento, quem age é YHWH.

O julgamento nestes versículos traça um paralelo claro entre o juízo negativo de YHWH contra os omridas e outros dois ocorridos na história de Israel: Jeroboão I (1 Reis 14,7-11) e Baasa (1 Reis 16,1-4). Comunicados respectivamente pelos profetas Aías e Jeú. YHWH reivindica para si o fracasso na tentativa desses dois reis em formar uma dinastia, assim como ele é responsável pelo ocaso da dinastia de Omri com a unção de Jeú. Isso confirma ainda mais o enunciado anterior que coloca YHWH como deus de Israel, demonstrando que ele comanda os acontecimentos. Assim como interveio e derrubou a casa de Jeroboão I e a casa de Baasa, ele agora derrubar a casa de Omri. No entanto, diferente de Jeú, os agentes responsáveis por derrubar a casa de Jeroboão I e a casa de Baasa não foram ungidos por YHWH. Jeú, por outro lado, foi ungido, o que reforça ainda mais o forte teor eletivo de YHWH para Jeú, bem como a excepcionalidade dele na narrativa deuteronomista.

De acordo com 7a (וְהָרַגְתָּהּ אֶת-בַּיִת אֶחָב אֲדֹנָיְךָ / farás ferir a casa de Acab teus senhores). No momento em que a narrativa desenvolve, Acab já havia morrido (1 Reis 22,34). O rei de Israel era Jorão, mas o foco da profecia não é ele, mas sim Acab, que é monarca omrida que foi mais mal avaliado pelo deuteronomista, demonstrando a sua animosidade profunda para com ele. Jeú seria o instrumento pelo qual YHWH feriria a família de Acab que, mesmo depois da sua morte, ainda estava no poder em Israel e em Judá, com Ocozias que também foi morto no curso do golpe de Jeú (1 Reis 10,14).

for the sacral community serves as a reminder that royalty in Israel (and even the existence of Israel as a people and nation) is the covenantal work of the LORD. Jehu is called to royalty as part of the LORD's work within this covenant community, specifically in the purging of the non-covenantal aspects that had prevailed under the Omrides”.

¹⁵ Verbo perfeito piel, precedido de waw conversivo, que está na primeira pessoa do singular. O piel indica ação intensiva, então a ação de YHWH contra a casa de Acab seria intensa.

¹⁶ Verbo hifil, precedido de waw conversivo, que está na primeira pessoa do singular.

¹⁷ Verbo qal, precedido de waw conversivo, que está na primeira pessoa do singular.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

7bc expressa ainda mais o caráter de Jeú como instrumento da vingança de YHWH contra Acab e os omridas: **וְנִקְמְתִי דָמִי אֶעֱבְדֵי הַנְּבִיאִים וְדָמֵי כָּל־עֲבָדַי יְהוָה מִיַּד אִיזָבֵל**: / e vingarei [os] sangues dos meus servos, os profetas e os sangues de todos os servos de YHWH de mão de Jezabel. A principal razão pela qual YHWH quer usar Jeú para se vingar da casa de Acab são os atos de Jezabel, princesa fenícia que se casou com Acab. Ela é acusada de influenciar a introdução do culto a Baal em Israel por Acab (1 Reis 16,31) e de cometer atos contra os profetas e servos de YHWH. Com isso, o texto bíblico deuteronomista fala sobre profetas e servos de YHWH que foram perseguidos e mortos durante o reinado de Acab, sobretudo pela rainha Jezabel (1 Reis 18,3). A perseguição feita contra os profetas e servos de YHWH fez com que a ira divina viesse sobre a casa de Acab. Sendo o profeta e os servos de YHWH importantes para ele, logo sua ira se levantaria contra aqueles que os perseguem, neste caso a família de Acab.

Depois do anúncio de destruição e julgamento, 8a testifica que o resultado será alcançado: **וְאָבָד כָּל־בֵּית אַחָאָב** / perecerá toda a casa de Acab. Ou seja, os familiares de Acab serão todos eliminados e YHWH completará a sua vingança por meio de Jeú. Essa vingança se estenderá a todos os homens da casa de Acab e nenhum escapará de acordo com 8b: **וְהִכְרַתִּי מִשְׁתֵּי־בְקִיר לְאַחָאָב מִשְׁתֵּי־בְקִיר** / e farei extirpar de Acab o que urina em parede. A expressão **מִשְׁתֵּי־בְקִיר** / o que urina na parede é bastante interessante. Ela é formada pelo verbo participio masculino singular **מִשְׁתֵּי** / o que urina, e por uma preposição mais um substantivo **בְקִיר** /na parede. Na perícope por nós analisada, o seu significado é homem, fazendo referência a todos os homens da casa de Acab: “Portanto, não é nenhuma surpresa que o segundo entendimento mais comum de **מִשְׁתֵּי־בְקִיר** seja que ele se refere diretamente a um homem ou, mais geralmente, a todos os seres humanos do sexo masculino” (Smith, 2010, p. 705, tradução nossa)¹⁸. Muitas vezes que essa expressão aparece, ela expressa julgamento divino ou humano sobre alguém, trazendo em si um tom de ameaça, visto que tanto no livro de Samuel como em Reis, YHWH ou um profeta ameaçam um urinador contra a parede (Auld, 2012).¹⁹ Isso ainda se confirma fato que todos os membros da casa de Acab serão atingidos se confirma em 8b: **וְעֵצוֹר וְעֵזוֹב בְּיִשְׂרָאֵל**: / e o que [está] detido e o que [está] deixado em Israel. Tanto os que estão detidos como os que estão deixados, ou seja, os que estão livres, serão atingidos por YHWH, nenhum escapará, independente da situação que eles se encontram. Percebemos ainda mais a ênfase condenatória para com a casa de Acab e os seus membros que o texto por nós analisado quer demonstrar.

Em 9abc temos a caracterização da divindade que dará à casa de Acab conforme fez à **בֵּית יִרְבֵּעַם** / casa de Jeroboão e à **בֵּית בַּעֲשָׂא** / casa de Baasa. O que YHWH deu a essas casas? A destruição! E é exatamente isso que espera a casa de Acab e aos omridas de modo geral. A destruição será o pagamento pelos crimes cometidos por esse grupo. Os omridas que conseguiram e certamente se orgulhavam de ter estabelecido uma dinastia diferente dos

¹⁸ Therefore, it is no surprise that the second most common understanding of **מִשְׁתֵּי־בְקִיר** is that it directly refers to a man or, more generally, to all male human beings”.

¹⁹ As ocorrências da expressão hebraica **מִשְׁתֵּי־בְקִיר** no texto bíblico são encontradas em 1 Samuel 25,22.34; 1 Reis 14,10; 16,11; 21,21; e 2 Reis 9,8. Em suas ocorrências no livro de Samuel, **מִשְׁתֵּי־בְקִיר** expressa um julgamento de Davi contra seus inimigos (1 Samuel 25,22) e contra Nabal (1 Samuel 25,34). Já no livro dos Reis, é uma expressão que denota o juízo divino sobre os reis Jeroboão (1 Reis 14,10), Baasa (1 Reis 16,11) e Acab, duas vezes (1 Reis 21,21; 2 Reis 9,8). De modo explícito na narrativa do comunicado profético do homem de Deus sobre a casa de Acabe, onde ele diz que ela terá o mesmo destino da casa de Jeroboão I e da de Baasa, também os termos condenatórios se equivalem.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

monarcas anteriores a eles, como Jeroboão II e Baasa, agora terão o mesmo fim que eles, devido aos seus desvios.

10abcd finaliza a condenação de YHWH através do jovem profeta ao falar sobre o destino de Jezabel, a quem o deuteronomista nutre uma especial aversão, dando ao seu destino grande atenção: **וְאֵת־אִיזָבֶל יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים בְּתֵלֶק יִזְרְעָאֵל וְאִין לָבָר:** / E Jezabel, comerão os cães em campo de Jezrael e não haverá o que enterra. De acordo com este versículo, depois da morte de Jezabel, não haveria quem a enterrasse, a ponto de seu corpo ser comido pelos cães. Esse versículo alinha a profecia contra Jezabel com a tradição deuteronomista presente em Deuterônômio 28,26, onde o corpo insepulto é considerado uma maldição da parte de YHWH: **וְהָיְתָה נְבִלָתְךָ לְמֶאֱכָל לְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ וְאִין מִחַרֵּיד:** / E será teu cadáver de alimento para toda ave dos céus, e a animal da terra e não haverá o que espanta. No contexto do livro do Deuterônômio, essa é uma das maldições reservadas para os israelitas que não obedecessem YHWH. O fim de Jezabel será esse, pois ela não estava segundo os preceitos que o deuteronomista entendia como sendo de YHWH.

A profecia do jovem profeta reserva para Jezabel uma das piores mortes dentro do imaginário antigo. Isso deu-se por suas transgressões e por ela ser considerada uma das principais responsáveis pela perseguição dos servos e dos profetas de YHWH. Com a morte de Jezabel, bem como de todos os homens da casa de Acab e dos omridas, seria efetuada a vingança de YHWH por meio de Jeú. Assim se encerra a mensagem de YHWH a Jeú por meio do jovem profeta, que como vimos, apresentou variações consideráveis a mensagem “original” transmitida por Eliseu. Em 10ef o jovem profeta retoma o conselho recebido por Eliseu: **וַיִּפְתַּח הַדֶּלֶת וַיָּנֶס:** / E abriu a porta e fugiu. O jovem profeta não deu oportunidade a Jeú de lhe dizer ou perguntar coisa alguma, logo que a mensagem foi dada e a unção feita, ele saiu de cena. Como já dissemos, a fuga implica a periculosidade da ação de ungir Jeú.

Como vimos acima, os versículos 7a-10d têm um forte teor condenatório aos omridas. Um ponto que chama a atenção é que eles se referem a juízos divinos anteriormente proferidos por Elias contra Acab e sua família por ocasião do assassinato de Nabot, conforme 1 Reis 21,21-23: **הִנְנִי מִבֵּי אֱלֹהֵי רָעָה וּבְעֵרְתִי אֲחַרֵּיךָ וְהִכְרַתִּי לְאַחֲזָב מִשְׁתֵּיךָ בְּקִיר וְעֵצוֹר וְעֵזוֹב בְּיִשְׂרָאֵל: וְנָתַתִּי אֶת־בֵּיתְךָ כְּבַיִת יָרֻבְעָם בְּוִנְיָט וּכְבַיִת בְּעֵשָׂא בְּוִנְיָט אֶל־הַפְּעַס אֲשֶׁר הִכְעִסְתָּ וַתַּחֲטֹא אֶת־יִשְׂרָאֵל: וְגַם־לְאִיזָבֶל דָּבָר יִהְיֶה לְאַמָּר: יֹאכְלוּ אֶת־אִיזָבֶל בְּתֵלֶק יִזְרְעָאֵל:** / Eis que eu [sou] o que farei chegar sobre ti [o] mal e arrasarei depois de ti, e farei extirpar de Acab o que urina em parede, e o que [está] detido e o que [está] deixado em Israel. E darei a tua casa conforme [a] casa de Jeroboão, filho de Nabate, e conforme [a] casa de Baasa, filho de Aías; com a irritação que fizeste irritar e fez transgredir Israel. E também [a] Jezabel falou YHWH, dizendo: os cães comerão [a] Jezabel em fortaleza de Jezrael. A condenação do jovem profeta contra Acab evoca o Ciclo de Elias, enfatizando que seria Jeú o instrumento pelo qual o juízo profético desse profeta seria cumprido. Posto isso, é correto dizer que o conteúdo da profecia do jovem profeta remete mais aos ditos de Elias do que propriamente aos de Eliseu no início da narrativa²⁰, criando desse modo um elo literário entre as

²⁰ Como veremos adiante, embora 2 Reis 9,1-13 seja um texto que, em sua redação final, está integrado à historiografia deuteronomista, muitos autores consideram que originalmente essa narrativa surgiu no Reino de Israel, sendo assim pré-deuteronomista, datada no reinado de Jeroboão II: "é melhor datar este ciclo no reinado de Jeroboão ben Joás na primeira metade do século VIII AEC" (Sweeney, 2012, p. 546). No entanto, quando o

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

duas tradições. A menção a profecia de Elias tinha como intuito legitimar o banho de sangue empreendido por Jeú contra os omridas e contra a casa de Acab, apresentando esse fato como uma plena realização do dito profético de Elias. Desse modo, o jovem profeta estaria apresentando aquilo que já havia sido profetizado por Elias.

Nesta subseção, a análise narrativa nos permite observar alguns aspectos importantes. Um dos grandes personagens é o jovem profeta que, logo após receber a ordem de Eliseu, chega a Ramot-Gilead e comunica aos chefes do exército israelita que precisava entregar uma mensagem a um deles. Jeú, que não é destacado na narrativa como o mais importante entre eles, mas talvez gozasse de um maior prestígio interno, questiona o jovem para quem era a mensagem, e este diz-lhe que era para ele. Seguindo o conselho de Eliseu, o jovem profeta vai com Jeú para um local mais reservado e unge Jeú como rei de Israel. Depois disso, comunica-lhe o juízo divino sobre a casa de Acab e sobre Jezabel, do qual Jeú será o instrumento. O que salta aos olhos aqui é o forte teor religioso desta subseção, que se expressa na ênfase dada à pertença de Israel a YHWH. Diferente da subseção anterior, onde YHWH não fala, aqui Ele toma a cena e comunica o seu juízo contra a casa de Acab por meio do jovem profeta. É muito provável que esta subseção tenha servido não apenas para conectar a tradição de Jeú com o ciclo profético de Elias, pois, como vimos, muitas das profecias que foram entregues pelo homem de Deus já haviam sido anunciadas por Elias a Acabe (1 Reis 21,21-23). Além disso, ela também serviu como um meio de legitimação do massacre de Jeú contra os omridas, apresentando-o como o desejo de YHWH e as ações de Jeú seriam apenas cumprimentos daquilo que havia sido anteriormente profetizado.

deuteronomista teve contato com essa narrativa, algumas inclusões foram feitas, como aponta o teólogo David Lamb, especialmente nos versículos 6-10. Isso explicaria a grande variação entre a ordem dada por Eliseu (2 Reis 9,1-4), que estaria na narrativa original pré-deuteronomista, e o que o jovem profeta disse a Jeú (2 Reis 9,6-10), uma interpolação deuteronomista tardia, provavelmente do século VII AEC: "é possível que a narrativa original não incluísse nenhum discurso direto do jovem profeta em 2 Reis 9,6, apenas uma referência ao derramamento do óleo" (Lamb, 2007, p. 54). Como na unção de Davi (1 Samuel 16,13), onde Samuel apenas ungiu com azeite sem proferir palavras, é provável que a narrativa original da unção de Jeú não contivesse nenhum discurso do jovem profeta, apenas a menção da unção. Uma evidência dessa hipótese é que a menção feita em 6ef sobre YHWH como deus de Israel e de Israel como povo de YHWH não está presente em 3c nem em 12de, o que pode indicar que o versículo 6 seja uma interpolação e que a sequência lógica da narrativa (vv12) seguiu o mesmo padrão de linguagem do início do texto (vv3), não mencionando YHWH como deus de Israel e nem Israel como povo de YHWH, sendo essa carga teológica obra da edição deuteronomista: "Adições secundárias também são evidentes nos versículos 6-10. O texto foi expandido de modo que as palavras do filho do profeta já não reproduzem com precisão as palavras de Eliseu (em 9,3) e Jeú (em 9,12). Isso implica uma tensão no texto, que precisa ser abordada. Essas adições têm sido tradicionalmente identificadas como deuteronomistas, o que parece plausível. De qualquer forma, elas fornecem o motivo para o assassinato da família de Acab em termos teológicos e históricos, neste caso particular com base na narrativa de Elias. Os elementos a serem removidos da história de Jeú são: "o Deus de Israel" e "sobre o povo de YHWH" no versículo 6, e todo o versículo 7 até o versículo 10a." (Robker, 2007, p.39). Ainda, de acordo com essa hipótese, 1 Reis 21, 21-23 também são adições deuteronomistas a narrativa profética de Elias. A inclusão desses versículos (1 Reis 21,21-23; 2 Reis 9,6-10) reforça o ideal legitimador já presente na narrativa "original", intensificando o viés anti-omrida deuteronomista.

2.3. Proclamação de Jeú como rei (2 Reis 9,10-13)

Nesta subseção, o principal personagem é Jeú, que sai da posição passiva que foi apresentado na subseção anterior para o centro da cena narrativa²¹. Conforme registrado em 2 Reis 9,11a, depois de receber a unção régia administrada pelo jovem profeta e ouvir as suas palavras condenatórias contra a casa de Acabe, Jeú sai da casa onde estava: וַיֵּהוּא יֵצֵא אֶל-עַבְדָּי אֲדֹנָיו / E Jeú saiu em direção aos servos do seu senhor. Diferente de 2 Reis 9,2d, que se refere aos companheiros de Jeú como irmãos, e de 2 Reis 9,5a, que os chama de chefes, 2 Reis 9,11a diz que eles eram “servos de seu senhor”, ou seja, servos de Jorão, rei que estava em exercício em Israel. Naquele momento, os chefes ainda eram servos de Jorão, mas logo eles aderirão ao movimento de Jeú. A ênfase dada aqui na servidão deles para com Jorão nesse último momento antes da proclamação de Jeú parece ter como objetivo demarcar esse movimento feito pelos chefes israelitas: de servos de Jorão a apoiadores de Jeú.

11bc apresenta duas perguntas feitas pelos chefes ao verem Jeú se aproximando deles: וְהֲשָׁלוֹם מִדְּוָע בָּא-הַמְשַׁגֵּעַ הַזֶּה אֵלָיךְ / Por acaso, paz? Por que entrou o que [está] louco em direção a tí? A primeira pergunta equivale ao nosso “está tudo bem?” contemporâneo. Após experienciar a unção e ouvir palavras tão fortes contra a casa de Acab, Jeú provavelmente estava perplexo, e os chefes, ao notarem isso, logo lhe perguntam se tudo estava bem com ele. O segundo questionamento é mais direto. Eles queriam saber qual era o motivo da vinda do הַמְשַׁגֵּעַ / o que está louco até Jeú. Dada a sua função incomum comparada aos demais, muitas vezes alguns profetas podiam ser chamados de loucos (Jr 26,19; Os 9,7): “A caracterização do jovem profeta como 'louco' (mēšuggā') reflete o estilo de vida incomum e o comportamento dos profetas que estão reunidos ao redor de Eliseu” (Sweeney, 2012, p. 552, tradução nossa)²². A descrição negativa do profeta pelos agora chamados אַבְדָּי אֲדֹנָיו / servos de seu senhor, pode demonstrar uma tentativa do narrador em destacar a animosidade que os omridas tinham para com os profetas de YHWH, especialmente aqueles associados a Elias e Eliseu. Apesar da caracterização negativa inicial, logo que ouvem de Jeú o que o profeta lhe disse, eles aceitam-no prontamente.

Não obstante, conforme 1d, Jeú não responde diretamente à pergunta deles: אַתֶּם יֹדְעִים: וְאַתֶּם הַיֵּשׁוּבִים / Vós conheceis o homem e seu cochicho²³. Jeú desvia do assunto ao dizer que eles sabiam que os profetas têm um jeito particular de falar. A hesitação de Jeú em revelar prontamente o que lhe foi dito pelo jovem profeta revela o seu temor com toda a situação. Tal como o jovem profeta ungiu Jeú em segredo e fugiu logo depois da unção por medo das possíveis consequências do ato, Jeú temia qual seria a reação dos chefes, até então fiéis a Jorão, se ele comunicasse a unção régia recebida. Caso a reação fosse negativa, Jeú poderia ser acusado de

²¹ Parece que esse movimento é proposital na perícopo de 2 Reis 9,1-13. No primeiro bloco (2 Reis 9,1-4), o profeta Eliseu é o principal personagem, enquanto o jovem profeta tem um papel passivo. Ao passarmos para o segundo bloco (2 Reis 9,5-10), o jovem profeta assume um lugar de destaque na narrativa, enquanto Jeú é um personagem secundário. Na terceira seção (2 Reis 9,11-13), Jeú assume o protagonismo. A narrativa foi construída de forma que o personagem secundário da subseção anterior assume o protagonismo na subseção seguinte.

²² “The characterization of the young prophet as 'mad' (mēšuggā') reflects the unusual lifestyle and behavior of the prophets gathered around Elisha”.

²³ Alguns autores (Brueggemann, 2000, p. 384) consideram a resposta de Jeú como uma confirmação do escárnio proferido contra o jovem profeta por parte de Jeú. Discordamos, visto que Jeú apenas diz a eles que o homem tinha um jeito particular de falar, provavelmente advindo de transes extáticos.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

traição, o que poderia resultar na sua morte. Isso, somado à instrução de Eliseu para que o jovem profeta unguisse Jeú em segredo e fugisse logo depois, e à estrita obediência do jovem profeta a essa instrução, demonstra um certo “suspense” na narrativa.

Em 12ab, os chefes logo percebem que Jeú estava mentindo, seja pelo seu modo de falar peculiar, seja pelo possível resquício de azeite da unção ainda sobre a sua cabeça. Por isso, eles prontamente pedem que Jeú conte a verdade sobre o que o jovem profeta havia dito: וַיֹּאמְרוּ שְׂקָר / E disseram: "Mentira! Faça contar, por favor, para nós." Jeú então cede e revela que foi ungido como rei: וַיֹּאמֶר כְּזֹאת וְכֹזֶאת אָמַר אֵלַי לְאֹמֶר כֹּה אָמַר יְהוָה מִשְׁחֵתִיךָ לְמֶלֶךְ אֶל-יִשְׂרָאֵל: / E disse: Conforme este e conforme este, falou para mim, dizendo: Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel. A resposta de Jeú não menciona a condenação feita pelo jovem profeta à casa de Acab. Provavelmente, isso se deve aos versículos que contêm essa condenação serem adições deuteronomistas posteriores à narrativa original da unção de Jeú, como discutido anteriormente neste artigo. Portanto, a resposta de Jeú ecoa a instrução inicial dada por Eliseu ao jovem profeta, estabelecendo um elo entre ambos os momentos narrativos.

Jeú simplesmente comunica aos chefes as palavras do jovem profeta, sem emitir qualquer juízo de valor, positivo ou negativo, sobre elas, nem expressa concordância ou discordância com a profecia recebida. A expressão וְכֹזֶאת וְכֹזֶאת / conforme este conforme este, indica que Jeú estava comunicando integralmente o que tinha recebido do jovem profeta, sem alterações, o que o isentaria de qualquer culpa. Esta cautela de Jeú reflete a possibilidade de ele renunciar à unção se a reação dos chefes fosse negativa, podendo afirmar que não teve tempo de negá-la e reafirmar a sua submissão a Jorão, especialmente diante da fuga imediata do jovem profeta.

Contrariando as preocupações de Jeú, os chefes, ao ouvirem a palavra profética de que YHWH havia ungido Jeú como rei, agiram rapidamente para proclamá-lo: וַיִּמְהָרוּ / e apressaram-se muito. Mais uma vez, as ações ocorrem com grande rapidez. O que levou os chefes a aceitarem Jeú como rei não é especificamente claro no texto. Poderia ser devido à sua popularidade entre eles internamente, à insatisfação com Jorão e os omridas, ou a ambos os fatores. O texto não esclarece essas questões e nem se preocupa com elas, mas mostra que assim que ouviram a profecia transmitida a Jeú, eles prontamente se apressaram em proclamá-lo como rei.

13bce narra um verdadeiro rito de proclamação régia: וַיִּמְהָרוּ וַיִּקְחוּ אִישׁ בְּגָדוֹ וַיִּשְׂמוּ תַחְתָּיו / e tomaram cada um seu traje, e puseram debaixo dele, sobre osso de degraus e tocaram na trombeta. Em relação a 13bc: “O manto exterior era um símbolo de personalidade e poder, e esta ação demonstrou o acordo dos oficiais com a revolta [...] "Nos degraus descobertos" é um termo arquitetônico desconhecido. Se o substantivo é derivado do verbo "cortar", então degraus revestidos poderiam estar em mente” (Hobbs, 2020, p. 115, tradução nossa)²⁴. Os chefes, ao colocarem os seus mantos debaixo de Jeú, estavam de fato reconhecendo a sua autoridade, que possivelmente já existia moralmente entre eles, mas que agora era reafirmada espiritualmente pela unção recebida. Dessa forma, os chefes deixaram de ser simplesmente companheiros de Jeú para se tornarem os seus súditos, aceitando-o como o

²⁴ “The outer cloak was a symbol of personality and power, and this action demonstrated the officials' agreement with the revolt [...] 'On the uncovered steps' is an unfamiliar architectural term. If the noun is derived from the verb 'to cut,' then covered steps could be intended”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

seu novo líder. A ação simbólica de colocar os mantos debaixo de Jeú é um gesto de submissão e reconhecimento da sua autoridade régia recém-concedida por YHWH.

Finalmente, uma שׁוֹפָר/trombeta foi tocada (13e). Dentre os reis de Israel, esse rito é único²⁵, visto que nenhum dos demais monarcas israelitas na sua proclamação teve o toque da trombeta registrado. Possivelmente, o autor do texto desejava enfatizar a excepcionalidade de Jeú não apenas com a unção, mas também com a trombeta. O significado desse gesto é expressar a alegria pela unção do novo monarca. Esse toque de trombeta marca o encerramento do pequeno rito de proclamação realizado pelos chefes, formalizando o golpe de Jeú e indicando o início da sua ascensão ao trono de Israel.

13f finaliza a subseção registrando a proclamação régia que os chefes fizeram a Jeú reconhecendo a sua soberania: וַיֹּאמְרוּ מֶלֶךְ יְהוּא/E disseram: reina Jeú! מֶלֶךְ, verbo qual perfeito terceira pessoa masculina singular também é usado em 2 Samuel 15,10 por ocasião da tomada de poder por Absalão: וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם מְרַגְלִים בְּכָל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשִׁמְעֵכֶם אֶת־קוֹל הַשֹּׁפָר וְאַמַּרְתֶּם: וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם מְרַגְלִים בְּכָל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשִׁמְעֵכֶם אֶת־קוֹל הַשֹּׁפָר וְאַמַּרְתֶּם: וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם מְרַגְלִים בְּכָל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשִׁמְעֵכֶם אֶת־קוֹל הַשֹּׁפָר וְאַמַּרְתֶּם: וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם מְרַגְלִים בְּכָל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשִׁמְעֵכֶם אֶת־קוֹל הַשֹּׁפָר וְאַמַּרְתֶּם: E enviou Absalão os que espiam em todas [as] tribos de Israel dizendo: conforme o vosso ouvir [o] som da trombeta, e vós direis: reina Absalão em Hebrom. Em ambas as passagens, vemos um usurpador ambicionando o trono sendo anunciado ao som da trombeta, mas apenas Jeú tem a chancela divina para tal reivindicação. מֶלֶךְ ainda pode expressar uma adesão voluntária de um grupo de pessoas a um novo monarca em oposição ao outro:

[מֶלֶךְ] expressão usada para Jeú (e Absalão) não é destinada como uma aclamação (ou seja, uma fórmula de juramento sugerindo fidelidade e preservada no frequente grito formulaico, yehi hámmelek), mas é destinada como uma proclamação (ou seja, um grito pelo qual um indivíduo "estabelece uma reivindicação ao trono" (Beal, 2005, p. 102, tradução nossa)²⁶.

A unção foi feita no secreto, mas a proclamação ocorre às vistas, sendo anunciada até mesmo pelo toque da trombeta, o que mostra que a decisão de derrubar Jorão é sem volta.

Diferentemente de Absalão, que reivindica o trono no seu próprio nome, Jeú não faz tal reivindicação, mas é ungido por YHWH através da unção régia. Isso significa que os chefes não estavam apenas manifestando a sua submissão a Jeú ao retirarem os seus mantos e proclamá-lo como rei, mas também reconhecendo a autoridade divina por trás da sua ascensão. O grito de proclamação dirigido a Jeú não apenas celebra a sua liderança, mas também sanciona a sua posição como rei de Israel, estabelecida segundo a vontade de YHWH.

A análise textual desta subseção confirma a intenção do autor em exaltar Jeú em relação aos omridas. O reconhecimento dos chefes à autoridade de Jeú se deu de forma voluntária, pois ao ouvirem a palavra que YHWH tinha comunicado a Jeú por meio do seu profeta, eles logo tomaram posição de proclamar Jeú rei de Israel de uma forma especial, como nunca houve antes

²⁵ Na narrativa sobre a proclamação de Absalão (1 Samuel 15,10) também vemos a menção a trombeta, o que estabelece um elo entre as narrativas. Porém, a narrativa diz que Absalão reina em Hebrom, ou seja, no território de Judá.

²⁶ “The expression "[מֶלֶךְ]" used for Jehu (and Absalom) is not intended as an acclamation (i.e., a formula of oath suggesting allegiance and preserved in the frequent formulaic shout, yehi hámmelek), but is intended as a proclamation (i.e., a shout by which an individual "lays claim to the throne"”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

nem depois em Israel. Para o narrador, Jeú foi um rei excepcional, não apenas na sua devoção para com YHWH, mas também nas características da sua unção e proclamação. Todo o enredo foi montado a fim de demonstrar que a palavra e a de YHWH se cumpriu naquela situação e aqui é apenas o começo. A narrativa sobre a ação de Jeú continua, a ponto de ele matar Jorão de Israel e Ocozias de Judá (2 Reis 9,22-29), levar a morte Jezabel (2 Reis 9,30-37), assassinar todos os omridas restantes em Samaria (2 Reis 10,1-11) e destruir o Templo de Baal que havia naquela cidade (2 Reis 10,18-27). Toda a perícopes se constrói com o intuito de demonstrar a piedade de Jeú para com YHWH e a forma como ele seguiu integralmente, até mesmo na sua purga, aquilo que havia sido-lhe predito.

Como vimos ao longo da nossa análise narrativa, 2 Reis 9,1-13 é um texto altamente teológico que pretende primário a exaltação de Jeú e seu golpe e a depreciação omrida, mostrando o primeiro como ungido e querido por YHWH, e os segundos como pecadores dignos do juízo divino. Dessa sorte, temos dificuldades de entender os acontecimentos dessa narrativa como históricos, dado o caráter mítico que a perícopes está mergulhada.

3. Aspectos históricos referentes ao golpe de Jeú e a sua dinastia

Na seção anterior, nosso objetivo principal foi tratar de questões analíticas relativas à perícopes de 2 Reis 9,1-13 que, como vimos, se configura como um texto altamente teológico, cuja provável redação primeva ocorreu no século VIII AEC, no reinado de Jeroboão II. Nesta seção o nosso principal foco é abordarmos as questões históricas referentes ao golpe de Jeú, bem como questões relativas ao desenvolvimento da dinastia nimshida, que teve como ponto alto o reinado de Jeroboão II, um período de grande desenvolvimento econômico e social para o reino de Israel, onde algumas tradições importantes de Israel começaram a ser postas por escrito, como a tradição de Jacó e do Êxodo.

Há uma certa tensão entre os componentes históricos que o golpe de Jeú estão envoltos e aquilo que a perícopes de 2 Reis 9,1-13 traz no seu conteúdo. Isso ocorre, pois, como veremos, o texto serviu para fins propagandísticos e apologéticos e, com esses objetivos em mente, algumas questões históricas foram ocultadas ou modificadas com o intuito de exaltar Jeú e o seu movimento golpista contra os omridas. Complementando, o entendimento sobre a ambientação histórica do golpe de Jeú bem como o entendimento do contexto histórico de produção do texto de 2 Reis 9,1-13, é crucial para melhor visualizarmos o nascimento da narrativa sobre a unção de Jeú, a qual serviu para exaltar a dinastia nimshida no reinado de Jeroboão II, um momento de grande prosperidade e para legitimá-lo, funcionando como um verdadeiro “mito fundacional” nimshida, que serviu como meio ideológico de quebra de qualquer dúvida quanto a legitimidade da dinastia nimshida.

Para isso, dividiremos a nossa seção em três subseções. Na primeira, daremos um passo atrás e falaremos brevemente sobre a dinastia omrida e a sua importância política para Israel, bem como apresentaremos hipóteses históricas para seu ocaso. Na segunda subseção, trataremos do golpe de Jeú, que foi efetuado em Israel e, provavelmente, contou com bases de apoio internas e externas. Na nossa terceira subseção, o foco será o reinado de Jeroboão II e a

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

prosperidade vivenciada no reino de Israel durante o seu reinado, onde após anos, o reino de Israel conseguiu voltar ao protagonismo no Levante.

3.1. *Dinastia Omrida*

O reino de Israel teve sua origem na segunda metade do século X AEC, durante o reinado de Jeroboão I (931-909 AEC). A primeira entidade política israelita era modesta, tendo sua capital em Tersa (1 Reis 15,21). O período inicial da história de Israel antes da dinastia omrida (931-884 AEC) foi caracterizado por uma profunda instabilidade, marcada pela falta de estabelecimento de uma dinastia duradoura. Os monarcas desse período não conseguiram assegurar a continuidade dinástica e frequentemente enfrentaram golpes políticos, sendo alvos de constantes conspirações.

Mas, isso muda em 884 AEC, quando Omri, *אֲחִיָּזָר* (chefe do exército)²⁷, se torna rei de Israel, depois da morte de Zambri, conforme descrito em 1 Reis 16,21-22. Com Omri, houve uma mudança significativa do quadro anterior de instabilidade política no reino de Israel para um período de estabilidade, que permitiu a criação da dinastia omrida: “advento de Omri ao poder marca uma reviravolta decisiva no sentido de decolagem político-institucional e econômico no reino de Israel” (Liverani, 2008, p.145). Um dos principais feitos de Omri ao mudar a capital de Tersa para Samaria, conforme registrado em 1 Reis 16,23-24. Samaria está situada numa montanha na região central de Israel. A sua localização elevada tornava difícil a aproximação de exércitos sem serem detectados previamente: “assim, a capital ficava bem protegida, principalmente de Aram, seu adversário maior nesse tempo” (Kaefer; Dietrich, 2021, p.119). Além disso, a localização de Samaria no centro de Israel tornava propícia a conexão do poder central com as demais regiões do reino.

Os omridas também se caracterizaram por uma série de construções monumentais em Israel, tais como o palácio de Omri, uma das primeiras grandes obras dos omridas na cidade de Samaria e o palácio de Acab, sucessor de Omri (Mendonça, 2016), que foi uma ampliação do palácio anterior. Isso demonstra não só a organização e o poderio dos omridas, mas também como, já no século IX AEC, o reino de Israel se converteu em um estado plenamente desenvolvido sob a liderança dessa dinastia.

Com a estabilização interna, os omridas buscaram expandir seus domínios na região do Levante. As principais áreas de expansão foram: a leste, até Gileade; a oeste, até o Mar Mediterrâneo; ao norte, próximo a Dã; e ao sul, sobre os reinos de Judá, Moabe, Amom e Edom (Kaefer; Dietrich, 2021). Uma amostra do domínio omrida sobre terras além do seu reino é a estela de Meshah, composta no século IX AEC que fala sobre o domínio de Moab por Israel nos dias de Omri: “Amri [Omri] rei de Israel, humilhou Moab muitos dias [...] Amri tinha ocupado toda a terra de Madaba e habitou nela” (Finkelstein, 2016, p.108).

²⁷ Apesar dos grandes feitos de Omri, a Bíblia Hebraica resume seu reinado a apenas seis versículos (1 Reis 16,23-28), o que demonstra a animosidade nutrida pelo autor deuteronomista para com o reino de Israel, sobretudo pelos omridas. Um ponto que chama a atenção é que o mesmo substantivo hebraico *אֲחִיָּזָר* (chefe) é usado tanto para Omri (1 Reis 16,16), quanto para Jeú (2 Reis 9,5). Ou seja, como Omri era chefe do exército israelita e se levantou contra Zambri, Jeú que também era chefe do exército se levantou contra Jorão. Na deposição de um governo já estabelecido, obter o apoio do exército é um fator preponderante.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

A despeito da caracterização negativa deuteronomista, o rei omrida mais poderoso foi o filho de Omri, Acab, que reinou por mais tempo em Israel (873-852 AEC). Acab buscou aliança com as cidades fenícias de Tiro e Sidônia por meio do casamento régio entre ele Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios (1 Reis 16,31-32). O casamento constitui-se como um elo estratégico entre Israel e o reino de Sidon. A aproximação com os fenícios fez que atividade econômica israelita ficasse ainda mais efetiva.

Acab foi um rei de grande influência, que soube expandir e fortalecer a base política e econômica deixada por seu pai. Um exemplo disso é mencionado no Monólito de Kurkh, que relata a tentativa de investida assíria no Levante em 853 AEC, e a resistência empreendida por uma coalizão antiassíria formada pelos pequenos reis levantinos. O rei assírio Salmanaser III relata que Acab liderava um exército composto por dois mil carros de guerra e dez mil soldados de infantaria. Considerando o contexto histórico dessa inscrição, podemos inferir que Acab possuía um considerável poder militar, reforçando a ideia de que Israel era um reino poderoso durante o período omrida.

Malgrado a isso, o Reino Omrida de Israel não era o único reino emergente no século IX AEC no Levante. Um exemplo do poder arameu está na já citada coalizão antiassíria empreendida pelos reis do Levante contra Salmanaser III. Apesar da notável contribuição israelita, é provável que a coalizão tenha sido liderada pelos arameus (Liverani, 2020). Os arameus, que tinham a sua capital em Damasco também eram muito poderosos e, em muitos momentos, rivalizaram com os israelitas pela hegemonia no Levante. Dessarte, a arqueologia parece atestar que Acab levou certa vantagem sobre os arameus no período de seu reinado. Em 1 Reis 20,34 é dito que depois da fracassada tentativa arameia de conquistar Samaria, o rei arameus Bem-Hadad prometeu devolver a Acab algumas cidades outrora pertencentes a Israel. Apesar de Acab não ter conseguido dominar Damasco, “é possível comprovar arqueologicamente que ele [Acab] expandiu as suas fronteiras até as proximidades ao sul da capital síria.”(Mendonça, 2016,p.154) A dominação de terras arameias pelos omridas é também citada pela estela de Dan, erguida por Hazael, rei de Damasco, que diz: “O rei de Israel entrou anteriormente nas terras do meu pai” (Finksltein, 2016, p.132). Mas, o quadro de vitórias omridas contra os arameus se modifica quando Hazael, um dos monarcas mais importantes da História de Aram, sobe ao poder. Com ele, os arameus conseguem reverter a situação, enfraquecendo Israel por dentro através da destituição da dinastia omrida.

Após a morte de Acab, reinam em Israel o rei Ocozias (853-852 AEC) e depois Jorão (852-841 AEC). Eles foram os últimos reis omridas a governar sobre Israel. No início da narrativa sobre Ocozias é mencionado pelo autor deuteronomista a revolta de Moab contra Israel (2 Reis 1,1). Mais informações sobre essa revolta são dadas apenas na narrativa sobre o reinado de Jorão de Israel (2 Reis 4,3-27), onde é dito que Meshá, rei de Moab, se revoltou contra a dominação de Israel, mas, segundo o texto bíblico, Jorão conseguiu contornar a revolta. Mas, historicamente é mais plausível a versão moabita, onde Meshá conseguiu libertar-se de Israel, demonstrando que os israelitas, nos dias de Jorão, não era tão fortes como outrora.

O quadro político nos últimos dias da dinastia omrida mostra que, após a morte de Acab, os omridas entraram em franca decadência, evidenciada pela revolta de Meshá e pelo fortalecimento dos arameus sob Hazael. Esse é o contexto básico para entendermos melhor os desdobramentos políticos em torno do golpe empreendido por Jeú, que, como veremos, contou

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

com uma considerável participação dos arameus que possivelmente colocaram Jeú no poder em Israel com o objetivo de submeter o reino israelita a influência arameia e depor os omridas.

3.2. *Golpe de Jeú*

A dinastia omrida chegou ao seu fim devido à ação do general israelita Jeú (841-814 AEC), que, com o apoio de uma facção do exército de Israel, assassinou Jorão, o último rei omrida (2 Reis 9,22-26). Segundo o texto bíblico, após ser ungido como rei por um pupilo de Eliseu (2 Reis 9,1-13), Jeú encontrou Jorão rei de Israel e Ocozias rei de Judá em conflito armado contra os arameus em Ramot-Gilead. Jorão, ferido, retirou-se da linha de frente para Jezreel, onde foi confrontado por Jeú. Ao perceber a traição de Jeú, Jorão tentou alertar Ocozias, mas foi morto rapidamente. Ocozias também foi morto por Jeú devido ao seu parentesco com os omridas, visto que sua mãe, Atalia, era omrida (2 Reis 9,14-29). Posteriormente, Jeú exterminou toda a casa de Acab, incluindo a rainha Jezabel, na tentativa de eliminar qualquer influência omrida remanescente em Israel (2Reis 9,30-10,11). O texto bíblico ainda credita a Jeú o mérito de purgar o culto a Baal em Israel, instituído e apoiado pelos omridas (2Reis 10,18-27)²⁸. Criou-se a imagem do golpe de Jeú como uma espécie de guerra santa contra os omridas, adoradores de Baal. A ação de Jeú é apresentada como uma clara oposição aos omridas, especialmente no contexto religioso, sendo eles identificados como devotos fervorosos de Baal, enquanto Jeú e seus seguidores são fiéis adoradores de YHWH.

Diferentemente dos omridas, que tinham sua origem nas montanhas centrais de Israel, Jeú vinha de uma importante família situada na cidade de Rehov, no vale de Jezreel (Finklshtein, 2021). O avô de Jeú, Nimsi, era um comerciante e produtor de mel. Esta informação foi confirmada pelas escavações no local, onde, além das inscrições, foram descobertos um grande apiário e dois fragmentos de cerâmica com o nome “Nimsi” (Mendonça, 2016). No cerne da ação de Jeú pode estar o conflito de interesses entre as famílias da planície e do planalto israelita. As famílias da planície buscavam uma maior participação política no governo central de Israel, enquanto as do planalto almejavam manter a influência que haviam exercido desde o advento de Omri.

Além do já mencionado exército, o texto bíblico não registra outros grupos de apoio de Jeú em sua atividade contra Jorão. No entanto, apesar da decadência dos omridas, eles ainda constituíam uma dinastia poderosa. É improvável que Jeú tenha agido de forma isolada, sem uma base sólida de apoio. Para uma melhor compreensão histórica da ação de Jeú, é essencial destacar que ele mobilizou bases de apoio internas e externas, para empreender seu movimento político de deposição dos omridas. A base interna da ação de Jeú estava em grupos militares, anti-omridas e anti-fenícios, que desejavam não apenas substituir a dinastia reinante, mas

²⁸ Historicamente, é possível que o culto a YHWH tenha se fortalecido em Israel apenas com Jeú e, sobretudo, com Jeroboão II, visto que durante os omridas, sobretudo com Acab, a divindade principal deve ter sido Baal. Por isso, 2 Reis 9,1-13 exalta Jeú como javista: “Se houver um núcleo histórico por trás do golpe de Jeú, é possível que ele tenha feito de YHWH a divindade tutelar dos reis israelitas e que Jeroboão II tenha sido o responsável por promover o culto a YHWH em Israel. No entanto, os nomes Acazias e Jorão, dados a membros da dinastia omrida antes de Jeú, atestam que YHWH já era adorado nos círculos palacianos sob os omridas. A ‘revolução de Jeú’ deve então ser entendida como uma tentativa de erradicar a veneração dos ba'alins fenícios e a instalação de YHWH como a única divindade tutelar da monarquia, o que foi institucionalizado por Jeroboão II” (Finkelstein, 2021, p. 76-77).

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

também eliminar a influência religiosa fenícia. Jeú, um militar integrante desses grupos, que eram bem representados pelos profetas, que estavam insatisfeitos com a política omrida de abertura à influência cultural e religiosa fenícia. O texto bíblico descreve a ação de Jeú contra os omridas com um argumento religioso, apresentando-o como um agente do exclusivismo javista em oposição aos baalistas omridas.

Destarte, a interpretação bíblica do golpe de Jeú é seu apelo religioso contra as práticas religiosas baalistas omridas. No entanto, além da ação religiosa de Jeú, há um contexto político externo bem demarcado: a aproximação entre Israel e os arameus, visto que os últimos possivelmente colaboraram ativamente para o golpe de Jeú, constituindo a base de apoio externo para sua ação:

Ao lado das motivações religiosas havia também estratégias políticas diversas: a aliança com os fenícios de Tiro é substituída pela aliança-ou melhor, submissão- com os arameus de Damasco; portanto uma tentativa de gravitação mediterrânea é substituída por uma mais sólida entrada no cenário pastoral dos Estados étnicos de origem tribal (Liverani, 2008, p.148).

Os recentes debates historiográficos e arqueológicos sugerem a possibilidade da participação ativa dos arameus, liderados por Hazael, como uma base de apoio crucial para o golpe de Jeú. Esse apoio teria sido motivado pela intenção de consolidar a hegemonia arameia no Levante, aproveitando-se do enfraquecimento de Israel e da deposição da dinastia omrida. Essa perspectiva destaca a complexidade das dinâmicas políticas e das alianças estratégicas na região durante esse período histórico. Como dito anteriormente, com a chegada de Hazael ao poder em Damasco em 842 AEC, houve um crescimento considerável do poder dos arameus e rapidamente Hazael se converteu em um dos reis mais poderosos do Levante: “imediatamente depois de sua ascensão ao trono, Hazael atacou o Reino do Norte” (Finkelstein, 2016, p.69). A ação de Hazael contra Israel pode ser percebida na já citada batalha de Ramot-Gilead, travada entre Hazael e Jorão, rei de Israel.

Levando isso em consideração, é possível que Hazael tenha feito um acordo com Jeú. Havia a garantia de que ele reinaria e, em troca, Israel se submeteria aos arameus. Desse modo, os arameus estariam descaracterizando um importante rival em sua busca pela hegemonia no Levante. A base para essa argumentação são as informações apresentadas na Estela de Dã, o objetivo dessa estela era comemorar a vitória sobre Israel e a ocupação da cidade de Dã. Visto que a Estela estava localizada na cidade de Dã, era uma constante lembrança para os israelitas da sua submissão para com os arameus. Sua parte central relata a derrocada dos omridas:

[Quando] meu pai ficou doente e foi ao encontro dos seus [antepassados], o rei de Israel veio à terra do meu pai. Mas Hadad me fez rei, e Hadad veio até mim e eu parti dos sete [...] do meu reino, eu matei set [enta r] eis que tinham preparado mi [lhares de ca] rros e milhares de cavalos. [E eu matei Jho]ram, filho [de Acab], rei de Israel, e eu matei [Ahaz]yahu, filho [de Yohoram r] ei da estirpe de Davi. Eu levei [à ruína a cidade deles e] a terra deles à [desolação...] (Liverani, 2008, p. 151).

A estela de Dã se relaciona com a perícopes de 2Reis 9,22-26; entretanto, a inscrição adicionalmente reivindica que o rei Hazael teria sido o responsável pela morte de Jorão e

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

Ocozias, enquanto o texto bíblico atribui essas mortes à revolta liderada por Jeú. A provável solução para essa questão é que Jeú foi colocado no trono israelita por influência direta de Hazael de Damasco, tornando Israel um vassalo de Damasco: ” Yehu, posto no trono por vontade de Haza’el ou pelo menos por contragolpe da vitória de Hazael, iniciou, portanto, seu reino como vassalo do rei de Damasco” (Liverani, 2008, p.152). Em outras palavras, a dinastia omrida, criticada pela historiografia deuteronomista por seu culto a Baal, estabeleceu Israel como uma potência regional robusta, expandindo seus territórios. Por outro lado, a dinastia nimshida, elogiada por sua devoção ao javismo, viu seus territórios em Israel diminuírem, tornando-se politicamente fraca e submissa aos arameus de Damasco. Então, Israel renunciou a uma posição de protagonista no Levante para ser, diante da submissão aos arameus, coadjuvante político.

A ação de Jeú marcou claramente o fim do período de prosperidade que caracterizou o reinado de Acab. A partir de então, Israel viu-se na sombra de Damasco, em um equilíbrio mais igualitário de poder. Além disso, os israelitas que apoiaram Jeú internamente obtiveram poucos benefícios com o novo governo, o que se revelou um ponto negativo para Jeú e seus seguidores. A revolta de Jeú lançou o reino de Israel em uma profunda guerra civil, que causou significativos danos e prejuízos a um reino que já enfrentava dificuldades depois da morte de Acab. Internacionalmente, ao contrário dos omridas, Jeú não conseguiu expandir o território de Israel, evidenciando a difícil situação enfrentada nos primeiros dias da nova dinastia.

Outro indicativo do enfraquecimento de Israel sob Jeú é registrado no Monólito de Kurkh, do rei assírio Salmanaser III. Após uma campanha fracassada em 853 AEC, Salmanaser III retornou ao Levante em três ocasiões subsequentes: 849, 848 e 845 AEC. Diante da presença assíria, o rei Jeú se tornou vassalo, conforme retratado em uma imagem no monólito, onde Jeú se prostra oferecendo tributos ao rei Salmanaser III. Além da representação visual, o Monólito de Kurkh inclui a seguinte inscrição referente a Jeú: "O tributo de Jeú, filho de Omri; recebi dele prata, ouro, uma tigela de ouro, um vaso de ouro com fundo de pontas, copos de ouro, baldes de ouro e uma equipe para um rei" (Souza, 2016, p.13). Apesar de ter sido Jeú o responsável pela deposição dos omridas, os assírios se referiram a Jeú como “filho de Omri” por conta da grande fama que a dinastia omrida comportava no cenário internacional levantino. Percebemos que o mesmo soberano assírio, combatido por Acab, foi reverenciado por Jeú. Isso demonstra a mudança de rumo vivenciada por Israel nos primeiros anos da dinastia nimshida: “E enquanto Jeú, o rebelde, é retratado na Bíblia como instrumento de Deus para destruir a idolatria de Israel, o famoso ‘obelisco negro’ de Salmanasar mostra-o se curvando até o chão, aos pés do grande rei assírio” (Finkelstein; Silberman, 2001, p.188).

Apesar de se submeter aos assírios, a presença mesopotâmica no Levante durante os dias de Jeú foi efêmera, o que abriu grande espaço para a atuação de Hazael e dos arameus e isso deixou em maior evidência a submissão de Israel aos arameus que aos assírios. Ademais, a submissão nimshida para com os arameus continuou mesmo depois da morte de Jeú em 814 AEC. O filho de Jeú, Joacaz, que o sucedeu no trono de Israel, também se submeteu aos arameus (2 Reis 13,3). Essa situação muda em 796 AEC, quando Hazael morreu e seu filho Haddad III sobiu ao trono e o reino arameu começou a apresentar desgastes internos (Bolen, 2002). Nesse momento, o rei de Israel era Joás, neto de Jeú, e ele soube aproveitar-se do desgaste arameu para retomar a submissão com os assírios, num momento em que a presença deles no Levante era mais evidente com o soberano assírio Adadnarari III

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

Com o fim do jugo arameu sobre Israel e a submissão voluntária de Joás, Israel não apenas se recuperou, mas também retomou seu status de potência regional no Levante, similar aos dias da dinastia omrida. Isso ficou manifesto durante o reinado de Joás, quando Israel atacou o reino de Judá (2 Reis 14,25-27) e o próprio reino dos arameus (2 Reis 13,22-25), recuperando cidades que outrora pertenciam ao reino de Israel. Após anos de submissão, os israelitas reconquistaram o protagonismo no Levante e alcançaram prosperidade interna, graças ao fim da dominação arameia e ao apoio assírio: “enquanto a Assíria mantivesse uma forte presença no Oeste, seus leais vassalos [entre eles Israel] colheram os benefícios de uma estabilização renovada” (Arnold; Williamson, 2005, p. 466, tradução nossa)²⁹. A semente desse protagonismo foi plantada por Joás, mas floresceu plenamente durante o reinado de Jeroboão II, que conseguiu restabelecer Israel como um reino poderoso.

3.3. Jeroboão II

Jeroboão II (793 a 753 AEC) foi o monarca mais longevo na história de Israel. Ele ocupou o trono israelita por 40 anos e seu reinado foi muito próspero. Após um longo período de submissão aos arameus, Jeroboão II começou a governar em um momento favorável, permitindo que Israel voltasse a prosperar. Esse período foi o de maior prosperidade já vivida por Israel, superando até mesmo a dos omridas. Embora a referência bíblica ao reinado de Jeroboão II seja modesta (2 Reis 14,23-29) em comparação à grandiosidade de seus feitos, o autor deuteronomista não pôde deixar de mencionar a significativa expansão territorial realizada por Jeroboão II: “avaliações típicas do reinado de Jeroboão extrapolam essa nota de expansão do norte para incluir glória, riqueza e prosperidade sem precedentes para a nação de Israel” (Bolen, 2002, p. 3, tradução nossa)³⁰.

Jeroboão II conseguiu restabelecer as antigas fronteiras de Israel, seguindo os passos de seu pai, Joás, que tentou reconfigurar o reino de Israel conquistando territórios anteriormente sob domínio arameu. No âmbito econômico, Israel começou a lucrar com a produção de azeite e vinho, como evidenciado pelos óstracos de Samaria descobertos em 1910. Jeroboão II incentivou o assentamento nas regiões montanhosas de Israel, que eram ideais para a produção desses produtos. Essas mercadorias eram transportadas para a Assíria e comercializadas com o Egito (Finkelstein; Silberman, 2003). Ademais, Jeroboão II contava com o controle da rota comercial desértica que se localizava na região de Dha el-Ghazza. Através dela, o Reino de Israel tinha acesso a portos no mar Mediterrâneo.

Israel, nos dias de Jeroboão II, também se caracteriza pela produção e treinamento de cavalos especializados: “[os cavalos] vendidos para a Assíria e outros reinos do Norte [...] a indústria de cavalos foi provavelmente um dos empreendimentos econômicos mais importantes de Israel no século VIII AEC” (Finkelstein, 2016, p.164). Israel também possuía uma robusta indústria de produção de bigas, frequentemente vendidas em conjunto com cavalos, o que proporcionava considerável lucro econômico para sua economia. O reino de Israel também

²⁹ “While Assyria maintained a strong presence in the West, its loyal vassals [including Israel] reaped the benefits of renewed stability”.

³⁰ Typical assessments of Jeroboam's reign go beyond this note of northern expansion to include unprecedented glory, wealth, and prosperity for the nation of Israel”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

contava com uma população significativa, o que permitia ao governo central mobilizar mão de obra para diversas atividades econômicas e administrativas. Somado a isso, no século VIII AEC, Israel conseguiu controlar o comércio árabe, anteriormente dominado por Gate, graças à intervenção assíria e à destruição de Gate por Hazael. Evidências arqueológicas, especialmente as descobertas em Kuntillet ‘Ajrud, confirmam a presença israelita em Dar el-Ghazza, onde inscrições mencionam um “YHWH de Samaria”. Isso indica que Israel dominava o comércio na região, resultando em grande riqueza para o reino.

Embora nominalmente Israel estivesse subjogado aos assírios, estes permitiram a prosperidade israelita e até lucraram com ela. O desenvolvimento da indústria de azeite, vinho e cavalos em Israel foi benéfico para a economia assíria, que podia revender esses produtos. Ao contrário da submissão aos arameus, onde Israel não obtinha lucro algum, sob os assírios os arameus perderam consideravelmente sua influência e viram nos assírios uma oportunidade de reintegrar-se ao mercado internacional, recuperando seu protagonismo.

Dada a prosperidade experimentada em Israel durante o reinado de Jeroboão II, a produção escrita floresceu, o que possibilitou a escrita de alguns textos que hoje se encontram na Bíblia Hebraica, como o núcleo do ciclo de Jacó e do Êxodo e as tradições positivas sobre Saul. É correto dizer que o desenvolvimento da escrita em Israel durante o reinado de Jeroboão II levou em conta as tradições israelitas locais: “A propagação da escrita facilitou a compilação de textos mais antigos no Norte, os quais mais tarde encontraram caminho para Judá e para a Bíblia Hebraica. Esses primeiros textos do Norte são de natureza local” (Finkelstein, 2016, p. 170, tradução nossa)³¹. Uma mostra extrabíblica desse desenvolvimento são os já citados os óstracos de Samaria, que demonstram o avanço da escrita em Israel no século VIII AEC

É provável que tradições israelitas, como o ciclo de Jacó e a tradição do Êxodo, tenham sido registradas pela primeira vez nesse período histórico. No entanto, essas tradições, especialmente a do Êxodo, foram utilizadas durante este período para enaltecer o reinado de Jeroboão II e destacar a prosperidade da época: “A tradição do Êxodo-Deserto encaixava-se muito bem como propaganda da monarquia, sobretudo, no século VIII. O reinado de Jeroboão II certamente podia se “beneficiar” de uma memória que afirmava a soberania política e apontava para tempos de paz e prosperidade” (Toseli, 2016, p.112). Tais tradições tinham um objetivo político muito bem delimitado num momento em que o reino de Israel não só prosperava, mas também queria construir uma imagem positiva sobre si mesmo através das tradições autóctones israelitas. É interessante observar que Jeroboão II usou de tradições já conhecidas internamente para se legitimar.

Porém, a prosperidade experimentada em Israel nos dias de Jeroboão II era mais evidente nos grupos sociais mais elevados da sociedade israelita. Os mais pobres não gozaram de tal prosperidade, ficando à margem da sociedade. Diante disso, surgiram profetas, sobretudo Oséias e Amós, que criticaram o poder de Jeroboão II e sua opulência. Os profetas se constituíram como os principais antagonistas de Jeroboão II, visto que ele era o principal alvo de suas críticas proféticas.

³¹ “This tradition must have held special significance in the days of Jeroboam II, as it deals with the rise of his own dynasty, the Omrides, who ruled Israel for a century — half of its existence”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

Na próxima seção, discutiremos como a tradição sobre o início da dinastia nimshida foi escrita com o propósito de legitimar e fortalecer a dinastia nimshida durante o reinado de Jeroboão II. Na antiguidade, era comum uma tentativa intensa de glorificar os fundadores de dinastias e seus feitos, pois, os elevando, também se exaltavam os membros subsequentes daquela dinastia. Isso parece ser evidente no caso de Jeroboão II, que buscou exaltar Jeú como escolhido e ungido por YHWH, e o movimento golpista associado a ele, descrito em 2 Reis 9,1-13, como sendo não influenciado por motivos humanos, mas como expressão do desejo divino de depor os omridas e iniciar uma nova dinastia.

4. Composição e usos políticos de 2 Reis 9, 1-13

Durante o reinado de Jeroboão II, houve um significativo florescimento da atividade literária em Israel, o que facilitou a escrita de várias tradições do norte. Entre essas tradições, destaca-se a narrativa da ascensão da dinastia nimshida em Israel, especialmente focada na unção de Jeú. A dinastia nimshida não apenas governou durante o reinado de Jeroboão II, mas também deteve o poder por um período prolongado em Israel, tornando a narrativa de sua ascensão de grande importância ideológica: “Esta tradição deve ter tido uma importância especial nos dias de Jeroboão II, uma vez que trata do surgimento de sua própria dinastia, os Nimshidas, que governaram Israel por um século — metade de sua existência” (Finkelstein, 2021, p. 338, tradução nossa)³².

A ascensão nimshida foi marcada não apenas pela deposição de Jorão, mas também por um massacre que dizimou os omridas em Israel durante a instalação da nova dinastia. Os membros dessa nova dinastia eram originários do vale de Jezreel, ao contrário dos omridas, que tinham sua origem em Samaria. Essa diferença geográfica pode ter influenciado “críticas e acusações, especialmente na área de Samaria, sobre a maneira como [os nimshidas] chegaram ao poder” (Finkelstein, 2021, p.338). Em razão disso, é provável que em Israel nos dias de Jeroboão II ainda existissem grupos que, de certa forma, admiravam os omridas, pois Israel viveu um grande momento de prosperidade durante o governo deles. Por isso, esses grupos poderiam criticar a legitimidade da dinastia nimshida, argumentando que ela se originou de um golpe apoiado por influências estrangeiras.

Nessa perspectiva, muitos especialistas trabalham com a hipótese de que a narrativa de 2 Reis 9,1-13 foi originalmente escrita nos dias de Jeroboão II, constituindo-se assim como uma proza narrativa propagandística: “A data mais provável de composição deve, portanto, ser considerada o longo e presumivelmente (pelo menos inicialmente) próspero reinado de Jeroboão II, o quarto rei da dinastia de Jeú.” (Robker, 2012, p. 65-66, tradução nossa)³³ 2 Reis 9,1-13 serviu para reafirmar a legitimidade nimshida, que teria sido estabelecida não pela ação e vontade humana, mas pela vontade expressa de YHWH de alterar os rumos dinásticos de Israel, depondo os seguidores de Baal omridas e exaltando o devoto de YHWH, Jeú.

³² “Criticisms and accusations, especially in the area of Samaria, regarding the manner in which [the nimshides] came to power”.

³³ “Therefore, the most likely date of composition should be considered during the long and presumably (at least initially) prosperous reign of Jeroboam II, the fourth king of the dynasty of Jehu”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

Na antiguidade era comum a prática de exaltação de um fundador dinástico como um homem repleto de virtudes positivas e próximo da divindade. 2 Reis 9, 1-13 tenta justamente construir essa imagem de Jeú como um homem virtuoso, que não buscava reinar, mas foi escolhido arbitrariamente pelo desejo de YHWH. Assim, mesmo que as consequências de suas ações em Israel tenham levado à morte de várias pessoas, tudo isso é apresentado como tendo a chancela divina, o que confere à dinastia e ao seu movimento a legitimidade necessária para governar, fundamentada na vontade de YHWH.

A religião de Israel e sua fé em YHWH desempenhou um papel central no processo de legitimação política da dinastia nimshida, pois foi essa dinastia a responsável pelo estabelecimento definitivo de YHWH como o deus tutelar de Israel. Durante o reinado dos omridas, embora a adoração a YHWH já estivesse presente em Israel, havia um favorecimento oficial ao culto a Baal: “O golpe de Jeú impõe definitivamente Yhwh como o deus nacional e deus titular da realeza” (Römer, 2016, p.119). A figura de YHWH, imposta por Jeú e fortalecida por Jeroboão II- com o intuito de reforçar ainda mais o poder central-, serviu como base divina para os nimshidas. Se coube à dinastia nimshida o fortalecimento do culto a YHWH em Israel, a figura divina também serviu para consolidar a dinastia e suas ambições, por isso a figura de Jeú foi desenhada como um ungido de YHWH, agindo estritamente de acordo com suas ordens.

Conforme o filósofo político italiano Norberto Bobbio, existem basicamente três meios pelos quais o poder se fundamenta e se legitima: “a Vontade, a Natureza e a História” (Bobbio, 2007, p.89). Em nossa análise, abordaremos a legitimação por meio da vontade. Bobbio argumenta que o poder procura sua legitimidade ao se basear em algo superior, como a vontade do povo ou divina. No contexto do reinado de Jeroboão II, a legitimidade fundamentada na vontade divina era particularmente eficaz, visto que a tentativa de construir uma imagem positiva sobre sua própria dinastia passava por demonstrar que ela estava de acordo com YHWH. Seguindo tal linha, a existência e o reinado nimshida teriam origem no desejo da divindade que ungiu Jeú na primeira pessoa e guiou todos os seus passos.

Seguindo essa premissa, podemos caracterizar o gênero literário de 2 Reis 9, 1-13 como apologético, pois há uma clara defesa e elogio das ações de Jeú. Não há críticas direcionadas a Jeú, e ele é apresentado como um monarca exemplar, um dos poucos, ao lado de Davi e Saul, que recebeu a unção real para governar seu reino. 2 Reis 9, 1-13 deve ser entendido como uma obra de literatura de propaganda de Jeroboão II e de sua casa dinástica de origem. Certamente, havia antes de Jeroboão II uma tradição referente a chegada dos nimshidas ao poder e a forma como eles derrubaram os omridas. Porém, com Jeroboão II, essa tradição é potencializada visando se converter em um texto apologético e propagandístico a Jeroboão e a dinastia nimshida.: “sugiro que o texto seja compreendido como uma espécie de propaganda composta no reinado de Jeroboão II para contrariar a oposição crescente à sua dinastia e às suas práticas [...] Essa função sugere um ambiente entre a nobreza ou as classes altas de Israel” (Robker, 2012, p. 68, tradução nossa)³⁴. Com base nessas considerações, percebemos que YHWH, uma divindade já adorada em Israel durante o período omrida, embora não tenha ocupado tanto destaque devido ao culto a Baal, gradualmente assumiu uma posição de protagonismo sob os

³⁴ “I suggest that the text be understood as a kind of propaganda composed during the reign of Jeroboam II to counter the growing opposition to his dynasty and its practices [...] This function suggests an environment among the nobility or the upper classes of Israel”.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

nimshidas. Ele foi utilizado como um dos principais agentes de legitimação do poder nimshida, sendo considerado o responsável pelas ações de Jeú. Dessa forma, estabeleceu-se uma conexão positiva entre os nimshidas, especialmente Jeú, e YHWH, onde um era visto como base de apoio para o outro.

Os nimshidas foram de fato a última grande dinastia a governar Israel. Após a queda do rei Zacarias, filho de Jeroboão II, Israel entrou em um período de decadência que culminou em sua queda política em 722 AEC. No entanto, alguns refugiados israelitas fugiram para Judá, onde certas tradições israelitas foram incorporadas pela literatura judaíta, especialmente na historiografia deuteronomista, mas agora sob uma perspectiva judaíta.

É provável que as tradições israelitas que chegaram a Judá ainda tivessem uma visão positiva em relação aos nimshidas, pois não houve tempo em Israel para o surgimento de uma outra dinastia que os denegrisse, como aconteceu com os omridas. Entre os reis dos israelitas, Jeú foi especialmente valorizado por depor os omridas e erradicado o culto a Baal em Israel. Apesar das críticas que surgiram contra ele no final de seu reinado³⁵, é correto considerarmos Jeú como o melhor rei, na perspectiva deuteronomista, de Israel: “A narrativa de sua unção profética e eleição divina é repetida pelo Dtr para enfatizar sua legitimidade para governar. Enquanto a violência de Jeú está incluída no texto e até narrada em detalhes, não é condenada; ao contrário, o Dtr a descreve como obediência zelosa aos mandamentos de YHWH” (Lamb, 2007, p. 138, tradução nossa)³⁶. Isso se deu graças a uma clara influência nimshida na historiografia deuteronomista josiânica do século VII AEC, que conservou em sua narrativa o ponto de vista apologético e propagandístico de Jeroboão II em relação a Jeú³⁷.

³⁵ No final da descrição deuteronomista do reinado de Jeú, é feita uma crítica a ele (1 Reis 10,31): וַיְהִי וְלֹא שָׁמַר לְלֶכֶת / בתורת יהונה אלהי ישראל בכל לבבו לא סר מעל חטאות רבבם אשר הקטיא את ישראל: Mas Jeú não guardou de caminhar em lei de YHWH, deus de Israel, em todo seu coração, e não apartou-se de junto da transgressões de Jeroboão, que faz transgredir a Israel. Para o deuteronomista que escreveu no século VII AEC, no contexto da reforma josiânica, o local legítimo de adoração era Jerusalém e todo culto prestado a YHWH em outros lugares, sobretudo Betel, era considerado heterodoxo. Jeú foi julgado por não ter se desviado da transgressão de Jeroboão, ou seja, do culto praticado em Betel. Essa condenação é anacrônica, visto que nos dias de Jeú, não havia historiografia deuteronomista, tão pouco a ideia de culto unívoco em Jerusalém. Porém, o que percebemos é que essa condenação é mínima, diante da visão extremamente positiva e piedosa que o deuteronomista conservou sobre a figura de Jeú.

³⁶ “The narrative of his prophetic anointing and divine election is repeated by the Deuteronomistic Historian to emphasize his legitimacy to rule. While Jezebel's violence is included in the text and even narrated in detail, it is not condemned; instead, the Deuteronomistic Historian describes it as zealous obedience to the commandments of YHWH”.

³⁷ A tradição de Jeú era conhecida em Israel no século VIII AEC e celebrada pelos círculos oficiais do reino. Porém, como dissemos, os profetas, sobretudo Oséias e Amós, se constituíram como vozes contrárias ao governo e à sua opulência. A partir disso, Oséias usou a tradição de Jeú, do sangue derramado por ele em seu golpe, para bradar contra Jeroboão e sua casa dinástica (Os 1,4): וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי קִרְיַת שֶׁמֶן יִזְרְעֵאל כִּי-עוֹד מֵעַט וּפְקַדְתִּי אֶת-דְּמֵי יִזְרְעֵאל עַל-בַּיִת / E disse YHWH: sobre ele nomeie seu nome [de] Jizreel, pois logo pouco e visitarei os sangues de Jezrael sobre a casa de Jeú e farei por fim [o] reino da casa de Israel. Diferente do deuteronomista, que buscou meios de justificar a violência efetuada por Jeú através da profecia de Elias e do jovem profeta, Oséias usou essa mesma tradição como forma de condenação à casa de Jeú. Isso mostra que uma mesma tradição pode ser usada pelo poder político central e pelos grupos de resistência e oposição, que darão um significado negativo àquilo que está sendo celebrado, caracterizando o discurso simbólico como ambíguo.

Considerações finais

Compreendemos que todos os textos bíblicos devem ser entendidos dentro de seu contexto original de formação, pois isso nos permite compreender os objetivos históricos e teológicos que levaram os redatores a escrevê-los. Com base nesse princípio, este estudo se propôs a investigar como 2 Reis 9,1-13, que relata a unção de Jeú como rei de Israel, serviu como uma ferramenta legitimadora para a dinastia nimshida e suas ambições durante o reinado de Jeroboão II. Entendemos que a forma extremamente positiva como Jeú é retratado neste texto sugere que originalmente ele foi concebido como uma narrativa propagandística, profundamente associada à figura de YHWH, construindo uma imagem positiva de Jeú e da dinastia nimshida.

Nossa análise textual e tradução destacaram que 2 Reis 9,1-13 busca apresentar Jeú como um governante exemplar. Sua ascensão não foi um ato de vontade pessoal, mas um cumprimento da vontade de YHWH, manifestada por meio de Eliseu e do jovem profeta, evidenciada pela unção régia recebida por Jeú. Jeú é um dos poucos reis na Bíblia Hebraica a ser ungido, destacando sua singularidade. Sua missão não era apenas reinar, mas também servir como instrumento de YHWH para punir os omridas, especialmente a família de Acab, que ainda governava Israel. Portanto, todas as suas ações violentas são legitimadas como parte do plano divino. A perícopesa visa transmitir que Jeú seria responsável por inaugurar uma nova era em Israel, na qual o legado omrida e o culto a Baal seriam esquecidos.

No entanto, ao compararmos essa narrativa com a análise histórica do golpe de Jeú, percebemos uma visão parcial dos eventos históricos que levaram à sua ascensão. Jeú liderou um movimento político contra os omridas em um período em que eles já estavam enfraquecidos, em grande parte devido à pressão do rei Hazael de Damasco. Jeú contou com apoio interno de grupos insatisfeitos com os omridas, mas seu principal suporte foi externo, possivelmente do rei Hazael, que viu em Jeú uma oportunidade para enfraquecer seus rivais. Sob Jeú, Israel se tornou submisso aos arameus, perdendo territórios significativos, uma condição que persistiu até Jeroboão II, responsável por restaurar a força e influência de Israel.

No contexto do reinado de Jeroboão II, a memória da ascensão de Jeú foi utilizada como propaganda pelo poder central para exaltar os nimshidas em Israel, especialmente durante períodos de prosperidade e euforia. A construção narrativa de 2 Reis 9,1-13, que retrata Jeú como piedoso, obediente, ungido e amado por YHWH, é um dispositivo político e narrativo para elevar o status simbólico da dinastia de Jeú. Essa narrativa foi fundamentada em motivações políticas e teológicas, visando silenciar críticas à legitimidade dos nimshidas ao estabelecer uma conexão explícita entre YHWH e Jeú.

Concluimos, portanto, que mesmo após o declínio da dinastia nimshida durante o reinado de Zacarias, a construção ideológica positiva em torno de Jeú persistiu na historiografia deuteronomista. Jeú é reverenciado como um dos reis mais destacados de Israel, apesar das contradições históricas e políticas que sua ascensão apresenta. A tradição de Jeú, como mostrado em 2 Reis 9,1-13, é um exemplo de como certas narrativas reais silenciam aspectos controversos para glorificar outros que servem aos interesses do grupo político dominante. Essa construção foi crucial para a legitimidade dos nimshidas e para reforçar seu papel como instrumentos da vontade divina em Israel.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

Referências

ARNOLD, Bill T.; WILLIAMSON, Hugh G. M. (Eds.). *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*. Westmont: InterVarsity Press, 2005.

AULD, A. Graeme. **I & II Samuel**: a commentary. Westminster John Knox Press, 2012.

BEAL, Lissa M. Wray; LISSA, M. **The Deuteronomist's prophet**: narrative control of approval and disapproval in the story of Jehu (2 Kings 9 and 10). T&T Clark International, 2005.

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: para uma teoria geral da política. 14ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2007.³⁸

BOLEN, Todd. **The Reign of Jeroboam II**: A Historical and Archeological Interpretation. 2002. Thesis (Master of Theology) – The Master's Seminary, The Master's University, Sun Valley, 2002.

BRUEGGEMANN, Walter. **1 and 2 Kings**: A Commentary. Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2000.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O Antigo Testamento interpretado**. São Paulo: Editora Hagnos, v. 1, p. 4143-4144, 2001.

FINKELSTEIN, Israel. **Essays on Biblical Historiography**: From Jeroboam II to John Hyrcanus. *Forschungen zum Alten Testament* 148. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

FINKELSTEIN, Israel. **O Reino esquecido**: Arqueologia e História de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel**. São Paulo: Paulus, 2015.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*.

HOBBS, T. Raymond. **1 and 2 Kings**. Zondervan Academic, 2020.

KAEFER, José Ademar; DIETRICH, Luiz José. A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá. In: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luis José; KAEFER, José Ademar; MARQUES, Maria Antônia; FRIZZO, Antônio Carlos. **Uma História de Israel**: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.

LAMB, David T. **Righteous Jehu and His Evil Heirs**: the Deuteronomist's Negative Perspective on Dynastic Succession. Oxford: Oxford University Press, 2007.

“Assim disse YHWH: Eu ungi-te para rei sobre Israel” (2 Reis 9,3): A narrativa da unção de Jeú pelo jovem profeta (2 Reis 9,1-13) como ferramenta legitimadora das ações de Jeú e da dinastia Nimshida em Israel no século VIII AEC

LIVERANI, Mário. **Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia**. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

LIVERANI, Mário. **Para além da Bíblia: história antiga de Israel**. São Paulo: Paulus, 2008.

LONG, Burke O. **2 Kings**. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1991.

MENDONÇA, Elcio V. S. **A Dinastia Omrida: Reconstrução do Primeiro Estado Independente de Israel a partir da Bíblia e da Arqueologia**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

MONSON, John M.; PROVAN, Iain. **1 and 2 Kings**. Zondervan Academic, 2016.

NELSON, Richard D. **First and Second Kings: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching**. Westminster John Knox Press, 2012.

RENDSBURG, Gary A. **Israelian Hebrew in the Book of Kings**. Bethesda, MD: CDL Press, 2002.

ROBKER, Jonathan Miles. **The Jehu Revolution: A royal tradition of the Northern Kingdom and its ramifications**. Walter de Gruyter, 2012.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome**. São Paulo: Paulus, 2016.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário Bíblico Hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SMITH, Duane E. "Pisser against a Wall": An Echo of Divination in Biblical Hebrew. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 72, n. 4, p. 699-717, 2010.

SOUZA, Bruno Cavalcante de. **A “revolta” de Jeú e a Estela de Dã: um Estudo Em 2 Reis 10,28-36**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

SWEENEY, Marvin A. **I & II Kings: a commentary**. Presbyterian Publishing Corp, 2012.

TOSELI, Cecília. **O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1 Reis 12,26-32**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

WEISMAN, Zeev. **Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King**. *Biblica*, v. 57, n. 3, p. 378-398, 1976.

Recebido em 17/07/2024

Aceito em 04/12/2024

Resenha

A fé e o fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI de Bruno Paes Manso

Gerson Leite de Moraes¹

Publicado pela Editora Todavia em 2023, o livro *A Fé e o Fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI*, escrito pelo jornalista e pesquisador do Núcleo de Estudos de Violência da USP, Bruno Paes Manso, é uma obra estruturada em doze capítulos de tamanhos distintos e uma pequena conclusão. O autor em questão é Mestre e Doutor em Ciência Política pela USP e professor no curso de jornalismo da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP), além de integrar o grupo de pesquisa Jornalismo, Direito e Liberdade, ligado à Escola de Comunicação e Artes da USP. O objetivo do livro é lançar luzes na relação delicada entre o crime organizado e as igrejas evangélicas, principalmente as situadas no espectro pentecostal. Vale ressaltar que o relacionamento há pouco destacado, na visão do autor, se espraia para os campos da violência, da intolerância, da economia e da política. Seu método é uma mescla de reportagens jornalísticas com etnografia, fazendo das periferias de grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro, seu laboratório social. Há muito tempo trabalhando com a temática da violência, o pesquisador foi recolhendo material ao longo de décadas que apontavam para o fenômeno do crescimento de dois segmentos que aparentemente não poderiam ter nenhuma vinculação, o crime organizado e as igrejas evangélicas. Ocupando o mesmo recorte temporal, entre o final do século XX e início do XXI, estes dois grupos sociais possuem aproximações e distanciamentos, mostrando como as relações humanas e organizacionais se articulam num Brasil no qual o discurso neoliberal tem fincado raízes.

O autor inicia o capítulo primeiro [*Metanoia*], apresentando ao leitor a história de um ex-bandido, convertido ao pentecostalismo depois um grande “milagre”, após um episódio no qual sofreu um atentado e levou 12 tiros de bandidos rivais, e que atualmente é missionário da Igreja do Evangelho Quadrangular. Seu nome é Marcelo Vitor de Souza, mais conhecido como Marcelinho, um habitante do Capão Redondo, bairro da periferia de São Paulo, próximo da divisa com Embu das Artes. Ao longo do livro, o autor adotará como método a apresentação de vários personagens que tiveram suas vidas vinculadas ao crime, mas que passaram por processos de conversão e seguem alguma igreja evangélica na atualidade. Marcelinho é o lídimo representante do universo pentecostal que o autor pretende explorar, ele transitou do mundo do crime para uma igreja evangélica, sempre enxergando a realidade como “mundo encantado”, repleto de intervenções divinas que produzem milagres nas vidas do que creem. O capítulo enfatiza como as igrejas evangélicas pentecostais se transformaram em redutos de ex-bandidos, que viram na mensagem pregada por tais igrejas, uma chance de recomeçarem suas vidas através da mudança de consciência e comportamento (metanoia). Para estas pessoas que foram marcadas por uma vida de crimes, a conversão é única forma de iniciar um caminho novo sem os passivos do passado, garantindo ao novo converso um salvo-conduto para fora do crime, zerando suas divergências com grupos rivais. Marcelinho é um interlocutor privilegiado que permite ao jornalista *outsider*, compreender melhor aquele universo e seus códigos.

No segundo capítulo [*O novo real*], logo de saída, dois novos personagens são apresentados, são eles Tenente Pereira e Florisvaldo de Oliveira, mais conhecido como Cabo Bruno. Dois

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2014); Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2008). Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP. E-mail: gersonleitedemoraes@gmail.com.

homens, que diferentemente de Marcelinho, eram oriundos de forças policiais, mas ingressaram no mundo do crime como justiceiros, que matavam por idealismo ou a soldo, pois acreditavam que deveriam exterminar os bandidos porque estes seriam irrecuperáveis, pensavam estar promovendo uma higienização dos seres “maus” nas periferias para que os “bons” pudessem viver mais tranquilos. Sentenciados a décadas de prisão, passaram também por processos de conversão e dedicaram suas vidas à causa religiosa. Outros convertidos têm suas transformações registradas ao longo do capítulo, casos como do ex-ator Guilherme de Pádua, condenado pelo assassinato da atriz Daniella Perez em 1992, que se tornou pastor da Igreja Batista da Lagoinha, em Minas Gerais e do ex-vocalista da banda Raimundos, Rodolfo Abrantes, também convertido no auge do sucesso da banda. O capítulo guia-se pela temática que aparece no título, “o novo real” é caracterizado pela força dos testemunhos que pontuam o “antes” e o “depois” da aceitação de Jesus Cristo. As múltiplas plataformas midiáticas reverberam os testemunhos de famosos e anônimos, deixando um séquito enorme de “ex-mendigos”, “ex-meninos de rua”, “ex-trafficantes”, “ex-líderes de facções”, “ex-satanistas”, “ex-viciados”, deixando claro que o testemunho dá credibilidade e peso à oferta de uma nova vida. O capítulo se encerra mostrando que o novo real chegou ao campo da política, tanto na esquerda quanto na direita. Marina Silva, ex-senadora, deputada federal e ministra do Meio Ambiente, convertida em 1995, é um exemplo de político que nunca misturou fé e política, mas também há o exemplo da eleição do Bispo da Universal, Marcelo Crivella para a prefeitura do Rio de Janeiro em 2016, com um discurso moralista, o religioso já dava sinais do que seria uma prática comum no governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, a saber, o uso desavergonhado da religião de forma instrumentalizada.

No terceiro capítulo [*As facções do bem*], Bruno volta-se para o ambiente carioca. Desde o começo dos anos 1980, dois bairros vizinhos da zona norte do Rio, Vigário Geral e Parada de Lucas, viraram símbolos das rivalidades das facções criminosas fluminenses, o Comando Vermelho e o Terceiro Comando. Em 2007, o Terceiro Comando Puro, novo nome do Terceiro Comando, assumiu o controle da venda de drogas em toda a região, apelidada desde então de Parada Geral, ali foi colocado em funcionamento uma política de apaziguamento entre os traficantes e as forças policiais, fato que abriria espaço para o crescimento das milícias cariocas (grupos formados sobretudo por policiais e agentes penitenciários), que se transformaram no grupo criminoso mais poderoso do Rio de Janeiro. Paralelamente a este fenômeno, outro ganhava força nos bastidores das favelas cariocas, a vinculação entre crime, milícia e pentecostalismo. Dois expoentes desta aliança são destacados no capítulo, os traficantes Fernando Gomes de Freitas (Fernandinho Guarabu) e Álvaro Malaquias Santa Rosa (Peixão ou Mano Arão), que representam com fidelidade o fenômeno atual do narcopentecostalismo, fato que acabou criando uma nova modalidade de fiel, o “traficrente”. Inspirado numa leitura literalista da Bíblia, Mano Arão criou o Complexo de Israel, um conjunto de cinco favelas sob o comando teocrático do líder narcopentecostal. No Complexo de Israel, é possível visualizar uma enorme estrela de Davi, em neon azul, no topo de uma caixa d’água e bandeiras de Israel, além de pichações em muros com a seguinte frase: “Jesus é o dono do lugar”.

O quarto capítulo [*A epidemia do fim dos tempos*] narra o mergulho que o autor fez no campo pentecostal, inclusive participando de um curso on-line de Teologia Básica. Ali ele pode compreender melhor a “cultura gospel” praticada no Brasil e a inserção dos dogmas religiosos no debate público nacional, além de perceber como o discurso das teorias conspiratórias veiculadas pelo astrólogo Olavo de Carvalho haviam penetrado no terreno religioso e ganhado ressignificações com o discurso apocalíptico já muito presente nas pregações pentecostais. Entre os *illuminati*, a Nova Ordem Global e uma leitura fundamentalista da Bíblia, ele pode perceber como Bolsonaro virou uma espécie de “enviado” de Deus para alguns segmentos pentecostais, visando restabelecer a vontade de Deus entre os homens.

Já no quinto capítulo [*Ondas urbanas – a grande fuga*], Marcelinho e sua família voltam à tona para exemplificar o processo migratório ocorrido no Brasil a partir de 1930 e a intensa urbanização das metrópoles e suas conurbações. Calcula-se que entre as décadas de 1940 e 1990, o fluxo de migração interno no Brasil, alcançou 90 milhões de pessoas. O abandono do mundo rural e os desafios de viver numa cidade grande e hostil, produziram violência em larga escala para milhares de famílias que se aventuraram nesta empreitada. A massa de desvalidos abandonados à própria sorte, sem a assistência do Estado, encontrou duas soluções para organizar a vida caótica nas grandes cidades: a fé o fuzil. Quanto à primeira, a religiosidade de matriz pentecostal foi uma opção viável para um contingente enorme de pessoas desorientadas, principalmente a partir da década de 1950. Com relação à segunda, o aumento da violência policial e dos homicídios nos bairros urbanos pobres, a partir da década de 1980, abriu espaço para a disseminação das facções de base prisional e das milícias, que começaram inicialmente a ocupar um espaço como poder paralelo ao Estado, mas hoje em dia, pode-se afirmar, já estão presentes na estrutura estatal.

No capítulo sexto [*Exorcistas*], o pesquisador destaca o nascimento do pentecostalismo nos EUA e sua posterior e rápida penetração no Brasil. O canadense Robert McAlister (1931-1993) é destacado como peça-chave no desenvolvimento do movimento neopentecostal brasileiro, pois difundiu a crença entre seus discípulos mais fiéis (Edir Macedo, RR Soares, Miguel Ângelo) de que é necessário aquinhoar muito dinheiro e investir pesado em mídia (Tv e rádio) para levar a mensagem do Evangelho adiante. É de McAlister também a ideia de que o Brasil não se desenvolvia economicamente porque era dominado pelo mal, representado pelas entidades da religiosidade indígena e africana. Esta herança cultural advinda do mundo rural era a grande culpada pelo atraso no desenvolvimento econômico brasileiro e precisava ser exorcizada. Nesta chave de interpretação, o mal tinha sido descoberto e a cura estava à disposição. Com uma mensagem simples e sedutora, os exorcistas podiam mudar os rumos do país através de suas pregações.

O sétimo capítulo [*Exterminadores*] descreve o nascimento e descortina o papel dos esquadrões da morte no Brasil, que seriam vistos desde então por boa parte da população como um efeito colateral para conter o aumento da violência nos grandes centros urbanos. Justiceiros e grupos de extermínio difundiram a ideia de que a violência só pode ser combatida com mais violência. A arquitetura de uma política de segurança desenhada na ditadura, espaço onde o Estado pratica crimes em nome da lei e da ordem, será preservada, ampliada e incentivada por políticos populistas e demagógicos no período da redemocratização do país, gerando caos e violência desenfreada nas cidades brasileiras.

No capítulo oitavo [*Libertadores*], o pesquisador lança luzes sobre a Teologia da Libertação. Na segunda metade do século XX, fica evidente no país que há duas vertentes políticas opostas convivendo em meio à sociedade brasileira, uma que defendia uma visão democrática e a outra que propugnava uma visão hierárquica, baseada na força e na ordem. Em obediência aos novos rumos propostos pelo Concílio Vaticano II, clérigos brasileiros incentivaram a visão democrática de organização social da população brasileira, com forte penetração social nas periferias dos centros urbanos, as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) estimulavam a vivência cristã por meio de um engajamento na luta contra as injustiças perpetradas contra os excluídos. Os mensageiros deste cristianismo libertário, com forte presença na sociedade, acreditavam que “gente simples, fazendo coisas simples em lugares de pouca importância geram grandes transformações”. (p.170)

O nono capítulo [*Os guerreiros do caos*] é a descrição do processo de urbanização acelerada em São Paulo e Rio de Janeiro, permeado por drogas e violência. A sociedade do consumo cresceu de forma desenfreada, gerando um conflito geracional, de um lado estavam aqueles que vieram do mundo rural para tentar a sorte nas selvas de pedra, do outro, estavam aqueles que já haviam nascido nos centros urbanos. O caos estabelecido nas periferias fazia explodir os números da

violência, chacinas e mortes por assuntos banais eram comuns, justiceiros tentavam vingar mortes de familiares, gerando uma interminável avalanche de assassinatos. Somente com a criação das facções criminosas oriundas dos presídios, Comando Vermelho e Terceiro Comando no RJ e Primeiro Comando da Capital (PCC) em São Paulo, a situação da violência ganharia um novo capítulo. Estas facções surgiam como agências mediadoras capazes de garantir previsibilidade no mercado da violência. Ocupando um lugar deixado pelo Estado, os guerreiros do caos passariam a impor suas leis para uma população saturada pela violência.

No capítulo décimo [*Empreendedorismo transcendental*], o autor se debruça novamente sobre o pentecostalismo, apontando-o como uma opção viável para um contingente enorme de pessoas que tiveram que construir suas vidas nas periferias violentas das grandes cidades, nas quais os três “Cs” pareciam ser inevitáveis: cadeia, caixão ou cadeira de rodas. Com uma mensagem simples que explorava os meios de comunicação de massa (Tv e rádio), os pentecostais construíram suas igrejas em meio a territórios conflagrados e investiram pesado no empreendedorismo transcendental, ao ponto de destronarem o discurso igualitarista das CEBs. Com um discurso ao mesmo tempo, popular e conservador, os evangélicos de maneira geral começaram a compreender que precisavam ocupar o espaço público, o resultado foi o desenvolvimento da Teologia do Domínio, que propaga a ideia de que para se chegar ao governo da Igreja [eclesiocracia] é necessário avançar sobre os “Sete Montes”: família, religião, educação, mídia, entretenimento, finanças e governo. Nesta empreitada fundamentalista, vale tudo, até mesmo abraçar politicamente representantes da extrema-direita, afinal, como disse certa vez Edir Macedo: “Para Jesus, até gol de mão vale” (p.210).

Já no décimo primeiro capítulo [*A mão invisível do mercado do crime*], a ênfase está na nova configuração do crime organizado no Brasil, tendo como referência o PCC, que atua como a principal agência reguladora do mercado do crime, criando uma nova ética, que por sua vez, impõe ordem e previsibilidade num mundo violento e sem governo. No mesmo capítulo, o autor mostra também as afinidades e os paralelos entre crime e religião, apontando para os discursos parecidos em ambas as esferas, tais como a defesa da prosperidade e o espírito guerreiro. Numa sociedade que se abriu à visão de mundo neoliberal, pode-se afirmar que: “Ganhar dinheiro e poder era o sonho do crime, dos *fariálimers* do mercado financeiro, dos *coaches* de autoajuda e de boa parte do universo gospel, a religião do capital que valorizava a prosperidade e enxergava o sucesso financeiro como uma bênção divina” (p.239). Aproveitando as brechas do sistema, o crime organizado tornou-se parte inexpugnável da sociedade e encontrou no discurso do empreendedorismo uma maneira de se legitimar, paralelamente, pode-se observar que o crime organizado começou a usar algumas igrejas evangélicas para lavar o dinheiro do narcotráfico. A narcoeconomia definitivamente havia se encontrado com o narcopentecostalismo, selando uma aliança entre dois atores com valores aparentemente opostos, mas que no chão da realidade histórica acabaram se reconhecendo pelo discurso do sucesso financeiro.

No décimo segundo capítulo, o último do livro [*Dinheiro, fé e fuzil*], o pesquisador tenta mostrar como o crime organizado está infiltrado de maneira sistemática nas instituições do Estado brasileiro, sendo legitimado muitas vezes pelos discursos de políticos ligados às igrejas evangélicas. De times de futebol, passando por clínicas médicas e odontológicas, avançando para a coleta de lixo e o transporte público, além de igrejas, o poder do fuzil se faz presente no cotidiano das pessoas. No campo político, o capítulo pretende mostrar que especialmente na última década, desde as jornadas de 2013, a política brasileira passou por transformações profundas, momento em que os políticos idealistas do passado perderam espaço para os “novos políticos”, que geralmente se apresentam como antissistema, apostando no absurdo amplificado pelas redes sociais. Tal prática pode ser percebida na frase de Mencius Moldbur, um blogueiro da extrema-direita americana. Ele disse: “qualquer um pode crer na verdade, mas acreditar no absurdo é uma real demonstração de

lealdade – e pode ajudar a formar exércitos” (p.274). Neste cenário distópico, o campo religioso brasileiro, que viu nos últimos anos a derrocada do sonho de justiça social apregoado pela Teologia da Libertação se tornar um discurso vazio, enquanto presenciou a consolidação da Teologia da Prosperidade e da Batalha Espiritual, passou a ser um espaço instrumentalizado por políticos de extrema-direita destilarem ódio e intolerância. “Milicianos, grileiros, traficantes, políticos corruptos, armamentistas, misóginos que afirmassem seguir os ensinamentos bíblicos, mesmo distantes do que pregava Jesus, podiam cerrar fileiras no exército dos homens tementes a esse Deus guerreiro. Depois de terem sido desprezados no passado, os homens violentos voltaram a governar esse mundo distópico, em que sobrevivem os mais fortes ou os aliados do Todo-Poderoso” (p. 277). No Brasil do início do século XXI, pode-se afirmar categoricamente que “fé e fuzil” fizeram alianças.

Na conclusão do livro [*Ubuntu ou Para adiar o fim do mundo*], Bruno Paes Manso procura fazer uma reflexão pessoal, parecendo buscar uma alternativa de crença para um cenário tão caótico como ele descreveu ao longo dos doze capítulos anteriormente relatados. Apoiando-se em Yuval Noah Harari, Ailton Krenak e no *ubuntu*, filosofia sul-africana que serviu de base para que Nelson Mandela e o bispo Desmond Tutu costurassem um pacto nacional para a reconstrução do país no pós-apartheid, o autor *outsider* que teve contato com pessoas profundamente religiosas, que transitaram entre o crime e a religião, montou sob o impulso da perspectiva pós-moderna, sua própria religiosidade para continuar resistindo num mundo que parece destinado à autodestruição. Novas crenças que produzam uma nova consciência coletiva talvez seja a única chance do *homo sapiens* num tempo tão turbulento como o nosso.

A obra aqui analisada é de uma leitura cativante, pois a habilidade redacional do autor fica evidente em cada página. Para os especialistas em religião, especialmente aqueles que se dedicam a estudar o fenômeno pentecostal brasileiro, algumas informações já são amplamente conhecidas, mas de maneira alguma isso desmerece a obra, pois as conexões entre o campo religioso e o crime organizado são extrema pertinência e atualidade. A temática envolvendo religião e violência tem chamado a atenção dos pesquisadores brasileiros há algum tempo, *A Fé e o Fuzil* é um livro que vem se juntar ao imenso material já existente e oferecer subsídios para o aprofundamento desta discussão que parece estar muito longe de ser encerrada. Levando-se em consideração os fatos novos revelados diariamente pelos jornais impressos e televisivos, além da internet, tudo indica que o relacionamento entre crime organizado e religião ainda terá novos e interessantes capítulos.

Referência

MANSO, Bruno Paes. **A Fé e o Fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI**. São Paulo: Todavia, 2023.

Recebido em 26/08/2024

Aceito em 15/01/2025

Nominata de pareceristas

**Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 27, n. 1,
jan./jun. 20234 e n. 2, jul./dez. 2024.**

v. 27, n.1, jan./jun. 2024

ADRIANA GOMES (Universidade Salgado de Oliveira)
ANA ESTER PÁDUA FREIRE (Universidade Federal de Juiz de Fora)
ANTONIO AUGUSTO NERY (Universidade de São Paulo, USP)
ANTONIO HENRIQUE CAMPOLINA MARTINS (Universidade Federal de Juiz de Fora)
BRASIL FERNANDES DE BARROS (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
BRUNO ALBUQUERQUE (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
BRUNO DO CARMO SILVA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
CARLOS FREDERICO BARBOSA DE SOUZA (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
CARLOS RIBEIRO CALDAS FILHO (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
CLEIDE OLIVEIRA (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
CLODOMIR BARROS DE ANDRADE (Universidade Federal de Juiz de Fora)
DANILO MENDES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
DILIP LOUNDO (Universidade Federal de Juiz de Fora)
EDSON MUNCK JUNIOR (Universidade Federal de Juiz de Fora)
EDUARDO GROSS (Universidade Federal de Juiz de Fora)
FRANCILAIDE QUEIROZ RONSI (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
FRANCISCO BENEDITO LEITE (Universidade Federal de Juiz de Fora)
FREDERICO PIEPER PIRES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
GABRIEL FERREIRA (aparecem alguns nomes comuns).
HUMBERTO QUAGLIO DE SOUZA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
IVAN DIAS DA SILVA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
JIMMY SUDÁRIO CABRAL (Universidade Federal de Juiz de Fora)
JOHNNI LANGER (Universidade Federal da Paraíba)
JULIO SIMÕES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
KARIN WONDRAREK (Faculdades EST em São Leopoldo)
LEONARDO DE ATAYDE PEREIRA (Universidade de São Paulo)
LUCIO VALERA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
LUIS CORRÊA LIMA (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
MARCELO CARNEIRO (Universidade Metodista de São Paulo)
MARIA CECÍLIA DOS SANTOS RIBEIRO SIMÕES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA (Universidade Estadual da Paraíba)
MÁRCIO DE JAGUM (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
MARYLLU CAIXETA (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia)
OTÁVIO AUGUSTO VIEIRA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
PAULO SÉRGIO LOPES GONÇALVES (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
ROBERTO HOFMEISTER PICH (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)
RODRIGO PORTELLA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
SÔNIA REGINA CORRÊA LAGES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
VITOR CHAVES DE SOUZA (Universidade Federal da Paraíba)

v. 27, n.2, jul./dez. 2024

AIRTON RODRIGUES (Universidade Metodista de São Paulo).
ALEXANDRE LEONE (Universidade de São Paulo).
ANDREA ROCA (Universidade de Buenos Aires)
CESAR PINHEIRO TEIXEIRA (Universidade de Vila Velha)
CLAUDIA POLETTI (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
EDEMIR ANTUNES FILHO (Universidade Federal de Sergipe)
EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
FABIO STERN (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
FELIPE GAYTAN (Universidad La Salle Mexico)
FLAVIA RIBEIRO AMARO (Universidade Metodista de São Paulo)
FLAVIO SOFIATI (Universidade Federal de Goiás)
FRANCILAIDE QUEIROZ RONSI (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
FRANCISCO DAS CHAGAS DE ALBUQUERQUE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia)
GRAZYELLE FONSECA (CEFET/ Rio de Janeiro)
GUSTAVO SOLDATI REIS (Universidade do Estado do Pará)
JIMMY SUDÁRIO CABRAL (Universidade Federal de Juiz de Fora)
JULIANA LOUREIRO (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
LAUDE ERANDI BRANDENBURG (Faculdades EST)
LÍLIA DIAS MARIANNO (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
LYNDON SANTOS (Universidade Federal do Maranhão)
MARCELO FURLIN (Universidade Metodista de São Paulo)
MARCOS CARBONELLI (Universidad de Buenos Aires)
MARCOS NICOLINI (Universidade Metodista de São Paulo)
MARIA LÚCIA GNERRE (Universidade Federal da Paraíba)
MARTINHO RENNENCKE (Faculdades EST)
MATTHIAS GRENZER (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
MAXWELL FAJARDO (Universidade Federal de Juiz de Fora)
NAILE CONDE (Universidade Metodista de São Paulo).
NATHÁLIA FERREIRA DE SOUSA MARTINS (Instituto Federal do Espírito Santo)
NESTOR DA COSTA (Universidad Católica del Uruguay)
PAULO BARRERA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
ROGÉRIO PAMPONET (Universidade Metodista de São Paulo)
ROLANDO PÉREZ (Pontifícia Universidad Católica del Perú)
SIMONE RISKE-KOCH (Universidade Regional de Blumenau)
SÔNIA REGINA CORRÊA LAGES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
VALTAIR MIRANDA (Seminário Batista do Sul)
VÉRONIQUE LECAROS (Universidade de Estrasburgo)
VITOR CHAVES DE SOUZA (Universidade Federal da Paraíba)
VLADMIR RAMOS (Centro Universitário Paulistana)
WILLIAM FALCÃO (Universidade Federal de Juiz de Fora)