



# SACRILEGENS

Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião



v. 19, n.2 (2022)

Espiritualidades  
do Mediterrâneo e da Europa  
no mundo antigo

ISSN 2237-6151

# Sacrilegens

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da  
UFJF

Volume 19, n. 2, jul/dez 2022



PPCIR

Programa de Pós-graduação em  
Ciência da Religião – UFJF



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Sacrilegens

Juiz de Fora

v. 19

n. 2

p. 1-227

jul/dez 2022

## **SACRILEGENS**

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF

Volume 19, nº. 2, jul/dez 2022

ISSN 2237-6151

Universidade Federal de Juiz de Fora Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Ciência da Religião

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Sacrilegens. Vol. 19, nº. 2(2022) –Juiz de Fora –Universidade Federal de Juiz de Fora,  
2022–Semestral –ISSN 2237-6151

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

### **Conselho Editorial**

Cláudia Aparecida Santos Oliveira – editora

Giovanna Sarto – editora

Ernani Francisco dos Santos Neto – editor

Luana de Almeida Telles – revisora e diagramadora

Mara Bontempo Reis – revisora

Nilmar de Sousa Carvalho – revisor

Rosiléa Archanjo de Almeida – revisora

Rúbia Campos Guimarães Cruz – revisora

Túlio Fernandes Brum de Toledo – revisor e diagramador

### **Conselho Consultivo**

Arnaldo Érico Huff Júnior (UFJF)

Carlos Steil (UFRGS)

Dilip Loundo (UFJF)

Eduardo Gross (UFJF)

Emerson Giumbelli (UFRJ)

Émerson José Sena da Silveira (UFJF)

Ênio Muller (EST)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)

Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (UFPel)

Frederico Pieper Pires (UFJF) Jonas Roos (UFJF)

Luís Henrique Dreher (UFJF)

Luiz Felipe Pondé (PUCSP)

Marco Lucchesi (UFRJ)

Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)

Maria Clara Bingemer (PUCRIO)

Paulo Barrera Rivera (UMESP)

Robert Daibert Júnior (UFJF)

Rodrigo Portella (UFJF)

Volney José Berkenbrock (UFJF)



## Editorial 2022/2

É com imensa alegria que anunciamos a nova edição da Revista Sacrilegens. Esse é um volume mais que especial - e não apenas pela valiosa contribuição ao campo das Ciências Humanas, de forma geral, e da Ciência da Religião e Teologia, especificamente, mas também porque estamos chegando ao fim da atual gestão. A tarefa de assumir a editoração de uma revista discente tão importante quanto a Sacrilegens não é nada fácil. Requer muito trabalho, compromisso e seriedade. Todo esse esforço foi recentemente reconhecido a partir da avaliação realizada pela CAPES que **elevou** a classificação da revista de **B5** para **A3**. Tal classificação confirma o empenho e qualidade que sempre prezamos na Revista Sacrilegens. Para nós, estar à frente de uma revista de qualidade A3 é um privilégio, que nos enche de orgulho e satisfação. Como a tarefa editorial é complexa e não isenta da realidade social e política que a cerca, gostaríamos de lembrar parte de nossa trajetória até aqui.

A Revista Sacrilegens foi projetada em 2003, inicialmente como um espaço que visava divulgar e publicar pesquisas discentes do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. De lá para cá, a revista cresceu e amadureceu sua proposta. Atualmente, nossa missão é promover um espaço de divulgação científica de qualidade, com pesquisas relevantes para a área das humanidades, em especial da Ciência da Religião. Por isso, desde 2012, a Sacrilegens adota periodicidade semestral, com edições disponíveis gratuitamente de forma virtual e aberta. Todas as submissões passam por um rigoroso processo de avaliação duplo-cega, com pares/avaliadores devidamente qualificados, e estão sujeitas ainda a aprovação do Conselho Editorial ou do Conselho Consultivo - formado por doutores e professores da UFJF e de instituições parceiras. Tudo isso garantiu às 26 edições de nossa revista a devida qualidade e compromisso com uma ciência livre, responsável e crítica.

A nossa gestão assumiu a editoração da Sacrilegens em 2021. Naquele primeiro ano de atuação, houveram muitos desafios - seja pela situação atípica em meio a pandemia do Coronavírus, seja pelas crises sanitárias, políticas, econômicas e sociais que cercaram o nosso país. Diante dessas configurações, e refletindo sobre o quadro sociorreligioso, ainda no primeiro semestre daquele ano publicamos nossa primeira edição. Nela,



oferecemos às leitoras e leitores o dossiê *Religião e Violência*, entendendo que pensar a relação entre teoria e realidade prática vai muito além do contexto daquele período histórico, já que as duas categorias – Religião e Violência - possuem uma relação profunda especialmente quando se considera a religião como um sistema de sentido. Ainda no ano de 2021, no segundo semestre, trouxemos ao público nossa segunda edição com a publicação do dossiê *Tradições e Religiões Asiáticas*. Esta, por sua vez, veio como proposta de, não apenas preencher uma lacuna nos estudos de realidades que transcendam o hemisfério ocidental, mas, sobretudo, constituir-se enquanto um convite ao diálogo.

O ano seguinte, 2022, foi um ano atravessado por inúmeras questões. No contexto social pairava as transformações decorrentes do período pandêmico e a volta tímida, porém cuidadosa, das atividades presenciais. Em meio a esse retorno vivenciamos o descaso e o desmanche sistemático da educação e da ciência, diante de um governo autoritário e reacionário. O cenário internacional foi marcado pela Guerra Russo-Ucraniana, conflito que se estende até os dias atuais e que aprofundou a crise inflacionária que nosso país já vivenciava desde o início do Governo Bolsonaro.

Por isso mesmo, decidimos que nossa terceira edição deveria ter uma proposta diferente, mais aberta. Diante do grande número de submissões recebidas nos últimos tempos das mais diversas áreas e abordagens acerca da religião, optamos por um dossiê sem uma temática específica, neste caso, uma edição de *Temática Livre*. Apesar do fluxo contínuo e do espaço em cada dossiê para os artigos de temática livre, ainda assim verificou-se a necessidade de abarcar a pluralidade de estudos e pesquisas sobre a religião no intuito de visibilizar a diversidade de produções da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e demais Ciências Humanas dedicadas ao estudo e pesquisa em religião.

No segundo semestre de 2022 o clima de divisão e violências devido as eleições presidenciais assolou o país. Ao final deste ano mais uma vez a educação foi vítima dos ataques do então (des)governo por meio de desfalques e cortes orçamentários, violações estas que mobilizaram estudantes, pesquisadores, professores e universidades em todo o país na luta por seus direitos, pela valorização e reconhecimento da pesquisa científica. Nós, da Revista Sacrilegens, nos juntamos e apoiamos esses coletivos, visto que sempre reiteramos o compromisso com publicações de qualidade e de excelência, para o campo de estudos e pesquisas de religião e, especialmente, da Ciência(s) da(s) Religião(ões),



colocando-se a favor das instituições públicas, do desenvolvimento científico e de uma educação pública, gratuita e de qualidade.

Apesar das situações de descaso, nosso compromisso continuou. Nesta quarta edição trazemos a público o dossiê *Espiritualidades do Mediterrâneo e da Europa no Mundo Antigo* com o objetivo de chamar atenção para a diversidade de crenças, práticas e visões de mundo de tais populações, sobretudo no que diz respeito a compreensões de magia, corpo, sexualidade, vida e morte, assim como relações sociais e fenômenos da natureza. Estudar espiritualidades no Mundo Antigo é apreender e reconhecer de que forma florescem os nossos costumes e sistemas de sentido atuais – o que instiga o reconhecimento a pluralidade e o respeito a diferença.

Finalmente, olhando para trás nos orgulhamos de termos construído uma gestão que trouxe a pluralidade e diversidade como ponto de partida para pensar espiritualidade na relação com a vida social e política. Acreditamos que essa é uma interessante reivindicação que instiga a reflexão, também, sobre relações de poder, bem como a esperança de forma a construir coletivamente uma nova realidade concreta, pautada no compromisso democrático e no respeito.

Por tudo isso, só nos resta agradecer a todas e todos aqueles que participaram conosco desse caminho trilhado até aqui: às e aos autores e autoras, por nos confiarem seus escritos; às e aos avaliadores e avaliadoras pelo aceite e análises apuradas; e, em especial, a toda equipe editorial composta pelos Editores, pela Consultoria Editorial, pela Curadoria de Arte e Design e ao Conselho Consultivo. Sem vocês, nada disso seria possível!

Agradecemos ainda a todas e todos que têm contribuído para o desenvolvimento da pesquisa e da manutenção da universidade pública, gratuita e de qualidade em nosso país. Deixamos um agradecimento especial à CAPES, CNPq, PPCIR, UFJF, bem como a todas e todos que contribuem direta ou indiretamente para o desenvolvimento da academia brasileira. Reiteramos nossa satisfação e agradecimento pela confiança depositada em nossa gestão, e fazemos votos de um 2023 repleto de paz, esperança e de prosperidade.

*Cláudia Aparecida Santos Oliveira*

*Ermani Francisco dos Santos Neto*

*Giovanna Sarto*



## Sumário

Editorial \_\_\_\_\_ 04

Sumário \_\_\_\_\_ 07

### Textos do Dossiê “Espiritualidades do Mediterrâneo e da Europa no mundo antigo”

Apresentação do Dossiê. *Giovanna Sarto, Luana Telles e Patrícia Cardoso* \_\_\_\_\_ 08

Zósimo de Panópolis e a alquimia antiga: uma introdução. *Pedro Barbieri* \_\_\_\_\_ 11

Ser feliz no exercitar: Agostinho, Hadot e os exercícios espirituais. *João Victor de Souza Silva* \_\_\_\_\_ 29

Religiões antigas: a vida e os ensinamentos dos essênios. *Nilmar de Sousa Carvalho* \_ 44

A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-63 e Lc 22:67-70. *Daniel Salomão Silva*. \_\_\_\_\_ 63

LE GOFF, Jacques. O Deus da Idade Média conversas com Jean-Luc Pouthier. *tradução de Marcos de Castro* \_\_\_\_\_ 88

### Temática Livre

O iconoclasmo protestante: Os reformadores e as imagens religiosas. *Guilherme de Freitas Silva, e Francisco Benedito Leite* \_\_\_\_\_ 92

O catolicismo Juiz-forano impresso nas páginas d’O Lampadário. *Rosiléa Archanjo de Almeida* \_\_\_\_\_ 115

A Pluralidade religiosa nas ILPIs de Juiz de Fora – MG: resultados de uma Análise Documental. *Ernani Francisco do Santos Neto* \_\_\_\_\_ 132

A Ciência da Religião como educação superior: aspectos históricos, educacionais e científicos. *Cláudia Aparecida Santos Oliveira* \_\_\_\_\_ 150

A festa do sagrado: a importância do Sîré Òrìsà para a compreensão do rito de iniciação em adeptos do candomblé na nação Ketu. *Willians Antônio Alves Teixeira* \_\_\_\_\_ 169

Santa Lôla: considerações a partir das teorias de representação social. *Mara Bontempo Reis* \_\_\_\_\_ 182

Brás Cubas nas memórias do subsolo: ironia e religião. *Viviane de Sousa Rocha, e Mara Conceição Vieira Oliveira* \_\_\_\_\_ 195

### Entrevista

Hermenêutica inter-intracultural e a atualidade da experiência poético-místico-crítico-política de Dante: entrevista com Gianni Vacchelli. *Maria Conceição Schetino* \_\_\_\_ 213



## Apresentação do dossiê espiritualidades do Mediterrâneo e da Europa no mundo antigo

Coordenadoras do Dossiê:

Giovanna Sarto <sup>1</sup>

Luana A. Telles <sup>2</sup>

Patrícia S. Fonseca Cardoso <sup>3</sup>

Estudar as espiritualidades do Mediterrâneo, do Oriente Próximo e da Europa no mundo antigo é adentrar em um vasto campo de pesquisa que compreende uma pluralidade de sistemas de sentido. Longe de esgotar as discussões sobre tal temática, esperamos, com tal dossiê, incentivar e contribuir para o fomento da pesquisa acadêmica de modo geral, sobretudo na grande área das Ciências Humanas, especificamente no âmbito da Ciência da Religião no Brasil, uma vez que é notável uma lacuna das espiritualidades do Mundo Antigo nas pesquisas modernas, especialmente no que diz respeito a uma reflexão que vá além de metodologias e epistemologias relacionadas a matriz judaico-cristã. Dessa forma, tornam-se essenciais os estudos sobre as formas de espiritualidade dos politeísmos pré-cristãos presentes na região histórica e geográfica que se estende do Oriente Próximo até ao que hoje chamamos de Europa, bem como do norte da África, da Península Arábica e da Turquia - onde estiveram instalados os povos gregos, romanos, gauleses, germanos, egípcios, persas, sumérios, babilônios, entre outros.

Nas tradições antigas, reconhece-se uma diversidade de crenças, práticas e visões de mundo, sobretudo no que diz respeito a compreensões de magia, corpo,

---

1 Doutoranda pelo PPCIR - Programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) com orientação do Prof. Dr. André Sidnei Musskopf. Membro do Grupo de Pesquisas em Religião, Educação e Gênero (REDUGE/UFJF). E-mail: giihsarto@hotmail.com.

2 Mestra pelo PPCIR - Programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) com orientação do Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade. Membro do grupo de pesquisa RENATURA (espiritualidades e natureza - UFJF) e CÁRITES (espiritualidades da Grécia). E-mail: lulu\_telles@hotmail.com.

3 Doutoranda pelo Programa de pós-graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) com orientação do Prof. Dr. José Marcos Macedo. E-mail: patricia.schlithler.cardoso@usp.br.



sexualidade, vida e morte, relações sociais e com a natureza. Sobre a espiritualidade desses povos politeístas, tratava-se de um contexto marcado por tradições orais, em que não havia uma instituição central e, na maioria dos casos, nem livros sagrados – essas características estão mais presentes nas tradições abraâmicas, que também floresceram nessa região. De acordo com Gaarder (2000, p. 36), podemos entender o contexto antigo se entendermos a ideia de uma “religião nacional”, na qual existia: (i) um sacerdócio encarregado dos deveres referentes ao templos/santuários e dos cultos sacrificiais; (ii) uma relação simbiótica com a política, uma vez que existiam deuses patronos de cada cidade; e, (iii) um panteão estruturado e conciso com deuses portadores de múltiplos campos de ação, ou seja, um panteão que mantinha suas características essenciais, mesmo que, por vezes, incorporasse características devido às mudanças políticas entre reis ou povos de influência em dado território, que por vezes refletiam na adição de novos deuses e transformavam o substrato religioso.

Segundo Paulo Nogueira (2018, p.113), na antiga faixa do crescente fértil do Mediterrâneo, por exemplo, havia uma tendência em neutralizar aquilo que era diferente. Essa era uma característica que fazia parte da cultura politeísta, sincrética e altamente permeável. O autor enfatiza que neutralizar a diferença consistia em estratégia de dominação usada pelos assírios e acádios, onde os dominadores não negavam a cultura de seus dominados, mas incorporavam suas Deusas e Deuses às Deusas e Deuses estrangeiros, fortalecendo o próprio panteão e os elementos mágicos nele dispostos. Outro tópico importante diz respeito a dimensões da sexualidade e a vida pós-morte, em suporte de múltiplas estruturas da vida social. Segundo Sicuteri (1987, p. 13), Através de narrativas míticas, ritos, símbolos e sistemas doutrinários, esses povos expressavam seus sonhos, angústias, certezas e incertezas, numa mistura entre aquilo que era vivido e o que era imaginado. Por isso mesmo, com frequência as narrativas sobre Deusas e Deuses contavam histórias sobre traição, ira, vingança e sexo.

Nossa intenção com este número é expandir conhecimentos e pensar possibilidades de estudo para as espiritualidades antigas, que engloba toda a sua diversidade cultural e dinâmico sincretismo religioso.

Aprender e compreender os períodos imemoriáveis da nossa história e como se desenvolveram as culturas que hoje conhecemos, floresce e exercita nossas práticas e costumes atuais. Aprofundando o conhecimento sobre a pluralidade e intensidade dos povos antigos,



expande-se o movimento da consciência, proporcionando ao homem se redescobrir, se revisitar como indivíduo instaurador desse mundo e de sua própria experiência. Presenciando sua história, reconhecendo a natureza diversificada humana e suas profundas relações com a alteridade, o indivíduo assume um estado virginal portador de uma nudez existencial, pronto para reconhecer-se de forma plena passando a atuar no mundo imerso no respeito pela diferença (TELLES & TOLEDO, 2020, p. 152)<sup>4</sup>.

Toda essa pluralidade reflete-se no Dossiê “Espiritualidades do Mediterrâneo e da Europa no mundo antigo”, com contribuições sobre alquimia antiga; noções de divindade; a vida e ensinamentos dos povos essênios; exercícios espirituais e diversos outros artigos de temática livre. A presente edição da Revista Sacrilegens é uma abertura para o diálogo e um convite para um mergulho na história, nas reflexões, nas sabedorias, deste amplo campo de pesquisas.

Desejamos a todas e todos uma ótima leitura!

Juiz de Fora, 30 de dezembro de 2022

---

4 “A Espiritualidade Suméria Como Agente do Pluralismo Religioso Mesopotâmico”. In: NEARCO - Revista Eletrônica De Antiguidade e Medievo. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/nearco/issue/view/2489/showToc>. Acesso em: 30/12/2022.



## Zósimo de Panópolis e a alquimia antiga: uma introdução

Zosimos of Panopolis and early alchemy: an introduction

Pedro Barbieri<sup>1</sup>

**Resumo:** Zósimo de Panópolis (sécs. III-IV d.C.) foi um sacerdote-artesão egípcio cuja obra teve imensa importância para a alquimia antiga. Escrevendo em grego durante um período em que o Egito romanizado passava por uma queda de prestígio e incentivo das atividades nos templos, Zósimo discorre sobre práticas metalúrgicas lançando mão de todo um cabedal religioso e teórico, por vezes em simples receitas, por vezes em tratados e cartas (dirigidas principalmente a certa Teosebeia). O famoso *Sobre a letra ômega*, por exemplo, possui forte caráter sincrético; por meio dessa obra, Zósimo aponta diversos paralelos entre as tradições grega, egípcia e hebraica, reforçando a necessidade de uma abordagem espiritual à arte metalúrgica. Examinei neste artigo alguns pontos principais de seus escritos a fim de apresentar Zósimo ao público interessado.

**Palavras-chave:** Zósimo de Panópolis; Egito antigo; alquimia; alquimia greco-egípcia; hermetismo

**Abstract:** Zosimos of Panopolis (*fl.* 3rd-4th centuries AD) was an Egyptian priest-craftsman whose work was of immense importance to ancient alchemy. Writing in Greek during a period when Roman Egypt was experiencing a decline in prestige and encouragement of temple activities, Zosimos discusses metallurgical practices relying on a religious and theoretical frame of reference, sometimes in brief recipes, sometimes in tractates and letters (addressed mostly to Theosebeia). His influential *On the letter omega*, for one, has a strong syncretic flavor, whereby Zosimos points out parallels between the Greek, Egyptian and Hebrew traditions, setting out to explore how the metallurgic arts hinge on a spiritual approach. In this article I examine some main aspects of his writings in order to present Zosimos to an interested audience.

**Keywords:** Zosimos of Panopolis; Ancient Egypt; alchemy; Greco-Egyptian alchemy; hermeticism

### Introdução

Em 2016, dei início a um projeto de tradução do conjunto de tratados conhecidos como *Memórias autênticas*, de Zósimo de Panópolis, um sacerdote egípcio que viveu em

---

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail para contato: pbarbieriantunes@gmail.com



Panópolis no decorrer dos séculos III e IV d.C. O projeto se transformou aos poucos em um livro, no qual dou conta também das origens da alquimia no contexto greco-egípcio, porém nunca recebeu uma forma final, já que outros empreendimentos tomaram o meu tempo disponível; nomeadamente, uma dissertação de mestrado acerca dos *Hinos órficos* (2015-2018) e uma tese de doutorado sobre o *Corpus hermético* (2018-2022). Busco agora retomar o trabalho acerca de Zósimo. Ao revisitá-lo, tenho a oportunidade de me debruçar também sobre a bibliografia lançada no decorrer dos últimos anos, o que tem sido bastante proveitoso no sentido de deslindar dúvidas antigas; repasso aqui principalmente esse debate mais recente, de modo a facilitar o acesso ao estado da questão sobre o tema; e.g. a farta produção recente de Sharon Grimes (2018a, 2018b, 2019, 2022a, 2022b), Oliver Dufault (2019, 2022) e Matteo Martelli (2019).<sup>2</sup> Levando em consideração a pouca familiaridade que o público brasileiro tem com o antigo alquimista, pretendo com este artigo apresentar sumariamente o autor, sua obra e contexto, apontando alguns dos elementos-chave para a leitura dos textos zosimianos, fundamentais para o desenvolvimento de toda a tradição alquímica e hermética posterior.

## 1. Egito romanizado e metalurgia sagrada

Os primeiros textos que podemos classificar como alquímicos surgiram no epílogo da civilização egípcia antiga. O cenário é de um Egito que já passava por uma segunda demão cultural. Inicialmente, durante o período ptolomaico (305 a.C. – 30 d.C.), a cultura helênica começou a se sobrepôr e se acomodar à egípcia. Alexandria se tornara um polo filosófico e comercial; com o grande afluxo de povos na região, formava-se um caldeirão cultural em que diferentes escolas de pensamento conviviam. A língua franca era o grego; contudo, o que costuma ser deixado de lado é que as ideias gregas também tinham prioridade, uma vez que eram as mais familiares à audiência de então. Por esse motivo, conceitos e imagens eram não somente traduzidos, mas também *adaptados e localizados*, recebendo uma roupagem nova, grega, que amiúde domesticava o original ao ponto de que, com o tempo, ele poderia se tornar irreconhecível e esquecido pelas gerações subsequentes.

---

<sup>2</sup> Mais referências no decorrer do texto e na bibliografia.



Elementos exóticos eram mantidos, mas de forma atenuada, pontual, com muitas camadas da *communis opinio* platônica e estoica sobrepostas. Eles poderiam permanecer em decorrência de uma argumentação mágica (e.g. *uoces magicae* e *nomina barbara* nos *Papiros gregos mágicos* e nos *Oráculos caldeus*) ou mesmo pelo sabor desconhecido e incomum que verificavam aos textos, às vezes evidentemente fetichizados.<sup>3</sup> Falava-se do estrangeiro a partir dos instrumentos de difusão e recepção de que se dispunha à época; assim, o grego não era apenas uma língua, mas um *pensamento franco*.<sup>4</sup> Essa é uma primeira demão.

A segunda demão de interesse aqui equivale à sobreposição política e econômica exercida por Roma em relação ao Egito. Avançando um pouco no tempo, temos um cenário de progressivo desprestígio, o que hoje denominamos “desmonte”, dos templos egípcios (CLARYSSE 2010, pp. 289-90; SHAW 2015, p. 147; BULL 2018, p. 427 s.; GRIMES 2018a, 2018b). O financiamento estatal soçobrava, afetando diretamente toda a comunidade relacionada. Os templos eram um *locus* religioso sim, mas também social e econômico. Sob o reinado de Diocleciano (284-305 d.C.), os templos já tinham definitivamente um papel secundário; com Constantino (306-337 d.C.), logo convertido ao cristianismo, tem início uma reforma religiosa em todo o império romano, com a perseguição de pagãos. O golpe final vem com Teodósio, que, no édito de 392 d.C., determina que todos os templos fossem fechados. Essa gradual queda e desmoralização de rituais e práticas egípcias fez com que elas passassem também por uma gradual transição de um ambiente a outro, de uma linguagem a outra.

É possível rastrear a metalurgia no Egito até a Idade de Bronze, porém ela teve especial destaque e sofisticação durante o Terceiro Período Intermédio (1070-664 a.C.); desenvolviam-se então técnicas de coloração e policromia que tiveram continuidade durante o período ptolomaico e romano (GRIMES 2018a, pp. 35-6). Isso é de extrema relevância para o tema aqui abordado porque, a princípio, a alquimia antiga era sobretudo

---

<sup>3</sup> Veja-se o exemplo da patronagem de *mágoi* persas desde o período clássico na Grécia até a antiguidade tardia romana; cf. DUFAULT 2019, pp. 68-9; GRIMES 2022b, pp. 76-77.

<sup>4</sup> Tal é, como defendo, o caso do hermetismo antigo presente no *Corpus hermético* (CH) e outros textos correlatos (as *Definições* armênias, os estratos de Estobeu etc.); cf. BARBIERI 2022, pp. 20-30. Em alguma medida, o mesmo pode valer para os *Oráculos caldeus* (OC).



uma arte ligada à *coloração de metais*; é sobre isso que falam as receitas e textos mais antigos que podem ser categorizados sob a alcunha de “alquimia”. Logo, torna-se necessário um breve aparte metodológico. Devemos recalibrar as nossas expectativas, pois o mais natural é que tentemos automaticamente buscar na alquimia antiga as definições que nos são familiares a partir da alquimia europeia, medieval e renascentista. Mas isso precisa ser parcialmente desconstruído. Há entre elas uma relação e uma separação milenar, com desenvolvimentos e rupturas (acidentais ou não), o que é de se esperar em uma tradição de longa duração. De pronto, vale mencionar que os próprios alquimistas não se identificavam a partir desta nomenclatura, que é muito posterior. Como se sabe, “alquimia” é um composto, com a primeira parte derivada do árabe (artigo definido *al-*), e a segunda havendo dois candidatos possíveis: 1) o grego *khemeía* (ou *khymeía*, *khemía*), o “ato de fundir, misturar, ligar (metais)” (verbo *khéo*, cf. LSJ *s.u.* 3-4), ou 2) a forma egípcia *km.t*, “(terra) negra” (do Nilo), um termo usado para designar o próprio Egito (cop. *Keme*) e que, por extensão, teria o sentido de “(a) arte/técnica egípcia”. Porém, durante o próprio período da alquimia antiga *textual*, que podemos datar entre os séculos I-IV de nossa era, as expressões mais usadas eram, por exemplo, “a arte sagrada” (*hierá tekhné*) ou “a grande obra” (*méga érgon*), ou ainda “produção de ouro” (*khrysopoeía*), “produção de prata” (*argyropoeía*); o próprio Zósimo, porém, fala a certa altura em *khemía* (GRIMES 2006, pp. 5-6).<sup>5</sup> Fato é que a definição de “alquimia” tal como a entendemos posteriormente, a transmutação de metais básicos em ouro, é em si estranha ao *corpus* mais antigos desses textos, ou ao menos merece um pouco mais de nuance. Outra ideia, popularizada na primeira metade do século passado, de que a alquimia antiga era a filha do ofício metalúrgico egípcio com ideias gregas a respeito da natureza (de matriz platônica e aristotélica, por exemplo), com especial destaque para este segundo elemento, é derivativo de uma espécie de *whitewashing* ocidental, que fala tanto de preconceitos quanto do horizonte de conhecimento de alguns comentadores daquele período (e.g. HOPKINS 1934, FESTUGIÈRE 1944-54; cf. GRIMES 2022b, pp. 71-5). Como indiquei acima, o verniz grego era muitas vezes usado de forma instrumental; mas é comum que nos detenhamos apenas no verniz, tomando-o a valor de face como o real conteúdo de fundo.

<sup>5</sup> Cf. mais adiante o relato zosimiano sobre a origem de sua arte e ainda CAAG II, 231.15.



Nos últimos anos, a pesquisadora mais vocal nessa área tem sido Sharon Grimes. Em artigo recente, ela traz uma definição que considero bastante precisa para o nosso propósito:

A alquimia greco-egípcia primitiva (...) é uma arte (*tekhné*) enraizada em antigas tradições artesanais envolvendo a coloração de metais. A literatura alquímica, que começou a aparecer no Egito romano, consiste de receitas e notas sobre técnicas e equipamentos; elas geralmente incluem ideias religiosas e filosóficas sobre a transmutação das qualidades da matéria, bem como lendas sobre as origens e grandes mestres de sua arte. (GRIMES 2022b, p. 78, tradução minha).

Veja-se que Grimes fala na “transmutação das *qualidades* da matéria”. Há nisso uma difereça importante. O chumbo não seria literalmente transformado em ouro. Essa é uma tentativa própria da interpretação de alquimia feita por sectários posteriores, do mundo árabe e europeu. Antes, o que estava em vista era a coloração ou tingimento de determinados metais de modo que eles recebessem uma nova pigmentação. Isso pode soar anticlimático para o buscador esotérico; tem-se a impressão de que se tratava então apenas de uma arte das aparências, das mudanças superficiais. Contudo, é preciso entender de que forma isso era compreendido pelos antigos praticantes e em que contexto isso tinha lugar. A ideia não era transformar uma coisa em outra coisa; *a ideia era transformar uma coisa na versão espiritualizada dela mesma*. O termo usado para a coloração era *ekstrophé*, ou seja, uma “reversão”, literalmente uma “virada (a partir) de dentro”<sup>6</sup>. A perspectiva não era de uma cor que encobria o objeto original, mas a sucessiva purificação de camadas externas e grosseiras, que dava então lugar à manifestação de sua natureza espiritual. Não havia conflito entre matéria e espírito; com efeito, para a mentalidade egípcia de então, toda a natureza material era vivificada e unida por um elemento divino (GRIMES 2019, p. 77). O que havia sim, portanto, era *a descoberta ou efetivação do divino na realidade material*. Da mesma forma que estátuas podiam ser animadas com os devidos rituais, a matéria mais densa dos metais poderia receber e manifestar uma qualidade mais divina. Uma chave aqui é de suma importância: em egípcio, a “cor” era tida como um sinônimo para a essência ou

---

<sup>6</sup> O termo é usado por Zósimo, por exemplo (*Memórias autênticas* 10.4). Tratava-se de uma forma de fazer a natureza interna aparecer. Cf. DFAULT 2015.



qualidade interna de um objeto (GRIMES 2018a, p. 51). Logo, quando uma nova cor aparecia, entendia-se que o seu elemento mais sutil e elementar, espiritual de fato, era o que estava dando as caras.

Como esbocei há pouco, a arte metalúrgica egípcia tinha já uma longa tradição antes da chegada de Zósimo. O seu contexto era majoritariamente religioso, consistindo principalmente de estatuária e objetos de culto. Sendo assim, os encarregados dessa produção eram sacerdotes-artesãos, ao passo que as oficinas faziam parte dos templos ou eram anexas a eles, como era o caso de Karnak em Tebas (GRIMES 2018a, 2018b). Tal conjuntura fazia com que essa *expertise* permanecesse reservada aos templos, com uma circulação restrita, talvez principalmente oral. Por um lado, os templos respondiam às exigências estatais e todo o ouro era de posse do reino; por outro, a divinização de artefatos materiais era uma incumbência sacerdotal: somente uma pessoa experimentada no divino poderia verificar esse atributo a obras de outro modo estéreis (novamente, cf. GRIMES 2018a, 2018b).<sup>7</sup> Rituais de deificação de estátuas, como a “Abertura da Boca”, só podiam ser performados por uma casta sacerdotal na chamada “Casa de Ouro”, um ateliê reservado a sacerdotes de um nível mais avançado (GRIMES 2018a, p. 84).<sup>8</sup> No entanto, com o declínio dos templos egípcios no período romano, tais práticas eram aos poucos trasladadas da esfera pública-estatal para a esfera privada. Surgiam então as guildas comerciais, negócios principalmente familiares que começaram a absorver a demanda metalúrgica da qual os templos não podiam mais dar conta. Ambos os sistemas de produção coexistiram até o supracitado édito de Teodósio em 392, que determinou o fechamento dos templos pagãos. Assim, novos interesses e uma nova manufatura substituíam as práticas anteriores. Dadas as circunstâncias, o conhecimento sacerdotal começou a ser lentamente propagado para fora do seu contexto primeiro. Isso pode ter dado início à difusão de receitas alquímicas. Por certo, algumas talvez já circulassem entre os próprios sacerdotes (o próprio Zósimo pode ter sido um escriba responsável por isso, como veremos), mas o advento das guildas propulsionou a troca de informações, o que não deve ter parecido mal para

---

<sup>7</sup> Considerando o escopo sinóptico do artigo, apresento este e outros argumentos de forma abreviada; eles são desenvolvidos com maior fôlego no livro que estou redigindo.

<sup>8</sup> Temos um vislumbre de práticas afins também no hermetismo antigo (e.g. *Asclépio* 23-4, 37-8), o que atesta a sua fonte egípcia.



sacerdotes de escalões menores, que eram lentamente destituídos de seus cargos e, pelos “vazamentos”, deviam receber alguma compensação financeira. Uma espécie de *goldgate*.

Há dois tipos principais de obras que vemos no decorrer dos séculos I a IV: de uma parte, receitas sucintas, com instruções para a “produção” de ouro e prata, assim como tingimentos em geral de pedras preciosas, como os famosos papiros de Leiden e Estocolmo (HALLEUX 1981); de outra, escritos que, podendo também conter receitas, aventuram-se por comentários a respeito de aspectos espirituais do trabalho alquímico, além de questões ligadas à natureza e aos mistérios divinos, sendo esse o caso de (Pseudo-)Demócrito, um antecessor de Zósimo, com o fragmentário *Physikà kai mystiká* (traduzível como *Questões naturais e místicas* ou algo próximo; cf. MARTELLI 2013). Com a proliferação desses escritos, a linguagem originalmente mais direta recebia um novo registro, cada vez mais alegórico e sigiloso, decorrente das disputas entre grupos e escolas distintas, que não queriam ver suas técnicas nas mãos de adversários, sendo também de uma nova forma de encarar a natureza, dramatizada e cifrada. Por fim, as autorias dessa época variam. Há textos anônimos; de autoria dúbia ou pseudoepigráfica (como Ps.-Demócrito, Cleópatra); mítica (Hermes, Ostanos); além de outras personagens históricas dessa época (Maria, a Judia) ou mesmo de períodos anteriores (como Bolo de Mendes, que viveu no período ptolomaico-helenístico e teria influenciado uma corrente de alquimistas com suas obras medicinais), dos quais não temos obras supérstites. Ao buscarmos um autor histórico, real, que nos fornece relatos diretos da sua profissão, prática e crenças, encontramos Zósimo de Panópolis.

## 2. Zósimo e alquimia

Zósimo viveu em meados dos séculos III e IV, em uma região a leste do Nilo chamada Panópolis, que também recebia o nome de Khemis, no Alto Egito (atual Akhim). A enciclopédia *Suda* o tem como um filósofo alexandrino, ao passo que outros indícios apontam que ele teria frequentado Tebas; sabemos ainda que ele era um sujeito bastante viajado (JACKSON 1977, p. 3). Os gentílicos, porém, podiam variar entre o lugar de nascença e posteriores residências. Importa notar que ele teria transitado por locais



importantes da produção de conhecimento da época. Dizer que Zósimo é o “primeiro” alquimista de que temos notícia releva a informação de, como já observei, trata-se de uma alcunha *a posteriori*. Ele era antes, provavelmente, um sacerdote egípcio, que desempenhava as funções de escriba e/ou artesão em seu templo (GRIMES 2018a, 2018b). Uma vez que todos os seus escritos que chegaram até nós tratam, de uma forma ou de outra, de práticas metalúrgicas, é de se imaginar que, no rol hierárquico dos templos antigos, ele era o responsável por traduzir textos especificamente a esse respeito, assim como supervisionar e encabeçar a coloração de metais, a fabricação de estátuas, e possivelmente também detinha algum papel no ritual da deificação e sacralização desses e outros objetos (cf. DIELEMAN 2005, pp. 206-8, para o período ptolomaico; GRIMES 2018b, pp. 73-5).

Zósimo viveu em um período no qual coexistiam não apenas os templos e as guildas, como também diferentes correntes religiosas e filosóficas. Em alguns de seus textos, muitos dos quais cartas dirigidas a Teosebeia, possivelmente uma proprietária de guilda metalúrgica e amiga pessoal de Zósimo (GRIMES 2019, pp. 73-4; 2022a),<sup>9</sup> ele com frequência sustenta seus pontos de vista e argumentos baseando-se no hermetismo, no gnosticismo e, se não há interpolação, até mesmo no insurgente cristianismo. Os usos que ele faz desses textos podem ser estratégicos, sendo, assim, um modo de falar a língua de sua audiência, transpondo ideias egípcias para um imaginário mais corrente e palatável, mas esses usos podem corresponder também a uma filiação genuína de sua parte a outras formas de explicar o mundo e o ser humano. Com efeito, ambos os fatores podem estar em jogo. Se podemos acreditar em suas palavras, Zósimo de fato vê a possibilidade de uma síntese entre elementos dessas concepções e mitologemas. Em uma importante passagem de uma de suas obras, ele traça paralelos entre as tradições grega, egípcia e hebraica. Para tanto, ele parte da narrativa hesiódica de Prometeu, Epimeteu e Pandora, o presente de Zeus (*Sobre a letra ômega* 6, 12). Uma vez apresentada a desventura e ignorância tópicas de Epimeteu, que não teria dado ouvidos à advertência do irmão, Zósimo compara Pandora a Eva, ao passo que os irmãos seriam “alegoricamente” (*katà tòn allegorikòn lógon*) um

---

<sup>9</sup> Matteo Martelli (2019, pp. 73-4) imagina para Teosebeia uma posição social de maior destaque, levando em conta alguns títulos e vocativos usados por Zósimo para se dirigir a ela.



único homem, representando cada qual a alma e o corpo (ibid. 12).<sup>10</sup> Segue-se uma arqueologia da espécie humana. Hermes, ao lado de Platão e Bito, teriam dado ao primeiro homem o nome “Thoth” (*Thóytos*); os caldeus, partos e medos, chamariam-no “Adão”. Entretanto, tais nomes valem para a sua constituição material, corpórea; aquele que designa a sua realidade interna, de fato espiritual, seria *Phos*, um jogo de palavras no original, posto que *phôs* significava “luz” e *phós*, “homem” (ibid. 8-9)<sup>11</sup>. Assim, o ser humano interno seria “luz”, “iluminado”, “iluminação”. Adão nada mais teria sido que uma roupagem criada pela fatalidade para vestir *Phos*; mas esta realidade interna pode ser redescoberta (ibid. 11, 13, 16; cf. DUFAULT 2021, pp. 27-8). Tais saberes, conclui Zósimo, só podiam ser encontrados entre os judeus e nos livros sagrados de Hermes, um tesouro greco-egípcio (ibid. 15).<sup>12</sup>

Esse mitologema a respeito da fatalidade e do ser humano interno serve de gancho para as ideias que Zósimo tinha a respeito de sua arte. Enraizado em uma concepção pan-mediterrânea de simpatia (e antipatia) cósmica, ele advogava em favor de uma prática alquímica que também equacionasse ocasiões astrológicas, a purificação do próprio artesão e o estudo da natureza; isso garantiria a reprodutibilidade dos resultados (um conceito bastante atual e científico), que não estariam então sujeitos apenas à volubilidade ou sorte dos *daímones* que regem os praticantes de outras escolas (ibid. 2-5).<sup>13</sup> Tais pessoas, ignaras a seus olhos, submetem-se de forma absoluta e inconsciente ao mundo material; sem perceber, são governados pela fatalidade (*heimarméne*). Elas se opõem aos “filósofos”, como os denomina Zósimo: indivíduos que são capazes de ultrapassar essa zona de

<sup>10</sup> Mais adiante (16), Zósimo diz que os gregos chamavam o “Adão carnal” de “Epimeteu”.

<sup>11</sup> É por esse motivo que tradutores modernos (Jackson, Mertens) optam por manter o termo original sem a indicação do acento. Zósimo joga com os dois sentidos: o ser humano verdadeiro é luz.

<sup>12</sup> Para mais sobre o ser humano primordial em Zósimo, cf. GRIMES 2018a, pp. 181-95.

<sup>13</sup> O trecho citado também serve como referência para a argumentação zosimiana a que dou seqüência aqui. Isso talvez tenha um fundamento nas ideias egípcias de *heka* e *maat*, que podemos traduzir, *grosso modo*, como “magia” e “ordem”, garantidores de uma harmonia cósmica, que deveria ser mantida e observada. Trata-se de princípios estruturadores da realidade, que lhe dão coesão e unidade. Cf. FRANKFORT 1975, pp. 64-5; HORNUNG 1996, pp. 213-5; RITNER 1997, pp. 13-28; GRIMES 2018b, pp. 77-8. No centro da discussão antiga estão também os conceitos de “tinturas oportunas” (dependendo unicamente dos *daímones*) e “tinturas naturais” (relativas ao conhecimento do alquimista sobre a natureza e sobre como manipulá-la); cf. DUFAULT 2019, pp. 105-6, 112-3, 127-41; MARTELLI 2019, pp. 79-81.



influência.<sup>14</sup> Para sustentar essa alegação, o sacerdote-alquimista recorre à autoridade de figuras míticas como Hermes e Zoroastro (Zaratustra), que afirmariam, de diferentes maneiras, o mesmo: a classe dos filósofos seria experimentada na realidade “incorpórea” e não cederia aos bens do acaso e aos prazeres, como o presente de Zeus acima relatado. Em vez disso, eles viviam sempre “a vida interna” (*pántote enaulían ágontes*, *ibid.* 5). A argumentação é claramente de fundo hermético e gnóstico, e fundamenta-se na imagem dos sete planetas como “governadores” do mundo terreno e material, por terem o criado; portanto, eles governavam também as coisas terrenas e materiais (e.g. CH 1.22-5; NHC II, 1, 10-30 e II, 4, 87-8. Cf. BARBIERI 2022, pp. 189-203). O ser humano é em parte material. Se ele vive tão somente essa sua faceta, ele se vê completamente submetido a tal regência. Descobrir em si um constituinte anímico-espiritual, incorpóreo, e efetivamente vivê-lo é descobrir-se parcialmente livre das leis da matéria. Seguindo o que ele considera ser um ensinamento de Hermes, Zósimo declara que não é preciso se opor à necessidade, mas antes deixá-la fazer seu trabalho enquanto o indivíduo há de “buscar (ou investigar) a si mesmo” (*zeteîn heatoù*) e eventualmente “conhecer Deus” (*theòn epignónta*, *ibid.* 7).<sup>15</sup> Essa não é a única passagem em que o alquimista alude a tal busca. Com efeito, aqui e ali faz-se menção à máxima “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), o que indica que tipo de preocupação o praticante sério deveria ter em sua técnica (GRIMES 2019). Ela era também uma forma de “exercício espiritual”: o indivíduo deve se conhecer para executar a obra ao mesmo tempo que a obra dá a conhecer o indivíduo (DUFAULT 2022, p. 28).<sup>16</sup> Acerca disso, Olimpíodoro, comentando uma obra de Zósimo, *Sobre a energia*, reporta que o mestre egípcio teria dito: “Quando conheceres a ti mesmo, então conhecerás também o único deus existente” (26; cf. ALBRILE 2008).

Para Zósimo, o trabalho alquímico era igualmente um trabalho espiritual; a prática externa exigia uma prática interna. Outro indício nesse sentido está em seus relatos

---

<sup>14</sup> Veja-se ainda que a palavra “filósofo” possui conotações específicas para Zósimo e não deve ser entendida por um viés exclusivamente lógico-racionalista. Em termos, para ele, “filósofo” parece estar quase fazendo as vezes de “sacerdote”, o que retoma o primeiro ponto deste artigo: terminologias gregas eram estrategicamente empregadas por comentadores egípcios para tentar traduzir conceitos originais de uma forma acessível, mesmo que insuficiente.

<sup>15</sup> É esse também o itinerário do hermetismo antigo; cf. CH 1.26.

<sup>16</sup> Nos estudos clássicos, a expressão é notoriamente de Pierre Hadot, falando de figuras como Marco Aurélio e Plotino. Ela cabe bem aqui.



oníricos, nos quais misturam-se material técnico e simbólico, espiritual, com espaço para sacrifícios e alusões a práticas rituais dos templos.<sup>17</sup> A premissa aqui é a mesma dos antigos sacerdotes que deificavam estátuas: para executar um rito desse porte, não apenas o material deveria ser purificado, mas o próprio sacerdote também. Para deificar, o indivíduo deveria ser *como* um deus (GRIMES 2019, 73; cf. ainda GRIMES 2018a, pp. 228-43).<sup>18</sup> Como Zósimo diz a Teosebeia: “Se és impuro, não trabalharás bem, não compreenderás” (CMA II, 11.21).<sup>19</sup> Várias são as passagens em que Zósimo recrimina seus detratores e rivais de profissão, muitos dos quais buscam também admoestar Teosebeia sobre técnicas metalúrgicas (cf. DUFAULT 2019, pp. 122-41). Para Zósimo, eles teriam um foco unicamente materialista e poderiam desviar aqueles que os seguissem da verdadeira arte.

Ele nos oferece ainda um narrativa acerca das origens dessa prática antiga. Em uma obra intitulada *Sobre o estanho*, somos informados sobre um passado talvez inusitado da “alquimia”:

Os escritos sagrados, senhora, dizem que há uma raça de *daímones* que teve relações com mulheres e as guiaram. Hermes também faz menção a isso em seu livro *Sobre a natureza*, e todo o livro oferece tanto um sentido manifesto quanto outro escondido. Ele alude a isso da seguinte forma. Os livros antigos e divinos afirmam que certos anjos se apaixonaram pelas mulheres. Eles desceram à terra e ensinaram a elas todas as obras da natureza. O livro discorre sobre eles, dizendo que os que se tornaram orgulhosos foram expulsos do céu, por terem ensinado aos homens toda sorte de males, que não servem à alma. Foram eles que escreveram tais obras, e deles deriva o início da tradição dessas artes. O livro é chamado *Chema* [ou *Chemeu*] e é dele que a “química” tem seu nome.<sup>20</sup> (...) Nesse livro são apresentadas as artes em míriades de palavras. (CMA II, 8.1)<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Escritos conhecidos como *Sobre a excelência* (ou *Sobre a virtude*) e ainda *Sobre a composição das águas*, em três “lições” (= *Mem. aut.* 10-12).

<sup>18</sup> A propósito, Peter J. Forshaw (2019, pp. 108-12) encara essa possibilidade com ironia e descrédito, supondo-a uma interpretação tardia e *new age* da prática alquímica europeia, sobre a qual ele se concentra. Zósimo, porém, a confirma. Para mais sobre o tema da soteriologia em Zósimo, cf. DUFAULT 2019, pp. 104-17. Zuber (2021, pp. 6-7 e s.) ressalta igualmente a origem espiritual da prática alquímica.

<sup>19</sup> O texto sobreviveu apenas em siríaco, de modo que a minha tradução se baseia na versão francesa de Berthelot & Duval (1893).

<sup>20</sup> Possivelmente uma referência a certo Quimes (gr. *Khýmes*), personagem mítico ligado à alquimia citado pelo próprio Zósimo e Olimpíodoro; algo como um fundador da arte. Cf. MARTELLI 2019, p. 78.

<sup>21</sup> Novamente, baseio-me na tradução da edição francesa do texto em siríaco feita por Berthelot & Duval (1893). Consulte também a tradução de Grimes (2018a, pp. 173-4) para cotejamento dos resultados.



Assim, a alquimia teria sua origem de anjos caídos que teriam transmitido conhecimentos sobre a natureza para mulheres humanas. O trecho parece depender diretamente do *Livro de Enoque* (I, 1-36), que Zósimo deve ter conhecido, no qual os anjos ditos “Vigilantes” ou “Guardiões”, ao se unirem às mulheres, teriam ensinado a elas artes divinatórias e mágicas (por outra, artes ocultas). Novamente, vale frisar o sincretismo. Anjos hebraicos são *daímones* gregos, enquanto que, para alguns autores antigos, o próprio Enoque correspondia a Hermes, de modo que não deve causar espécie um livro hermético expondo enredos semíticos.<sup>22</sup> Ainda assim, é de se estranhar que Zósimo busque em um episódio, por assim dizer, moralmente reprovável, a origem da arte que tanto preza. Por um lado, há um fundamento divino, não humano, na arte; por outro, ela é produto de arroubos de luxúria. Sharon Grimes (2018, p. 176 s.) propõe uma hábil análise de que o egípcio interpretaria o relato com base em outro texto alquímico, conhecido como *A profetisa Ísis a seu filho Hórus* ou simplesmente *Ísis a Hórus* (CAAG I, 13).<sup>23</sup> Nele, dois anjos, um anônimo e outro Amnael, tentam seduzir Ísis; ela os rejeita pedindo, antes, os segredos relativos à produção de ouro e prata, que ela obtém, com sucesso. O que parece estar em jogo nessa releitura hermética do mito judaico é a aquisição de conhecimento oriunda de anjos (ou *daímones*) aliada a certa resiliência ante a influência deles, potencialmente negativa (GRIMES 2018a, p. 178). Ísis foi capaz de conhecer sem se perder. O alquimista deveria buscar o mesmo.

### 3. Obras (fontes primárias)

Compreender a produção bibliográfica de Zósimo é uma tarefa em si mesma. Carecemos ainda de uma edição crítica completa de toda a sua obra. A maior parte sobreviveu em grego; outra fatura expressiva foi traduzida para o siríaco, em manuscritos dos séculos XV e XVI. Há ainda excertos em árabe, mundo no qual Zósimo recebeu grande

---

<sup>22</sup> A comparação é estabelecida por Filon de Alexandria e depois pela tradição árabe, que ainda aproxima ambos do profeta Idris; cf. Faivre 1995, p. 19; van den Kerchove 2012, p. 366. Em *Sobre a letra ômega* (= *Mem. aut.* 1) 8, Zósimo diz que Hermes teria sido encarregado de traduzir toda a obra hebraica para o grego e egípcio.

<sup>23</sup> Dufault (2019, pp. 132-3) também aproxima ambos os textos. Cf. ainda MARTELLI 2019, p. 77.



acolhida, e em latim (mss. dos sécs. XIII a XV). Ainda muito dispersos e com uma confusa tradição manuscrita, cheia de interpolações, é necessário grande cuidado ao organizar os textos de Zósimo. Muitas vezes, em especial nos textos em grego, restam somente epítomes e seletas de suas obras originais, feitas por compiladores bizantinos no decorrer dos séculos X a XV; a tradição siríaca, nesse sentido, parece ser um vislumbre mais direto do que teria sido a produção original de Zósimo (MARTELLI 2019, pp. 75-6).

A *Suda* atribui a ele uma *Vida de Platão* (perdida) e um *Questões químicas*, também chamado *Manufaturas*, em 28 livros, dos quais temos alguns fragmentos e que teriam sido organizados pelo próprio Zósimo com base em cada letra do alfabeto grego (em boa parte, consistiam de conselhos do autor endereçados a Teosebeia).<sup>24</sup> Faz-se, porém, outra divisão de sua obra com base nos textos remanescentes. Os manuscritos bizantinos reúnem por vezes grupos de textos sob cabeçalhos adicionados posteriormente, tais quais *Capítulos* (ou *Extratos*) a *Eusébia sobre a arte sagrada e divina* e *Capítulos* (*Extratos*) a *Teodoro*; nesse caso, é possível que esses nomes façam referência às pessoas a quem teriam sido coligidas as passagens de Zósimo. Outro grupo é encimado pelo título *Memórias autênticas*, uma coleção de doze tratados. O mais famoso deles é o *Sobre instrumentos e fornalhas* (*Peri organôn kai kaminôn*), que recebe também a rubrica *Sobre a letra ômega*, abordado aqui. Os tratados 10-12, denominados *Sobre a excelência* (ou *virtude*), que também mencionei, são de especial interesse para o estudo de Zósimo. Há ainda um conjunto de escritos que atende pelo nome de *Primeiro livro sobre a abstinência final* (*Prôton biblîon tês teleutaîas apokhês*)<sup>25</sup> e outro chamado *Livro verdadeiro de Sophe do Egito e do deus Sabaoth dos hebreus*, de que restam pouquíssimos fragmentos. Diversos textos árabes permanecem inéditos: sabemos de epístolas a Teosebeia, além de outros escritos como *A chave da arte*, *Sobre o enxofre*, *Livro da arte* e *Livro da imaginação* (MARTELLI 2019, p. 76). Benjamin Hallum (2008) descobriu recentemente excertos de Zósimo em um manuscrito árabe do século XII. Há ainda obras a serem catalogadas. De forma sumária, porém, seguindo a classificação de Mertens (1995, xii-cxii), temos quatro grupos principais de textos gregos,

<sup>24</sup> Para uma possível explicação de como 28 livros seriam organizados com base em 24 letras, cf. JACKSON 1977, p. 6; cf. também MERTENS 1995, pp. lxxxix-xci e xvii-ci (= introdução, pp. 89-91 e 97-101).

<sup>25</sup> O título do livro é motivo de debate pois depende de como entendemos o gr. *apokhé*. A proposta recente de Dufault (2019, p. 127) me parece a mais adequada.



com vários tratados menores pertencendo a um ou outro destes: i) as *Memórias autênticas*, ii) os *Capítulos a Eusébia*, iii) os *Capítulos a Teodoro*, e iv) o *Livro de Sophe e a Abstinência final*.

#### 4. Tradição moderna e crítica

Os textos de Zósimo são redescobertos a partir da importante edição *Collection des anciens alchimistes grecs* (CAAG), de Marcelin Berthelot e Charles-Émile Ruelle, lançada entre 1887 e 1888. Na obra, são compilados diversos textos de alquimia antiga, que vêm acompanhados de traduções em francês. Apesar do seu valioso material de estudo, ela é notória por seu confuso e ocasionalmente equivocado trabalho filológico, não constituindo uma edição crítica de fato. O mesmo vale para outro importante livro, encabeçado também por Berthelot e contando com traduções do siríaco feitas por Rubens Duval: trata-se do *La chimie au Moyen Age* (CMA), que teve sua publicação alguns anos depois, em 1893. Ambas as obras são de extrema importância para a compreensão de Zósimo, mas, com permissão, são instrumentos um pouco ingratos.

Em língua inglesa, Arthur John Hopkins apresenta uma série de artigos e um influente livro sobre alquimia antiga entre os anos 1920 e 1930. Além dele, no mesmo período, o historiador da ciência Frank Sheerwood Taylor também divulga suas contribuições sobre o tema, junto com uma tradução dos sonhos de Zósimo em 1937 (= *Mem. aut.* 10-12). O padre dominicano André-Jean Festugière logo se dedica a alguns escritos do alquimista, o que aparece principalmente no seu canônico *La révélation d'Hermès Trismégiste*, lançado em 4 volumes, de 1944 a 1954. Inspirado pelo seu contato com a alquimia sinoísta e pela obra de Berthelot e Ruelle, o psicanalista Carl Gustav Jung apresenta, em 1954, uma interpretação psicológica dos sonhos de Zósimo<sup>26</sup>. Isso inaugurou uma disposição renovada para o interesse no antigo alquimista, talvez com excessivas tintas psicológicas e simbólicas. Mais tarde, Howard Jackson publica sua tradução (incompleta) de *Sobre a letra ômega*, em 1977. Foi somente com o trabalho iniciado por Michèle Mertens que recebemos a primeira edição crítica de fato de parte dos textos zosimianos; no

<sup>26</sup> O volume 13 de suas obras completas lançadas no Brasil (2013).



caso, das *Memórias autênticas*, que veio à tona em 1995. Aos poucos, pesquisas têm trazido maior embasamento à área, com uma “nova guarda” de estudiosos, da qual fazem parte Lawrence Principe e Matteo Martelli (que se propõem inclusive a replicar algumas das receitas antigas em laboratórios), Benjamin Hallum, Cristina Viano, Sharon Grimes e Olivier Dufault, muitos aqui tratados.

### **Considerações finais**

Este foi um exame resumido da importância que teve Zósimo de Panópolis, um sacerdote egípcio que viveu entre os séculos III e IV de nossa era. Ele provavelmente se vinculava a uma antiga tradição metalúrgica, que o antecede no mínimo em mil anos, e na qual se baseou para desenvolver suas ideias e práticas que, com o tempo, receberam o nome de alquimia. Com a derrocada dos templos egípcios, a “arte sagrada” transbordava do seu contexto de produção inicial, dando origem ao aumento na circulação de textos pertinentes. Descobrimos, por eles, que essa arte envolvia tinturas e colorações pelas quais passavam metais mais básicos, como o chumbo, afim de que se fixasse neles cores nobres, correspondendo à estabilização também de “espíritos”. Zósimo atuava como escriba, tradutor e, possivelmente, artesão. Em suas obras, ele nos dá a saber como a alquimia antiga não seguia um método único, havendo diferentes escolas e abordagens para o assunto. É possível imaginar que ele se considerasse algo como um purista, aterrado em práticas espirituais que condiziam com a sua instrução nos templos e como sacerdote. Ao lançar mão de um amplo arcabouço de tradições, que, em diversos momentos, se avizinhavam teórica e territorialmente no contexto da antiguidade tardia, Zósimo fundamenta elementos de seu ofício metalúrgico de tintura à luz também de um trabalho que envolvia o próprio alquimista. Correspondiam-se o espírito do metal e o espírito do praticante.

A minha intenção aqui foi, acima de tudo, apresentar este autor e um pouco do conteúdo de suas obras a estudantes e interessados na área da alquimia antiga. A principal sugestão que ofereço, por certo, é de que visitem os escritos de Zósimo aos quais tiverem acesso (algo no qual, como disse, estou trabalhando) e ainda, se possível, alguns dos



comentadores e pesquisadores que cito, que exploram com muito mais delonga e erudição o que indico no percurso deste artigo. Espero apenas ter fornecido subsídios suficientes para que os leitores não familiarizados comecem suas leituras de Zósimo. Essas são algumas das linhas de força de seus textos. Muitas existem; outras tantas ainda podem ser descobertas.

### Referências Bibliográficas

ALBRILE, E. *Olimpiodoro. Commentario al libro de Zosimo “Sulla Forza”, alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*. Milano: Mimesis Edizioni, 2008.

BARBIERI, P. *Soteriologia e cosmogonia no Corpus hermético: o caminho iniciático do hermetismo antigo*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2022.

BERTHELOT, M. & RUELLE, Ch.-Ém. *Collection des anciens alchimistes grecs* [CAAG], 4 vols. Paris: Georges Steinheil, 1887-1888.

BERTHELOT, M. & DUVAL, R. *La chimie au Moyen Age* [CMA], 3 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1893.

BULL, C. H. *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden, Boston: Brill, 2018.

CLARYSSE, W. “Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman”. In: LLOYD, A. B. (ed.). *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 274-90.

DIELEMAN, J. *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*. Religions in the Graeco-Roman World 153. Leiden: Brill, 2005.

DUFAULT, O. “Transmutation Theory in the Greek Alchemical Corpus.” *Ambix*, vol. 62, no. 3, 2015, 215-244.

DUFAULT, O. *Early Greek Alchemy, Patronage and Innovation in Late Antiquity*. Berkeley: California Classical Studies, 2019.

DUFAULT, O. “Lessons from the Body: Alchemy and Practical Thought-Experiments in the first Lesson on Virtue of Zosimos of Panopolis”. In: SLAVEVA-GRIFFIN, S.; RAMELLI, I. L. E. (eds.). *Lovers of the Soul, Lovers of the Body. Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity*. Harvard: Harvard University Press, 2022 (paginação da versão no prelo).



FAIVRE, A. *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Translated by Joscelyn Goodwin. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1995.

FESTUGIÈRE, A.-J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. Paris: Gabalda, 1944-1954.

FORSHAW, J. P. "Isn't alchemy a spiritual tradition?" In: HANEGRAAFF, W.; FORSHAW, P.; PASI, M. (eds.). *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, 105-112.

FRANKFORT, H. *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation* [1948]. Dover: Mineola, New York, 1975.

GRIMES, S. *Zosimus of Panopolis: Alchemy, Nature and Religion in Late Antiquity*. Tese de doutorado. Universidade de Siracusa, 2006.

GRIMES, S. *Becoming Gold: Zosimos of Panopolis and the Alchemical Arts in Roman Egypt*. Auckland: Rubedo Press, 2018a.

GRIMES, S. "Secrets of the God Makers: Re-Thinking the Origins of Greco-Egyptian Alchemy". *Syllecta Classica*, vol. 29, 2018b, 67-89.

GRIMES, S. "Divine Images: Zosimos of Panopolis's Spiritual Approach to Alchemy". *La Rosa di Paracelso*, vol. 2, 2019, 69-81.

GRIMES, S. "Zosimos and Theosebeia: An Erotics of Alchemical Pedagogy". *Gnosis*, vol. 7, 2022a, 1-16.

GRIMES, S. "Defining Greco-Egyptian Alchemy". *Gnosis*, vol. 7, 2022b, 70-80.

HALLUM, B. *The Reception of Zosimos of Panopolis in the Arabic/Islamic World*. Tese de doutorado. Warburg Institute, 2008.

HALLEUX, R. *Les alchimistes grecs. Tome I. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, fragments de recettes*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

HOPKINS, A J. *Alchemy, Child of Greek Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1934.

HORNUNG, E. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated from the German by John Baines. Cornell University Press: Ithaca, New York, 1996.

JACKSON, H. M. *Zosimos of Panopolis. On the Letter Omega*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1978.



JUNG, C. G. *Estudos alquímicos*. Tradução de Dora Mariana R. Ferreira da Silva, Maria Luiza Appy, 4a ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTELLI, M. *The Four Books of Pseudo-Democritus*. Sources of Alchemy and Chemistry: Sir Robert Mond Studies in the History of Early Chemistry. Leeds: Maney Publishing; *Ambix* 60, supplement 1, 2013.

MARTELLI, M. *L'alchimista antico. Dall'Egito greco-romano a Bisanzio*. Milano: Editrice Bibliografica, 2019.

MERTENS, M. *Les alchimistes grecs. Tome IV, 1ère partie. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

RITNER, R. K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Studies in Ancient Oriental Civilization, no. 54. Chicago, Illinois: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1997.

SHAW, G. "Taking the Shape of the Gods: A Theurgic Reading of Hermetic Rebirth". *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 15, 2015, 136-69.

TAYLOR, F. S. "The Visions of Zosimos". *Ambix*, vol. 1, no. 1, 1937, 88-92.

VAN DEN KERCHOVE, A. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden, Boston: Brill, 2012.

ZUBER, M. A. *Spiritual Alchemy: From Jacob Boehme to Mary Anne Atwood*. Oxford: Oxford University Press, 2021.



## Ser feliz no exercitar: Agostinho, Hadot e os exercícios espirituais

Be happy to exercise: Augustine, Hadot and the spiritual exercises

João Victor de Souza Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** A felicidade e a maneira de viver que conduz o homem a este estado sempre é tema de discussão e investigação no presente e nas mais antigas expressões culturais da humanidade. A preocupação que a temática desperta afeta a todos, pois o assunto diz respeito à completude que o indivíduo deseja ter e a realização que se pretende possuir na vida. Dessa forma, o presente artigo tem como propósito investigar o tema da felicidade no *De beata vita*, uma das mais antigas obras do filósofo Agostinho compostadurante o seu *Christianae vitae otium* no Cassiciaco, a partir da concepção de *Exercícios Espirituais* em Pierre Hadot, preocupando-se em apresentar a posse da vida feliz como um caminho de exercícios de formação do espírito que podem ser desenvolvidos por todo aquele que se dedica ao ideal agostiniano de felicidade.

**Palavras-Chave:** Vida Feliz. Maneira de viver. Agostinho. Pierre Hadot.

**Abstract:** Happiness and the way of life that leads man to this state is always the subject of discussion and investigation in the present and in the oldest cultural expressions of humanity. The concern raised by the theme affects everyone, as the subject concerns the completeness that the individual wants to have and the fulfillment that one intends to have in life. Thus, this article aims to investigate the theme of happiness in *De beata vita*, one of the oldest works of the philosopher Augustine composed during his *Christianae vitae otium* in Cassiciaco, from the conception of *Spiritual Exercises* in Pierre Hadot, worrying about in presenting the possession of a happy life as a training path for the formation of the spirit that can be administered by everyone who dedicates himself to the Augustinian ideal of happiness.

**Keywords:** Happy life. Way to Live. Augustine. Pierre Hadot.

### Introdução

“No princípio era a felicidade”. Talvez a frase seja verdadeira se considerássemos que a felicidade só existiu em uma era longínqua e lá se findou, portanto, não sendo necessário procurá-la. Mas não pode ser assim, pois, desde o início da filosofia, vários pensadores estiveram<sup>2</sup> e estão à procura de algo, e a felicidade faz parte da

<sup>1</sup>Cursando a pós-graduação *lato sensu* em Ciência da Religião e bacharel em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: Joavictor.souza@estudante.ufjf.br. O artigo foi desenvolvido a partir do meu TCC do bacharelado interdisciplinar em Ciências Humanas da UFJF.

<sup>2</sup>Conta-se que, Tales de Mileto (625 – 545 a.C.), um dos precursores da filosofia, “... teria sido tirado de casa por uma mulher idosa para observar as estrelas e caiu numa vala: ao gritar por socorro, a mulher

empreitada filosófica. Os maiores clássicos trabalharam com o problema: a *República* de Platão, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, as *Confissões* de Agostinho, o Tratado da Felicidade na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, os *Pensamentos* de Pascal, a *Ética* de Spinoza, e o *Ou isso, ou aquilo* de Kierkegaard (KREEFT, 2016). Todavia, com o renascimento italiano e a revolução científica no século XVII, que lançou luz sobre a ciência moderna, o que parece ter deflagrado o surgimento de uma acentuada ruptura entre ciência e filosofia, o abandono e desprezo em relação ao tema acabou sendo gerado.

Tal ruptura apresentou fortes implicações com o alvorecer do positivismo no século XIX, onde a ciência foi tida como um instrumento de grande potencial para a melhoria das condições de vida do homem. Dessa forma, a ciência se tornou um modelo para todas as áreas do saber humano. Embora a felicidade seja condição essencial para a boa vida, o tema ficou em segundo plano, pois o foco da filosofia foi reduzido à incorporação de uma metodologia e epistemologia científicista, sendo o assunto da beatitude relegado quase que somente ao âmbito da teologia, mas retornando à discussão filosófica no interregno dos séculos XIX e XX (DALPRA, 2008). Diante dos diversos autores que trabalharam com a temática, julgamos ser Agostinho um escritor de destaque por tomar para si a filosofia como veículo de investigação na busca da vida feliz, vida esta que só é possível com a posse de Deus, finalidade última do homem, segundo a perspectiva cristã adotada pelo nosso filósofo, teólogo e bispo. Portanto, tendo-o como pensador de destaque na discussão do assunto, pretende-se destacar o procedimento e o caminho adotado por ele.

Dessa forma, o artigo abordará a discussão sobre a felicidade feita pelo hiponense em seu livro *De beata vita*, investigando a busca pela felicidade e sua posse sob a leitura dos *Exercícios Espirituais* de Pierre Hadot, cujo trabalho identifica maneiras de viver presentes nas escolas do período helenístico. Sendo assim, propõem-se identificar possíveis exercícios espirituais em Agostinho que corroboram para uma “maneira de viver agostiniana” aos moldes de Hadot no diálogo de Agostinho. Para tal, o artigo estará dividido em eixos principais: a) Apresentação de Hadot e de sua perspectiva a

---

respondeu-lhe: “Imaginas poder conhecer o que existe nos céus, ó Tales, quando não consegues enxergar o que vai adiante de teus pés?” (BARNES, 2003, p. 79). O trecho apresenta o espírito grego, sempre curioso, observador, inquiridor, que busca sempre refletir e compreender o que está ao seu redor, mas que também se entrega aos assuntos dos mais diversos e elevados como a vida feliz. Cf.: GLOTZ, Gustave. *Histoire Grecque, tomo I*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948

respeito dos exercícios espirituais; e, b) Uma investigação sobre a possibilidade do livro *De beata vita* apresentar os possíveis exercícios que formam e transformam o indivíduo.

## 1. Pierre Hadot e o problema

Nascido em 21 de fevereiro em 1922, em Paris, Pierre Hadot recebeu uma educação que fez com que cultivasse o interesse pela filosofia antiga, levando-o a dedicar a maior parte da sua vida aos estudos e pesquisas filosóficas com ênfase nas escolas como o estoicismo, epicurismo, ceticismo e platonismo<sup>3</sup>. Em suas pesquisas, Hadot percebeu que a filosofia antiga “foi incorporada pelo cristianismo, sendo algo evidente e presente em Clemente de Alexandria e muito intenso no movimento monástico” (HADOT, 2014a, p. 267-268). Segundo ele,

... se o cristianismo pôde se apresentar como uma filosofia, isso reitera o fato de que a filosofia era concebida na Antiguidade como um modo de vida. Se filosofar é viver em conformidade com a lei da Razão, o cristão é um filósofo porque vive em conformidade com a lei do Logos, da Razão divina (Justino, *Apol.*, I, 46, 1-4). Para se apresentar como filosofia, o cristianismo teve, aliás, de incorporar elementos tomados da filosofia antiga, fazer coincidir o Logos do Evangelho de João com a Razão cósmica estoica, depois com o Intelecto aristotélico ou platônico (HADOT, 2014a, p. 267).

Essa união progrediu, mas com a criação das universidades por parte da Igreja da Idade Média entre os séculos XII e XIII d.C., observou-se também o fim da confusão que existia entre filosofia e teologia. Na verdade, a filosofia perdeu seu trono e foi colocada como “serva da teologia”<sup>4</sup>, fornecendo apenas o material do labor teológico. Com isso e a formação da escolástica, “o ensino não se dirige mais” para a formação de homens que se deseja formar, “mas a especialistas para que aprendam a formar outros especialistas” (HADOT, 2014a, p. 219), havendo, portanto, um afastamento dos antigos exercícios que visam esculpir o homem vivo com base em um ideal. Como consequência, que se estende até a modernidade, a filosofia foi reduzida ao discurso filosófico, mantendo-se

<sup>3</sup>Para uma breve e interessante apresentação biográfica do nosso filósofo, cf.: HOFFMANN, Philippe. **Pierre Hadot (1922-2010), in memoriam**. Archai: Revista de Estudos sobre as origens do Pensamento Ocidental, Brasília, n° 18, p. 291-316, 2016.

<sup>4</sup> Cf.: NASCIMENTO, C. A. R. **A Serva da Teologia e a Dama dos Salões**. HUMANIDADES, Brasília, v. 8, n° 3, p. 281-287, 1992.



divorciada da transformação de vida que resulta em uma prática constante.

O problema gerado diz respeito ao afastamento que a filosofia moderna apresentou da importância da filosofia como uma pedagogia do sentimento<sup>5</sup> e formadora do espírito, pois esse é um dos fins dos exercícios espirituais. O que se seguiu foi uma compartimentação do saber e uma especulação sem nenhum vínculo com a realidade<sup>6</sup>, colocando os filósofos na mira das chacotas públicas, como outrora fora feito por Erasmo de Rotterdam, ao dizer que

... os Filósofos, respeitáveis pela barba e pelo manto (...). A Natureza, entretanto, ri-se magnificamente deles e de suas conjecturas, pois nada tiraram de boa fonte, como o provam as discussões sem fim que sustentam sobre qualquer coisa. Não sabem nada de nada e pretendem tudo conhecer; desconhecem a si mesmos, não enxergam o fosso ou a pedra em seu caminho, ou por cansaço da vista ou por distração do espírito. Ao mesmo tempo, têm a pretensão de ver bem as ideias, os universais, as formas separadas, os elementos-primeiros, as quididades, as exceções, coisas estas tão difíceis de enxergar que até Linceu escapam (ROTTERDAM, 2019, p. 66).

Diante da situação da filosofia moderna e seu afastamento da filosofia antiga que dava ênfase a atitude, a formação e a prática dos exercícios que constituíam no homem uma forma de viver, Hadot dedicou-se à pesquisa da temática, não se limitando a expor a inconsistência de se fazer filosofia antiga analisando possíveis sistemas fechados, mas preocupou-se em expor e abordar a profunda relação existente entre a filosofia e a vida<sup>7</sup>,

---

<sup>5</sup>O que chamamos de pedagogia do sentimento, diz respeito ao papel que a filosofia exerce como aquela que organiza e direciona os sentimentos humanos de forma holística, o que proporciona e molda uma atitude e um desejo reorientado por pressupostos de nível pré-teórico. Para uma melhor compreensão do que se pretende expressar, confira o livro *Imaginando o Reino: A Dinâmica do Culto*, onde o filósofo James K. A. Smith, trabalha em uma tentativa de elaborar uma “filosofia da liturgia”, bem como uma investigação de possíveis pedagogias do desejo presentes no mundo secular

<sup>6</sup>Não é à toa que Platão disse ser a filosofia “a maior das músicas” (Fédon, 60e), pois assim como a música contemporânea que experimenta do desenvolvimento da “teoria crítica de Adorno, a musicologia de Zuckerkandl, Daniélou e Dahlhaus, bem como a obra do filósofo italiano Giovanni Piana” (BALBONI, 2018, p. 23) que desencadeou em uma fragmentação do conhecimento, fazendo com que a ética e a estética se divorciassem da prática musical ao passo que o que formava agora só se comercializa e se aprende a técnica. Semelhantemente, a filosofia também perdeu as implicações de contração e harmonização do espírito, sendo relegado a ela apenas especulações e discussões técnicas.

<sup>7</sup>Embora a filosofia de Hadot possa ser desprezada nos ambientes acadêmicos brasileiros, nota-se que sua filosofia é de extrema relevância, pois com tantas pessoas vivendo no que poderíamos chamar de o “vale da sombra da morte”, onde o sentido existencial fora perdido, o que Hadot propõe em sua investigação é apresentar maneiras de viver que apresentam uma finalidade para a existência humana. É um resgate àquilo que dá sentido ao viver, que reavalia a finalidade humana, portanto, é uma empreitada que oferece uma reordenação do próprio homem, proporcionando uma conversão (*metanoia*) da própria alma (*psyché*).

expondo a importância de se encontrar o objetivo das escolas filosóficas que era o de proporcionar uma maneira de viver coerente e que despertasse no homem o desejo pela vida autêntica e que realmente valesse a pena ser vivida. E, por fim, apresentou sua tese em linguagem acessível, sem ser pedante ou provocando reducionismos infelizes à verdade e ao ideal filosófico que o despertou. Desse modo, pergunta-se, o que seriam os *Exercícios Espirituais*?

## 2. Os Exercícios Espirituais

Hadot não fazia distinção entre discurso filosófico e vida filosófica. Muito pelo contrário, para nosso filósofo, o bom discurso deve estar alinhado à vida, pois o discurso deve proporcionar uma transformação, por “trata-se, antes de tudo, de [um] tornar-se melhor” (HADOT, 2014b, p. 250), de uma conversão. Conversão, talvez vista pela tradição ocidental é o próprio ato de morrer espiritualmente para uma nova vida, o que coaduna com a visão abordada sobre as escolas filosóficas proporcionarem um caminho que conduziria o homem a esculpir a si mesmo, ainda vivo. Daí segue-se o caráter interdisciplinar da filosofia, tomando, por exemplo, a própria cultura – tida não em um sentido diminuto, mas como um ciclo que o Indivíduo<sup>8</sup> percorre para chegar ao conhecimento de si próprio, como outrora afirmara Kierkegaard (1974) – para a edificação do homem<sup>9</sup> e tornando-se educadora, pois como afirmou Platão,

... a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção (PLATÃO, 2016, p. 583)

Tal mudança será resultado da prática dos exercícios (ou ascese, cuja origem deriva-se do grego *áskesis*) espirituais, do cuidado de si. Dessa forma, nosso pensador entende os exercícios como uma “arte de viver”, fazendo com que o homem passe “de

---

<sup>8</sup> Aqui, o indivíduo é posto com a inicial maiúscula por se entender que este é o estado mais elevado que se possa alcançar, pois para Kierkegaard, esta é a tarefa mais importante do sujeito

<sup>9</sup> O filósofo é um professor e um diretor de consciência que não busca expor sua visão do universo, mas formar discípulos por meio dos exercícios espirituais” (HADOT, 2019, p. 18). Ao descrever o papel do filósofo, Hadot, parece destacar aqui o seu caráter pedagógico no uso dos exercícios espirituais, colocando-os como instrumentos de uma verdadeira *Paideia*. Cf.: JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores” (HADOT, 2014a, p. 22), ou seja, é também uma espécie de “conversão da atenção” e um trabalho artístico que busca o verdadeiro eu (HADOT, 2019).

Esse trabalho é árduo e importante para que a felicidade seja possuída pelo homem, pois como afirma Sêneca (2017, p. 11- 12), “não dispomos de pouco tempo, mas desperdiçamos muito”<sup>10</sup>. Por isso, faz-se necessário reordenar a maneira de viver ea forma de se compreender o mundo ao redor para que se saiba a arte do *carpe diem*, afinal de contas, a vida é uma festa e o filósofo é alguém que, embora esteja privado, ele sabe e toma como empreitada a busca pela sabedoria e pela felicidade, pois, “é assim que acontece: não recebemos uma vida breve, mas a fazemos; dela não somos carentes, mas pródigos”<sup>11</sup>. Portanto, os exercícios espirituais seriam um meio pelo qual se alcança uma maneira de viver que proporcione a verdadeira paz de espírito, que proporcione a tranquilidade da alma (*ataraxia*) e a liberdade interior (*autarkeia*) (HADOT, 2014a).

Com isso, Hadot (2019b) afirmou ter encontrado, ao longo de suas pesquisas<sup>12</sup>, esses “exercícios” – inclusive nas escolas céticas –, que seriam práticas e atitudes voluntárias e pessoais. Embora chamemos tais exercícios de “espirituais”<sup>13</sup>, o que pode fazer com que o leitor entenda que o autor esteja fazendo alusão ao *Rosetum Exercitiorum Spiritualium et Sacrarum Meditationum*<sup>14</sup> de Johannes Mauburnus (1460-1501 d.C.) ou, ao *Exercitia Spiritvalia* de Inácio de Loyola (1491-1556 d.C.), ambas as obras são apenas uma versão cristã de toda uma prática que se fundamenta na

---

<sup>10</sup> *Sobre a brevidade da vida*, I, 3.

<sup>11</sup> *Ibid*, I, 4.

<sup>12</sup> Faz-se necessário destacar que, embora nosso filósofo suponha que pode ter existido uma pré-história dos exercícios espirituais, ele afirma ser difícil identificá-los e demonstrá-los na época dos pré-socráticos, pois o problema das fontes e a dificuldade em se interpretar com exatidão os fragmentos, acaba por dificultar a possibilidade de uma afirmação clara que concisa sobre o assunto. O que podemos supor é que a técnica do exercício (*askesis*) filosófico foi algo presente no ensino oral das escolas filosóficas (HADOT, 2019b, p. 271).

<sup>13</sup> A palavra espiritual permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (Eternizar-se ultrapassando-se), assim destaca o nosso autor. (HADOT, 2014a, p. 20).

<sup>14</sup> Ainda que o autor não cite essa obra nos textos com os quais temos trabalhado, ela acaba sendo mais antiga que a de Inácio ao tratar da temática dos exercícios espirituais, por isso, torna-se digna de nota.



tradição greco-romana, a qual permaneceu e se desenvolveu ao longo dos séculos, ao passo que Hadot (2014a) julgou ter encontrado uma amostra dessa tradição nos escritos de Goethe<sup>15</sup>. Embora seja difícil delimitar bem quais são os exercícios espirituais,

... graças a Filo de Alexandria, possuímos duas listas de exercícios. Elas não coincidem totalmente, mas tem o mérito de nos dar um panorama bastante completo de uma terapêutica filosófica de inspiração estoico-platônica. Uma dessas listas enumera: a pesquisa (*zetesis*), o exame aprofundado (*skepsis*), a leitura, a audição (*akroasis*), a atenção (*prosochè*), o domínio de si (*enkrateia*), a indiferença às coisas indiferentes. A outra nomeia sucessivamente: as leituras, as meditações (*meletai*), as terapias das paixões, as lembranças do que é bom, o domínio de si (*enkrateia*), a realização dos deveres (HADOT, 2014a, p. 24-25).

Com a lista, observa-se quão rigorosa é a terapêutica filosófica que na antiguidade era proposta. Isto porque a pesquisa e o exame aprofundado, além de exigirem uma abdicção do tempo de lazer para que a labuta seja mais bem praticada, nelas, a atenção (*prosochè*) também era requisitada por proporcionar uma vida atenta ao momento presente e uma vigilância do espírito que sempre dá ao homem a oportunidade de responder, sempre que necessário, aos acontecimentos que o sobrevêm (HADOT, 2014a).

Quase todas as escolas filosóficas do período antigo possuíam os seus exercícios, mas pode-se notar algumas diferenças de uma escola para outra. Por exemplo, existe um exercício espiritual platônico cuja prática promove uma renúncia aos prazeres dos sentidos e uma conduta que desemboca em um regime alimentar que, em certa medida, recebendo influência neopitagórica, chegava a uma abstinência de carne animal, cujo objetivo era um enfraquecimento do corpo juntamente com a prática dos jejuns e vigílias, visando uma melhor vida no espírito, algo ainda presente no cristianismo, principalmente, o de matriz pentecostal, onde estas práticas ainda são latentes e constituem uma identidade do movimento religioso.

Há ainda os exercícios praticados pelos cínicos e por alguns estóicos onde a atitude de suportar a fome, o frio, as injúrias, suprimir todo o luxo, todo o conforto, todos os artifícios da civilização, tendo como finalidade levar o homem a adquirir resistência e conquistar a sua independência em relação àquilo que lhe sobrevêm.

<sup>15</sup>Cf.: HADOT, Pierre. **Não se esqueça de viver: Goethe e a tradição dos exercícios espirituais**. São Paulo: É Realizações, 2019.

Dessa forma, observe, o homem se desprenderia e sofreria um processo de libertação daquilo que outrora o dominava e fazia de si escravo dos objetos e prazeres ofertados no lugar de sua habitação, resultando, portanto, que os exercícios dos cínicos busquem sempre um retorno à pura natureza<sup>16</sup>, se possível, para o seu aspecto animal, pois, para eles, a civilização representa algo de ruim para a relação do homem com a realidade.

Os pirrônicos levantavam o seu juízo, não julgando o que era bom ou mau, colocando-se, portanto, como indiferentes em relação às coisas (HADOT, 2014b), evitando o sofrimento, ao passo que não tomavam partido, mas entendiam que o curso da existência tomava o seu rumo e em nada dependa do homem, nem sequer seus julgamentos poderiam mudar o destino, portanto, a indiferença seria o melhor caminho para uma vida feliz, pois, como bem sabemos, essas práticas comuns às escolas da antiguidade, tinham como fim o “purificar das paixões” e a posse da felicidade que seria resultado eminente advindo dos exercícios que tinham como finalidade levar o homem para um patamar de independência, liberdade, autonomia, ou seja, ao retorno do que realmente é o homem e do que verdadeiramente dele depende (HADOT, 2014a).

A prática dos epicuristas consistia em limitar os seus desejos entre naturais e necessários, os quais devem ser satisfeitos, por exemplo, a fome e a sede; naturais e não necessários, como a variação dos tipos de alimentos que se vai ingerir, isto é, hoje como carne de frango, amanhã de porco; e os que não são nem naturais nem necessários, como honrarias, riquezas e glória. Os primeiros devem ser satisfeitos, mas os dois últimos devem ser evitados. A boa e reta prática desses limites dos prazeres para que ao prazer puro se pudesse alcançar, assegurava uma ausência de perturbação da alma, o que faz com que o indivíduo rivalize em felicidade com o próprio Zeus (HADOT, 2014a).

Já o estoicismo, cuja filosofia é regada de vigilância, energia, tensão da alma etc., seu exercitar consiste em viver consciente e livre: consciente, ao reconhecer-se como parte do cosmos, abandonando a individualidade e abraçando o todo; livre, renunciando àquilo que não depende de nós e que nos escapa, não se preocupando como o calor do sol ou com as chuvas torrenciais que as nuvens fazem jorrar sobre o homem, pois, em relação a esses fenômenos, cabe ao homem apenas sorrir, já que não

---

<sup>16</sup> Cf.: PINHEIRO, M. R. *Ascese cínica e a oposição Nómos e Phýsis*. O que nos faz pensar? PUC-Rio, v.30, p. 239-252, 2011.

há maneira de escapar deles, ou impor o domínio humano. Essas atitudes têm como finalidade fazer com que nos preocupemos apenas com aquilo que está sob o nosso domínio. Dessa forma, Pierre Hadot descreve e exemplifica os exercícios espirituais da filosofia antiga, que sempre “buscavam o aperfeiçoamento e a realização do próprio homem” (HADOT, 2014a, p. 55).

### 3. Agostinho e o *De Beata Vita*

Antes da sua conversão, Agostinho já havia projetado um *otium* cultural com seus amigos, porém, parece que não deu certo<sup>17</sup>. Mas quando se converteu ao cristianismo, por influência de Ambrósio, acabou por fazer aquilo que outrora desejava realizar: se retirou para ingressar em uma labuta intelectual. Neste retiro, que ele chamou de *Christianae vitae otium*, um “ócio da vida cristã” (BROWN, 2020), certamente não faltaram meditação, diálogos e leituras, atitudes e práticas que já poderiam ser consideradas como exercícios espirituais, bastando estarem direcionadas a uma terapia da alma.

Assim, no dia 13 de novembro de 386<sup>18</sup>, na chácara cedida por seu amigo Verecundo, em Cassiciaco, estavam com o jovem filósofo a sua mãe, chamada Mônica, uma mulher estupenda, “parecendo beber num manancial de recursos ocultos de certeza absoluta” (BROWN, 2020, p. 144) e seu irmão mais velho Navígio, que, com insistência, ao se recusar em aceitar o que seu irmão falava, obrigava-o a explicar mais detidamente o assunto. O filho de Romaniano, Licêncio, também se fazia presente como um luminar, o que não pode ser negado devido a sua presença nas páginas dos primeiros diálogos do nosso jovem filósofo. Estavam também, Trigésio, Lastidiano e Rústico, além do seu amado filho Adeodato.

Este grupo de indivíduos que se juntaram a Agostinho parece constituir uma espécie de discípulos ou aprendizes daquilo que o então filósofo tem a ensiná-los, isto

---

<sup>17</sup>Já quase tínhamos resolvido viver sossegadamente, retirados da multidão. Tínhamos projetado aquele sossego deste modo: se alguma coisa possuíssemos, juntá-la-íamos para uso comum, combinando formar de tudo um só patrimônio, de tal forma que, por uma amizade sincera, não houvesse um objeto deste, outro daquele, mas de tudo se fizesse uma só fortuna, sendo tudo de cada um e tudo de todos. Parecia-nos que se poderiam reunir na mesma sociedade cerca de dez homens. (...) Mas quando se começou a pensar se as mulheres que uns já tinham e eu desejava ter o permitiriam, desfêz-se em nossas mãos todo aquele projeto que tão belamente imaginávamos. Arruinou-se e teve que se rejeitar (Confissões, VI, 14, 24).

<sup>18</sup> *De beata vita*, I,6.

é, a filosofia. Mas não uma filosofia qualquer nem regada de sistematizações pedantes e incompreensíveis pelos mais simples; ao contrário, a filosofia de Agostinho coloca os homens simples em lugar de destaque, pois são estes que são convidados a ouvirem as verdades proclamadas pelos oráculos das mais fecundas doutrinas<sup>19</sup> e são os pequenos que se engrandecem ao se dedicarem aos grandes problemas<sup>20</sup>. Dessa forma, neste tempo de ócio, Agostinho convida os participantes para desfrutarem de um alimento que pudesse nutrir a alma, de uma filosofia que é uma disposição, um prazer, uma razão de viver, uma propensão àquela atividade, um interesse eminentemente filosófico (HADOT, 2014b), que não só orienta, mas também concede um gozo para a alma.

Em outro livro chamado *A Ordem*, também escrito neste retiro, Agostinho nos conta que eles estavam se dedicando aos estudos das artes liberais (dialética, gramática, retórica, aritmética, música, geometria e astronomia)<sup>21</sup>, colocando, portanto, os textos deste período, em especial o *De beata vita*, como uma amostra de possíveis exercícios espirituais praticados por este grupo, pois as artes liberais apresentam características dos exercícios antigos, onde a leitura, presente nos estudos gramaticais, são um esforço intelectual que necessita do sujeito o controle de si e a criação de um hábito que o transforma. Além disso, o ato de estudar é uma atitude que está relacionada com as paixões da alma, pois o indivíduo deve reorganizar o seu tempo e dedicar-se a algo, abrindo mão, portanto, de outras coisas, o que faz com ele eleja prioridades para si. Tais elementos, observa-se nos colóquios agostinianos, porque não só os seus ouvintes renunciaram o seu tempo, mas o próprio Agostinho assim fez da sua carreira para que pudesse se dedicar a algo mais excelente, que é o nutrir da alma<sup>22</sup>. Dessa forma, Agostinho parece resgatar aquilo que outrora fora a filosofia antiga como apresentada por Pierre Hadot.

Sócrates é o grande luminar desse tipo de filosofia, pois, “no diálogo socrático, a verdadeira questão que está em jogo não é *aquilo de que se fala*, mas *aquele que fala*”, afinal, Sócrates não tem como intento o desejo de ensinar, pois ele mesmo diz que nada sabe, mas ele “acossa seus interlocutores com questões que os colocam em questão, que os obrigam a prestar atenção a si mesmos, a ter cuidado consigo mesmos”

---

<sup>19</sup> *Contra os Acadêmicos*, I, 1, 1.

<sup>20</sup> *Ibid.*, I, 2, 6.

<sup>21</sup> *A Ordem*, I, 2, 4.

<sup>22</sup> *De beata vita*, II, 8.

(HADOT, 2014a, p. 36-37). Semelhantemente, o futuro bispo de Hippo, também possuía essa preocupação<sup>23</sup>, basta atentar-se para o fato de que o próprio *De beata vita* é um livro que fora um diálogo que realmente se travou entre familiares e discípulos, o que nos leva a vislumbrar a finalidade da discussão que é a de conduzir o homem e levá-lo a compreender a si mesmo. Mas não só isso: hoje, o texto convida os leitores a se identificarem e questionarem a própria vida e a busca pela felicidade. Certamente a tarefa não é fácil, pois ler é algo extremamente complexo por exigir concentração, dedicação e meditação (*meletai*), o próprio Goethe, por exemplo, demorou oitenta anos para aprender a ler e mesmo assim não soube dizer se teve sucesso.

Influenciado por uma cultura que estava acostumada com navegações e correntes marítimas<sup>24</sup>, Agostinho inicia o *De beata vita* colocando a filosofia entre o caminho para a felicidade: segundo ele, o porto da filosofia “é o único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz” (*I, 1*). Ele, que não adere a um fideísmo cego, muitomenos a um racionalismo árido, antes entende que a fé deve buscar a razão e tê-la como uma auxiliadora a ponto de usá-la na busca da vida feliz (*I,3*), no conhecimento de si mesmo e de Deus.

#### 4. Os Colóquios Filosóficos

Logo no primeiro dia dos colóquios realizados no Cassiciáco, a discussão filosófica é instigante. A questão levantada diz respeito ao homem ser composto de alma e corpo (*II, 7*). Atente-se, a pergunta circula e diz respeito ao homem<sup>25</sup> demonstrando a preocupação em se conhecer e definir a si mesmo. Como poderia o homem discutir sobre sua felicidade se, antes ele não se conhecer? Ao constatarem a existência da alma e do corpo, perguntaram-se sobre o alimento da alma, esta que é deliberadamente desejante<sup>26</sup>, ao passo que Agostinho responde ser o seu alimento a “moderação, temperança ou frugalidade” (*II, 8*), virtudes e frutos presentes no homem sábio, enquanto o ignorante continua em jejum e repleto de vícios. Embora todos os

<sup>23</sup> Não é à toa que ainda se discute o lugar de Agostinho na história da filosofia. Seria ele um homem do medievo ou da antiguidade? Bem, julgamos que ele está mais perto dos antigos do que se imagina, pois as suas preocupações e discussões estão em pleno contato com os problemas suscitados nesse período.

<sup>24</sup> Por um lado, havia os gregos e a *Odisseia* de Homero; do outro, estava *A Eneida* de Virgílio.

<sup>25</sup> Para santo Agostinho, portanto, pode haver, e há, uma grande abundância de especulação, mas ela sempre visa fins práticos e seu ponto de aplicação imediata é o homem (GILSON, 2010, p. 17)

<sup>26</sup> O homem como um ser desejante. Cf.: MADUREIRA, Jonas. *Inteligência Humilhada*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

homens tenham o desejo de ser feliz (II,10), nem todos o serão, pois não se pode desejar qualquer coisa. Para que se possua a vida feliz é necessário que o homem “procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida” (II, 11). Dessa forma, no primeiro dia constataram que a posse da felicidade é característica do homem sábio, pois não se pode ser sábio, sem a felicidade (II, 14), mas também afirmaram que, só é feliz quem a Deus possui (II, 11).

No colóquio do segundo dia, Agostinho faz uma afirmação emblemática: “com efeito, demonstramos pela razão: ser feliz quem possui a Deus” (III, 17). É muito interessante como o futuro bispo de Hippo assevera utilizar da razão para se chegar a tais conclusões. Ele não é um racionalista, nem mesmo um fideísta, pois ele coloca ambos os elementos em seus devidos lugares de cooperação e intersecção. Na discussão, Agostinho mostra como o homem nunca está sem Deus – ontologicamente, visto que, sem Ele, o homem não existiria –, mas isso não lhe garante a felicidade, dado que o homem pode “fugir de Deus”, ao passo que se lança no pecado e nos vícios. Dessarte, questiona-se o que é necessário buscar?

Ao iniciar o terceiro dia do colóquio, Agostinho faz a seguinte colocação:

... E não precisamos indagar se o sábio sofre de necessidades corporais, pois essas coisas não se fazem sentir na alma – sede da vida feliz. A alma do sábio é perfeita: ora, ao que é perfeito nada falta. Ele se servirá de tudo o que for necessário a seu corpo, e estiver a seu alcance. E, caso contrário, a falta desses bens não conseguirão abatê-lo. Posto que a característica do sábio é ser forte, e o forte nada temer. Assim, o sábio não teme a morte corporal, nem os sofrimentos que não consegue expulsar, evitar ou retardar, com a ajuda daqueles bens, de cuja posse pode acontecer ver-se privado. Entretanto, não deixará de se servir honestamente desses bens, caso os possua (AGOSTINHO, 2019, p. 145-146)<sup>27</sup>.

Assim, evidencia-se um ideal: o homem do porto deve buscar se tornar sábio, forte e nada temer, mas ainda lhe faltará algo. Agostinho não encerrou a discussão. Ele constatou que “a sabedoria é a medida da alma, pois ela é, evidentemente, o contrário da estultícia” (IV, 32), daí, segue-se que a sabedoria seria a moderação do espírito.

Dessa forma, ele entendeu que a vida feliz consiste em encontrar a sabedoria e contemplá-la, fruí-la. Enfim, ao tê-la consigo, o homem não se voltará para as coisas vãs e enganosas, pois estará abraçado ao seu Deus, de forma que não voltará

---

<sup>27</sup> De beata vita, IV, 25

àquela infelicidade de outrora (IV, 33). Perceba, “encontrar a sabedoria é um movimentar do olhar, é uma atenção (*prosochè*), ao passo que, o homem em estado de vigilância, também está com uma consciência sempre desperta e atenta” (HADOT, 2014a, p. 25) para aquilo que realmente é digno de sua atenção.

Parece que o filósofo africano está alinhado ao capítulo I do livro de Eclesiastes, onde se fala sobre as canseiras do mundo e a não fartura em se olhar o que está diante de nós. Um exemplo disso, é que ninguém afirma estar cansado de olhar para o mar. Sua imensidão e beleza, a qual não se pode exprimir, também não se é possível se faltar de olhar e contemplar. Essa abordagem é uma forma de mostrar como as coisas finitas apontam para um criador ainda maior e que deve ser desejado para o contentamento humano. “Essa sabedoria que o navegante deve buscar possui-la, é o Filho de Deus, Jesus Cristo, o Senhor” (GILSON, 2010, p. 28). A felicidade, portanto, consistirá na fruição de Deus que está na comunhão com a Trindade (IV, 35).

Questiona-se sobre o lugar de Agostinho na história da filosofia<sup>28</sup>: estaria ele entre os antigos ou medievais? Bem, é o escopo deste texto tal assunto, Agostinho viveu e se envolveu com questões provenientes da antiguidade, ou seja, embora ele tenha feito grandes contribuições para a aproximação da filosofia grega com o cristianismo, o que o coloca bem próximo dos medievais, ele também se dedicou e se expressou como um filósofo antigo, pois o que se apresenta nos colóquios já mencionados, é uma maneira de se viver no estilo da filosofia antiga. O homem do porto do *De beata vita*, é alguém que precisa encontrar a verdade e se banhar no mar das virtudes. Note, “o que é, em última instância, o mais útil ao homem enquanto homem? É discorrer sobre a linguagem ou sobre o ser e o não ser? Não é, antes, aprender a viver uma vida humana?” (HADOT, 2014a, p. 329). Essa característica filosófica tão presente nas escolas da antiguidade, também se sobressai no diálogo agostiniano, onde a glória da filosofia está em conduzir o homem para a bem-aventurança, deleite e uma vida autêntica.

Agostinho, ao longo do seu texto, inspirado pela figura de Sócrates, utiliza-se da dialética para conduzir seus ouvintes até a verdade. Pois bem, esse movimento heurístico e dialético, apresenta-se como um exercício espiritual, no qual o ouvinte é

---

<sup>28</sup>Cf.: PERINI-SANTOS, E. *Por que Agostinho não é um filósofo medieval (e por que é importante compreender isso)*. KRITERION, Belo Horizonte, n°131, p. 213-237, Jun/2015.



chamado a sofrer mudanças, ao passo que experimenta da ascese. Assim, no discurso agostiniano, da mesma maneira que o platônico, a discussão não diz respeito a dois indivíduos que desejam impor seu ponto de vista, “mas de um esforço realizado em comum por dois interlocutores que querem estar de acordo com as exigências racionais do discurso sensato, do *logos*” (HADOT, 2014b, p. 99). Com isso, observa-se que Agostinho apresenta um modo de vida aos seus ouvintes que deve ser acompanhado da filosofia, pois só assim o indivíduo viverá bem e obterá a vida plena que está reservada para o dia vindouro.

### Considerações Finais

No texto, buscamos apresentar a temática da felicidade e os possíveis desdobramentos para o homem a partir do escrito de juventude de Agostinho. Para isso, mostramos uma parte daquilo que unifica as diversas escolas filosóficas da antiguidade que são chamados de “exercícios espirituais” e que representam o tamanho da ruptura da filosofia contemporânea com aquele período. Com vistas a chamar a atenção para um dos grandes luminares do pensamento ocidental, buscamos apresentar possíveis pontos de contato entre a sua filosofia e o ideal filosófico antigo, o que contribui para reflexão sobre o seu lugar na história da filosofia e da sua contribuição para uma filosofia que se preocupa com a transformação do indivíduo por completo.

Por fim, tentou-se demonstrar que é apropriado considerar o *De beata vita* como um livro, além de religioso, amplamente filosófico, apresentando traços da filosofia antiga que serão desenvolvidos posteriormente nos escritos agostinianos. Com isso, ainda que não tenhamos sido exaustivos, espera-se que o presente texto tenha despertado a curiosidade para possíveis pesquisas sobre a relação entre Agostinho e o ideal de filosofia apresentado por Pierre Hadot.

### Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. **Confissões e De Magistro (Coleção os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.



\_\_\_\_\_. **Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma e O Mestre.** São Paulo: Paulus, 2019.

\_\_\_\_\_. **Solilóquios e a Vida Feliz.** São Paulo: Paulus, 2019.

BALBONI, André. **Sopro das Musas: Fundamentos Filosóficos da Música.** São Paulo: Odysseus Editora, 2018.

BARNES, Jonathan. **Filósofos Pré-Socráticos.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia.** Rio de Janeiro: Record, 2020.

DALPRA, Fábio. **A Vida Feliz: Uma Aproximação das Concepções de Agostinho e Luc Ferry.** *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.5, n.1, p. 164-174, 2008. Disponível em:

<<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/06/5-9.pdf>>. Acessado em: 18 jun. 2021.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2010.

HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga.** São Paulo: É Realizações, 2014a.

\_\_\_\_\_. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Plotino ou a Simplicidade do Olhar.** São Paulo: É Realizações, 2019.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e Tremor (Coleção os Pensadores).** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KREEFT, Peter. **Três Filosofias de Vida.** São Paulo: Quadrante, 2015.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2016.

ROTTERDAM, Erasmo. **Elogio da Loucura.** São Paulo: Martins Fontes, 2019.

SÊNECA. **Sobre a Brevidade da Vida, Sobre a Firmeza do Sábio.** São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.



## Religiões antigas: a vida e os ensinamentos dos essênios

### Ancient Religions: The Life and Teachings of the Essenes

Nilmar de Sousa Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar a origem, onde viveram e quais os ensinamentos da comunidade religiosa dos essênios, a partir de uma análise histórica, social e religiosa de fontes antigas que foram escritas por historiadores do primeiro século da era comum; das novidades presentes nos manuscritos do Mar Morto; das interpretações contidas nos textos publicados ao longo dos séculos, sobretudo, pelos pesquisadores contemporâneos Gabriele Boccaccini e García Martínez. Para isso, serão analisados os textos de Flávio Josefo, Fílon de Alexandria e Plínio acerca de suas abordagens sobre os essênios, quais as principais hipóteses sobre a sua origem, o lugar onde foram encontrados vestígios arqueológicos, quais as principais comunidades, as suas regras de convivência, a maneira como lidavam com os bens materiais e a concepção que tinham do casamento e do celibato.

**Palavras-chave:** Judaísmo antigo. Manuscritos do Mar Morto. Essenismo. Religião antiga.

**Abstract:** This article aims to understand the origin, where they lived and the religious teachings of the Essenes, from a historical, social and religious analysis of ancient sources that were written by historians from the first century of the common era; the novelties present in the Dead Sea Scrolls; interpretations contained in texts published over the centuries, especially by contemporary researchers Gabriele Boccaccini and García Martínez. The texts of Flavius Josephus, Philo of Alexandria and Pliny will be analyzed about what they said about the Essenes, what were the main hypotheses about their origin, the place where archaeological remains were found, the main communities, their rules of coexistence, the way they dealt with material goods and their conception of marriage and celibacy

**Keywords:** Ancient Judaism. Dead Sea Scrolls. Essenism. Ancient religion.

### Introdução

A comunidade dos essênios surgiu durante os dois ou três últimos séculos antes da era comum e desapareceu no primeiro século d.e.c. Até a descoberta dos manuscritos do Mar Morto (1947), tudo que se sabia acerca desta irmandade foi escrito pelo historiador judeu Flávio Josefo (37 d.e.c), Fílon de Alexandria (50 d.e.c) e Plínio, o

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião (UFJF); Mestre em Ciência da Religião (UFJF); Licenciado em História pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP); Bacharel em Filosofia pelo Centro Teológico do Maranhão (CETEMA). E-mail: nilmarcarv@hotmail.com

velho (79 d.e.c). Estas fontes são as testemunhas mais antigas do grupo religioso, foram escritas em hebraico, grego e latim e, posteriormente, traduzidas para outros idiomas ocidentais.

Tanto as fontes judaicas como não judaicas falam dos essênios como um movimento antigo e venerável. Fílon de Alexandria se referiu aos essênios como uma sociedade composta por homens piedosos que seguiam as instruções deixadas por Moisés, personagem do Velho Testamento. Flávio Josefo descreveu os essênios como a terceira seita, que se originou nos tempos mais antigos das tradições dos pais; que jamais existiu nada similar entre quaisquer outros, nem gregos nem bárbaros e que havia um paralelo entre as crenças essênias e a filosofia grega.

Na tentativa de compreender a origem da comunidade dos essênios foram apresentadas três hipóteses. A primeira, denominada de teoria hassídica, identificou e restringiu o essenismo à comunidade de Qumran situada as margens do Mar Morto; a hipótese babilônica que defendeu que os essênios eram originários de judeus que foram exilados na Babilônia no século VI (a.e.c) e que a irmandade seria uma dissidência da comunidade de Qumran e, por fim, a hipótese de Groningen que considerava que o surgimento dos essênios foi anterior ao século II (a.e.c) e ocorreu dentro da tradição literária apocalíptica palestina.

Segundo Fílon, Josefo e Plínio, o essenismo estava dividido em dois grupos: uma comunidade espalhada pela Palestina e um único assentamento próximo ao Mar Morto. No entanto, a comunidade do Mar Morto se diferenciava das demais na maneira radical de viver algumas práticas comuns: vivia isolada; sem nada de bens e aboliu a propriedade privada. Para Plínio, a comunidade do Mar Morto parece ter sido um grupo radical e minoritário dentro de um movimento mais amplo.

Ao descrever o modo de vida dos essênios, Fílon afirmou que pertenciam a um grupo que se dedicava a uma vida pia e que observavam os ensinamentos da Torá. A pertença à fraternidade se dava por escolha e não por nascimento. Diferente de outros grupos de judeus, portanto, a admissão não se dava devido o clã/família, mas baseada na afeição mútua. Ocupavam o dia com atividades definidas, orações matinais, trabalho, almoço, trabalho e jantar. O sétimo dia era honrado com particular santidade e o trabalho era proibido. A comunidade era governada por um conselho composto por quinze membros, a admissão de novos prosélitos era permitida após três anos de



preparação e havia um código de conduta que punia as transgressões de acordo com a gravidade do delito.

A comunidade estava comprometida em renunciar ao máximo o prazer, exercitar a temperança e o autocontrole. Não era permitida a posse de bens materiais, de maneira que tudo era colocado em comum, até mesmo as roupas. E, no que diz respeito ao casamento, havia um movimento, sobretudo em Qumran, que defendia a vida celibatária.

A pesquisa, utilizando-se do método de análise bibliográfico e documental, procurará apresentar alguns dados acerca da irmandade dos essênios. Serão analisadas as principais hipóteses que procuraram provar a sua origem, assim como os textos de autores antigos que descreveram sobre a historicidade da comunidade, o lugar onde viveram e o seu modo de vida.

## **1. Os essênios na historiografia antiga: fontes judaicas e não judaicas do primeiro século depois da era comum**

Desde as eras mais remotas da antiguidade, ressaltou Edmond Bordeaux Szekely (2004), existe um ensinamento notável que é universal em sua aplicação e eterno em sua sabedoria. Encontra-se fragmento dele em hieróglifos sumerianos e nas placas de argila e pedras datadas de oito a dez mil anos atrás. Alguns símbolos, por exemplo, os que indicam o sol, a lua, o ar e a água, além de outras forças naturais, procedem de uma era ainda mais remota. Traço do ensinamento apareceu em muitas religiões antigas. Seu princípio fundamental foi ensinado na antiga Pérsia, no Egito, na Índia, no Tibete, na China, na Palestina, na Grécia e em muitas outras regiões. Dentre tantas formas de expressar esta espécie de cláusula pétrea da doutrina universal, presente nas mais distintas formas de hierofanias, uma foi transmitida pelos essênios.

Na tentativa de descrever quem foram os essênios, alguns pesquisadores publicaram as suas conclusões a partir da análise de fontes históricas. Christian Ginsburg (1995) ressaltou que o movimento compunha uma sociedade eremita, onde os judeus cansados da vida, principalmente em Jerusalém e, impelidos de toda má sorte, partiam em direção ao Oeste, para adotarem essa nova maneira de viver. Segundo H. E. Dana (1977), este grupo representava uma ala do farisaísmo que dava maior ênfase à

observação minuciosa da lei. Viviam em comunidades isoladas e dedicavam-se a uma forma de vida ascética.

Conforme ainda revelou Rost Leonhard (LEONHARD, 1951 apud STELLA, 1960), em linhas gerais, não foi encontrado nos essênios uma religião moldada dentro dos parâmetros da sociedade judaica, mas sim, semelhante às ordens monásticas. E não há nenhuma referência da religião essênica no cânon do Novo Testamento, embora seja possível perceber alguns paralelos com a doutrina cristã. Os essênios foram descritos por Szekely (2004) como uma irmandade que viveu durante os dois ou três últimos séculos antes da era comum e desapareceu no primeiro século depois da era comum. Na Palestina e na Síria, os seus membros eram conhecidos como essênios e, no Egito, como terapeutas ou curadores.

Até a descoberta dos pergaminhos do Mar Morto (1947)<sup>2</sup>, tudo que se sabia acerca dos essênios foi escrito pelo historiador judeu Flávio Josefo (37 d.e.c), pelo filósofo e exegeta Fílon de Alexandria (50 d.e.c) e pelo geógrafo romano Caius Plinius Secundus ou Plínio, o velho (79 d.e.c). Para Boccaccini (2010), estas fontes são as testemunhas mais antigas do grupo religioso, foram escritas em hebraico, grego e latim e, posteriormente, traduzidas para outros idiomas ocidentais. No entanto, depois do primeiro século da era comum, os historiadores que trataram desse tema foram imprecisos com relação à identidade do movimento. Apenas Hipólito de Roma (236 d.e.c), após ler, sobretudo, os relatos de Flávio Josefo, parece ter mantido coerência com as descrições presentes nas fontes antigas.

Tanto as fontes judaicas como não judaicas, destacou Boccaccini (2010), falam dos essênios como um movimento antigo e venerável. Fílon de Alexandria, por exemplo, ressaltou que, ao longo dos tempos, muitos reis se levantaram contra a Palestina, mas nenhum deles, nem o mais cruel, nem o sem princípio e falso, foi alguma vez capaz de impor uma carga contra a sociedade conhecida como essênio ou santo. Na obra *história dos povos judeus*, Flávio Josefo mencionou pela primeira vez os essênios

---

<sup>2</sup>Os Manuscritos de Qumran ou do Mar Morto foram a maior descoberta científica do milênio passado (1947) para o estudo da Bíblia, tanto pela quantidade como pela qualidade dos escritos. Com isso, tivemos acesso a informações sobre uma comunidade marginal ao judaísmo da época das origens do cristianismo. Foram escritos no século III (a.e.c) e, os mais tardios depois do ano 68 (d.e.c) (PERONI, 2011). A descoberta desses documentos e a rápida constatação de sua importância singular desencadearam uma avalanche de publicações logo nos primeiros anos. Essas publicações demonstram que desde o início ocorreu praticamente uma dogmatização de uma relação triangular entre o sítio de Qumran, os manuscritos encontrados nas cavernas e os autores clássicos Josefo, Filo e Plínio. Os manuscritos teriam pertencido à comunidade judaica dos essênios (MACHADO, 2012).



como um movimento que surgiram na época de Judas Macabeus (161-143 a.e.c). Reconheceu que dentre os fariseus e saduceus<sup>3</sup>, variantes do judaísmo, os essênios representariam a “terceira seita”. Ao mencionar a sua origem, afirmou que seriam oriundos dos tempos mais antigos das tradições dos pais. Para corroborar que se tratava de um movimento distante, apontou ainda que, jamais existiu nada similar entre quaisquer outros, nem gregos nem bárbaros.

Procurando demonstrar a antiguidade dos essênios, Josefo ainda defendeu haver um paralelo entre as crenças essênias e a filosofia grega. Ele identificou os essênios como uma raça que emprega o mesmo regime diário que foi revelado aos gregos por Pitágoras. Na esteira do que afirmou Josefo, Hipólito de Roma mencionou que as doutrinas essênias e gregas acerca da imortalidade da alma “não derivaram de nenhuma outra fonte que não a legislação judaica” (BOCCACCINI 2010, p. 50). Ao se referir a este assunto, Fílon apontou que os essênios seguiam as instruções ensinadas por Moisés:

Nosso legislador encorajou a multidão dos seus discípulos a viverem em comunidade: esses são denominados essênios, e eu creio que eles merecem esse título por causa de sua santidade. Vivem espalhados em cidades da Judéia, também em muitas vilas e grandes colônias. Vivem juntos, em irmandades, e adotam a forma de associações e o costume de comer em comum. Empregam todo esforço para o bem comum (DANA, 1977, p. 31).

## 2. As hipóteses acerca da origem dos essênios

Na tentativa de compreender a origem da comunidade dos essênios foram apresentadas três hipóteses. A primeira, chamada de teoria hassídica, identificou e restringiu o essenismo à comunidade de Qumran situada as margens do Mar Morto. As origens do movimento, portanto, estariam ligadas ao grupo dos hassidim do período

---

<sup>3</sup>O pluralismo religioso judaico não se limita apenas às tendências farisaicas ou saducéias, mas vai mais além, com a formação de grupos político-religiosos. O judaísmo da época helenística e romana caracteriza-se por muitos grupos e movimentos diferentes, mas todos monoteístas. Estes grupos ou seitas tinham como princípio lealdade para com a lei. As suas características variavam do liberalismo ao racionalismo e do misticismo ao oportunismo político. Os movimentos religiosos e correntes espirituais no judaísmo do tempo do Novo Testamento surgiram durante o segundo e primeiro séculos (a. e. c) e eram formados por grupos que se perguntavam pela compreensão e aplicação correta da lei (C.f TENNEY, Merril C. O Novo Testamento: sua origem e análise. São Paulo: Vida Nova, 1972. p. 138).

macabeu<sup>4</sup>. Dessa forma, o essenismo qumrânico seria um fenômeno tipicamente palestino que surgiu como resistência diante da progressiva helenização da sociedade judaica da época (MARTÍNEZ, 1996).

Os hassidins/essênios - do aramaico *hasen* e ou *hasayya*, piedosos e/ou fiéis – sofreram opressão política e religiosa quando Antíoco IV Epifânio, rei da Síria (175 - 164 a.e.c.) ascendeu ao trono, determinando que os judeus adorassem aos deuses gregos e seu sincretismo religioso (GINSBURG, 1995). No segundo livro de Macabeus 9,4, foi possível perceber o ódio, por parte dos judeus, em relação a Antíoco IV. Parafraseando Macabeus, Dana (1977) destacou que a repulsa ao rei Sírio foi motivada pela sua fala de que faria de Jerusalém um cemitério de judeus. Diante deste contexto de violência, mas também de resistência, Judas Macabeu, com o apoio dos hassidins/essênios, se tornou líder dos judeus e resistiu as ameaças contra a moral religiosa judaica. Para preservar os princípios da lei judaica, em 1º Macabeus 2,42 apareceu uma alusão que destacava: uniu-se a eles o grupo dos assideus - forma helenizada do termo hassidim - homens valorosos de Israel, cada um deles apegado à lei.

Os hassidins se caracterizavam por serem, do ponto de vista religioso, fervorosos na observância dos preceitos e por defenderam uma visão apocalíptico-messiânica. Esta cosmovisão foi a causa da ruptura com os macabeus, pois, para os macabeus interessava garantir apenas a liberdade político-religiosa, enquanto os hassidins, devido ao forte aspecto escatológico e apocalíptico presente em sua ideologia, aspiravam estabelecer uma espécie de céu na terra, ou seja, um reinado do final dos tempos. Estas informações referentes aos hassidins foram extraídas de um dos textos dos manuscritos do Mar Morto denominado de o documento de Damasco<sup>5</sup> (SHANKS, 1993 apud ARAÚJO JÚNIOR, 2012).

Todavia, a hipótese hassídica, que identificou e restringiu o essenismo à comunidade de Qumran, parece que não se sustenta quando analisada segundo o que informou, primeiramente, Flávio Josefo na obra *Guerras dos judeus*. Referindo-se aos essênios, apontou que a comunidade não tinha uma cidade determinada, mas “muitos

---

<sup>4</sup>Trata-se de um período de 40 anos desde a ascensão de Antíoco IV Epifanes ao trono, em 175 (a.e.c), até à morte de Simão, em 135 (a.e.c). (Cf. NETO, Willibaldo Ruppenthal. Introdução à teologia de 1º Macabeus. Introdução à teologia de 1º Macabeus. Teologia e Espiritualidade. vol. 4. n° 07. Curitiba, Junho/2017. p. 71-90).

<sup>5</sup>Também chamado de preceito de Damasco. Esse título deriva das referências na exortação à Nova Aliança, feita na terra de Damasco. O nome Damasco parece não se referir literalmente à cidade síria de Damasco, nesse caso, esse termo teria um sentido simbólico (SHANKS, 1993 apud ARAÚJO JÚNIOR, 2012).

deles habitavam em cada cidade” (WHISTON, 2009 apud ARAÚJO JÚNIOR, 2012, p. 102). Na esteira do que ressaltou Flávio Josefo, Fílon de Alexandria em *Apologia pro Iudaeis* escreveu “e eles - os essênios - habitaram em muitas cidades da Judeia e, em muitas aldeias e, em grandes e populosas comunidades” (YONGE, 2008 apud ARAÚJO JÚNIOR, 2012, p. 102). Deste modo, não é possível afirmar que os essênios ficaram restritos em uma única comunidade.

A segunda tentativa para explicar o surgimento dos essênios foi chamada de hipótese babilônica. Esta teoria fez uma distinção entre essenismo – irmandades que viviam fora de Qumran - e o grupo qumrânico. Os teóricos desta linha defenderam que os essênios são originários de judeus que foram exilados na Babilônia no século VI a.e.c. Contudo, por questões ideológicas houve uma cisão entre os que viviam no exílio e os que residiam em Qumran. Os essênios, portanto, seriam os judeus dissidentes que viviam na diáspora (MARTÍNEZ, 1996).

Martínez (1996) utilizou um trecho do documento de Damasco para embasar um dos argumentos que fundamentaram a hipótese babilônica. O texto afirmou que:

Deus recordou a aliança dos primeiros e suscitou de Aarão homens de conhecimento, e de Israel homens sábios, e os fez escutar. E eles escavaram o poço: Poço que escavaram os príncipes, que trouxeram à luz os nobres do povo com a vara. O poço é a lei. E os que a escavaram são os convertidos de Israel que saíram da terra de Judá e habitaram na terra de Damasco, a todos os quais Deus chamou príncipes, pois o buscaram, e sua fama não foi rejeitada pela boca de ninguém. E a vara é o intérprete da lei, de quem disse Isaías: Ele produz um instrumento para o seu trabalho (MARTÍNEZ, 1996, p. 2-8).

O principal defensor da hipótese babilônica, Murphy-O'Connor (MURPHY-O'CONNOR, 1968 apud ARAÚJO JÚNIOR, 2012, p. 104) observou que a terra de Damasco tem um valor simbólico, uma alusão ao reino da Babilônia, enquanto que a expressão “os convertidos de Israel” deve ser interpretada como os retornados de Israel e possui um sentido geográfico e não religioso. No entanto, a teoria apresentou algumas contradições. Muitos dos judeus banidos de sua terra natal na Judeia consideravam o exílio na Babilônia um castigo divino. Como uma forma de reagir a este julgamento, aqueles que estavam exilados se reuniam para praticar a estrita observância da lei.

Com a revolta dos Macabeus, conseqüentemente, o fim do exílio, parte desse grupo, chamados de essênios, voltou para a Palestina. No entanto, a independência do

povo judeu não implicou na total deselenização de aspectos religiosos da vida judaica. Diante dos fatos, os judeus que teriam retornado do exílio com a intenção de observar estritamente a lei retiraram-se para a “solidão de Qumran, perto da extremidade norte do mar Morto”. Os essênios acreditavam que o apego a seus preceitos era o único refúgio seguro diante do iminente julgamento messiânico (MURPHY-O’CONNOR, 1968 apud ARAÚJO JÚNIOR, 2012, p. 104).

Todavia, apenas parte do movimento essênio, segundo García Martínez (1996), retirou-se para Qumran, enquanto a maioria disseminou-se pelas cidades da Judeia mantendo-se fiel aos ideais do próprio movimento. Dessa forma não é possível afirmar que o essenismo seja fruto de um cisma no interior da comunidade de Qumran, uma vez que as causas que obrigaram os essênios a viverem fora da irmandade originária não parece ter relação com questões ideológicas.

A terceira tentativa de compreender a origem dos essênios foi denominada de hipótese de Groningen, apresentada como uma síntese de algumas conclusões demonstradas pelas duas teorias anteriores. Segundo Martínez (1996), a origem do essenismo pode ser esboçada a partir das informações obtidas das fontes clássicas, isto é, dos relatos de Flávio Josefo, Fílon de Alexandria e Plínio. Dois textos de Flávio Josefo contribuem para elucidar os fatos. O primeiro, quando o historiador judeu afirmou que neste tempo (de Jônatas) havia três seitas entre os judeus, a seita dos fariseus, a seita dos saduceus e, a outra, a seita dos essênios. E, ainda, que as três seitas existiam desde os tempos mais antigos.

Plínio, referindo-se aos essênios ressaltou também que existem *per saeculorum milia*. Na mesma direção, Fílon afirmou: Nosso legislador (Moisés) treinou um inumerável corpo de pupilos, que são chamados essênios. Considerando a veracidade das informações presentes nas fontes antigas, provavelmente o surgimento dos essênios foi anterior ao século II (a.e.c) e ocorreu dentro da tradição literária denominada apocalíptica Palestina (MARTÍNEZ, 1996). Para Jonas Machado (2012), García Martínez foi o principal defensor desta teoria que recebeu esse nome por causa do congresso realizado na cidade de Groningen, Holanda, em cuja Universidade Martínez se tornou diretor do Instituto Qumran.

Apesar dos esforços para corroborar a tese da existência histórica dos essênios defendidas pelas duas hipóteses, ainda não é possível saber com detalhe as causas que deram origem e a data da sua formação. A terceira teoria, portanto, preocupada em

apresentar mais dados que possam ajudar nesta compreensão, fez uma análise que levou em conta o gênero literário presente nos textos atribuídos aos essênios. Para o pesquisador de fenomenologia da religião José Severino Croatto (1990), os textos essênios se assemelham ao estilo usado pela tradição apocalíptica e que a sua origem remonta a um contexto histórico, político, cultural e religioso do pós-exílio da Babilônia até os primeiros séculos da era cristã. Arens (2007) destacou ainda, que os grupos apocalípticos surgiram como uma forma de protesto e, às vezes, de resistência, contra um sistema religiosamente centralizado, em um momento que o judaísmo foi hostilizado.

A linguagem apocalíptica, portanto, grosso modo, faz uma leitura da história dos impérios a partir do ponto de vista das vítimas marginalizadas. Utiliza-se de alegorias como figuras de bestas, guerras, fome, calamidades, alterações cósmicas, dentre outras. O gênero, em boa medida, inspirou-se na linguagem figurada dos profetas. Desse modo, o contexto de hostilidades produzia uma visão pessimista do mundo que terá de ser destruído por Deus para inaugurar um mundo novo, livre de todo mal, paradisíaco para os seus fiéis (ARENS, 2007).

O primeiro dos elementos que indicaria que os essênios são contemporâneos da tradição apocalíptica, para Martínez (1996), seria a demonstração de que a crença no determinismo, ou destino, presente no corpo doutrinal dos essênios, segundo as fontes antigas, são oriundas da ideia dum pecado que precede a história, uma ideia essencial na tradição apocalíptica mais antiga. O segundo vetor seria a prática hermenêutica, característica marcante do essenismo em geral e da comunidade qumrânica em particular.

Fílon em *quod omnis probus liber sit* (todo homem bom é livre), referindo-se o estilo hermenêutico dos essênios, pontou:

Após um dos membros da seita ter feito a leitura de um determinado trecho sagrado, outro homem, de maior experiência avança e explica o que não é muito inteligível, pois um grande número de preceitos é fornecido em modos enigmáticos de expressão e alegoricamente, conforme a maneira antiga (YONGE, 2008 apud ARAÚJO JÚNIOR, 2012, p. 108).

Todavia, referindo-se ao conjunto dos textos de Qumran, Martínez (1996) apontou que talvez a passagem mais explícita que tratou do estabelecimento da

comunidade qumrânica enquanto organização sectária auto-exilada seja este fragmento que compunha o documento de Damasco:

E quando estes existirem como comunidade em Israel segundo estas disposições separar-se-ão do meio da residência dos homens de iniquidade para caminhar para o deserto para abrir ali o caminho d'Aquele. Como está escrito: “No deserto, preparai o caminho, endireitar na estepe uma via para nosso Deus”. Esse é o estudo da lei, que ordenou por mão de Moisés, para agir de acordo com tudo o que foi revelado de idade em idade, e que revelaram os profetas por seu santo espírito (1QS VII, 12-16).

O modo de interpretação essênica, portanto, seria um resultado e um prolongamento da tradição hermenêutica profética inerente à tradição apocalíptica. A consciência da comunhão com o mundo angélico e, a concepção do templo escatológico seriam ainda elementos adicionais comuns ao essenismo e à tradição apocalíptica. Estes elementos situariam o pensamento essênico no contexto da tradição apocalíptica do século III (a.e.c) (MARTÍNEZ, 1996). Embora haja um esforço por meio das diferentes teorias, parece não ser possível saber as razões que deram origem à comunidade dos essênios, apenas que eles viveram em um tempo e um espaço específico.

### **3. As comunidades da Palestina e do Mar Morto/Qumran e o modo de vida dos essênios.**

Segundo as fontes antigas – Fílon, Josefo e Plínio - pode-se deduzir que o essenismo estava dividido em dois grupos. Para Boccaccini (2010), havia uma rede de comunidade na Palestina e um único assentamento próximo ao Mar Morto, que segundo as fontes arqueológicas e literárias, coexistiram no mesmo período. Ao comparar as fontes judaicas e não judaicas ambas defenderam a existência de uma base comum entre estes grupos; no entanto, nenhum autor antigo descreveu a relação entre estas comunidades. Em contraste com autores não judeus, Fílon e Josefo apresentaram o essenismo como um fenômeno mais difundido na Palestina e que a filiação ao movimento excedia “mais de quatro mil que se comportavam dessa maneira”. Vale ressaltar ainda que ambos não fizeram nenhuma menção aos essênios que viviam em Qumran; por outro lado, Plínio pareceu desconhecer as comunidades que viviam na Palestina.

Todavia, o nome comum dado aos dois grupos demonstrou que havia relação entre eles, mesmo que não seja possível determinar como e em que medida esta conexão ocorreu. Com base em dados arqueológicos, pode-se deduzir também que o ambiente hostil e, conseqüentemente, as dificuldades em manter a comunidade de Qumran garantiriam apenas a sobrevivência de uma minoria dos quatro mil essênios, certamente, a maioria vivia em outras regiões.

Segundo fontes judaicas e não judaicas, a comunidade do Mar Morto se diferenciava das demais na maneira de viver algumas práticas comuns: isolamento das demais comunidades essênicas; abolição da propriedade privada; partilha dos bens; e rejeição da vida marital que implicou no abandono dos laços familiares. Esses temas serão abordados posteriormente quando a pesquisa tratar do modo de vida dos essênios. A comunidade do Mar Morto, portanto, parece ter sido um grupo radical e minoritário, descrito por Plínio, dentro de um movimento mais amplo, narrado por Fílon e Josefo. (BOCCACCINI, 2010).

Quanto ao modo de vida dos essênios, Fílon os descreveu como pertencentes a um grupo que se dedicava a uma vida pia segundo os ensinamentos da Torá. Na obra *De vita contemplativa*, Fílon apontou que eram também chamados de terapeutas por exercerem um tipo de medicina que não curava apenas o corpo, mas a alma, das doenças quase incuráveis, tais como: prazeres e apetites, medos e tristezas, cobiça, loucuras, injustiça e todas as paixões e vícios. Os terapeutas, diferentes dos médicos comuns, obtiveram estes conhecimentos sobre a cura, porque “foram instruídos pela natureza e pelas leis sagradas a servir ao Deus vivo, que é superior ao bem, e mais simples que o uno e, mais antigo que a unidade” (YONGE, 2008 apud ARAÚJO JÚNIOR, 2012, p. 59).

Segundo Boccaccini (2010), Plínio se referiu aos essênios como *gens*, enquanto Josefo os descreveu como *genos*. Ambas as expressões remetem a ideia de um tipo de organização social na qual alguns indivíduos alegavam condescendência. Entretanto, os autores não aplicaram os mesmos vocábulos para descrever os fariseus e saduceus. Na contramão, Fílon não utilizou a mesma definição porque pretendia demonstrar que as associações dos essênios eram por escolha e, não por nascimento. Deste modo, escolher pertencer à fraternidade era uma opção especial para membros zelosos do povo judeu e a admissão não se dava devido o clã/família, mas em função do cuidado pela causa da virtude e pelo amor entre seus membros. Em suma, para ingressar na comunidade, não

bastava apenas ser judeu, mas era necessário que o prosélito tivesse afeição e zelo pelo grupo. Plínio enfatizou que alguns judeus incomodados pelo que chamou de flutuação do destino se associaram ao grupo, por escolha própria e adotaram os seus costumes.

Ao descrever algumas características do modo de vida da irmandade, Fílon afirmou que:

Os essênios são homens inteiramente dedicados ao serviço de Deus, não oferecem sacrifícios de animais, julgando que é mais oportuno tornar suas mentes verdadeiramente santas. Alguns essênios trabalham no campo e outros praticam várias profissões, contribuindo para a paz; e no seu modo de proceder são úteis para si mesmos e para seus vizinhos. Eles não acumulam prata ou ouro e não adquirem propriedades com a intenção de tirar rendimento delas, mas retém para si mesmos somente o necessário para viver. Quase sozinhos entre os seres humanos, vivem sem bens e sem propriedades; e isto por preferência e não por revés do destino. Pensam em si mesmos como muito ricos, certamente considerando a sobriedade e o contentamento como verdadeira riqueza (DANA, 1977, p. 31).

Flávio Josefo destacou ainda que:

A terceira seita, que aspira a uma disciplina mais severa, é chamada essênia. Os componentes dessa seita são judeus de nascimento e parecem ter maior afeição um pelo outro do que se vê entre as outras seitas. Esses essênios rejeitam os prazeres como um mal, mas consideram a continência e a vitória sobre as paixões como virtudes. Esses homens menosprezam as riquezas e são tão prontos a dividir que cultivam nossa admiração (DANA, 1977, p. 32).

Plínio em a *História naturalis*, referiu-se aos essênios nos seguintes termos:

A oeste do Mar Morto, os essênios puseram a necessária distância entre si mesmos e a praia insalubre. Constituem um povo único no gênero e admirável acima de todos os outros no mundo inteiro, sem mulheres e renunciando completamente o relacionamento amoroso, sem dinheiro, e tendo palmeiras por companhia (GINSBURG, 1995, p. 22).

Fílon e Josefo falam dos essênios como pessoas que viveram a sua diversidade em um ambiente comum, “sendo úteis a si mesmo e a seus vizinhos”. Ao descrever o cotidiano da comunidade, Josefo e Hipólito observaram que:

Antes do nascer do sol, eles não falam nenhuma palavra profana, mas recitam certas orações ancestrais. Após essas orações, os superiores os dispensam. Então, após trabalhar sem interrupção até a quinta hora, eles se reúnem no mesmo local e, circuncidados com uma tanga de



linho, banham em água fria. Depois dessa purificação, eles se reúnem em um edifício especial ao qual ninguém que não seja da mesma fé é admitido (BOCCACCINI, 2010, p. 51).

Os dias úteis para os essênios, como pontuou Boccaccini (2010), foram divididos em cinco momentos: orações matinais, trabalho, almoço, trabalho e jantar. O sétimo dia era honrado com particular santidade e o trabalho era proibido, mais do que para qualquer outro judeu. A comida era preparada no dia anterior para evitar acender fogo naquele dia. Alguns nem mesmo se levantavam de suas poltronas. Fílon afirmou ainda que, durante o sétimo dia, eles se dedicavam à instrução religiosa. Dirigiam-se as sinagogas, onde se sentavam em lugares fixados de acordo com a sua idade, os jovens abaixo dos anciãos.

Para tentar compreender como a comunidade dos essênios estava organizada, qual o sistema de governo e as condições exigidas para o ingresso de novos membros, será utilizado o documento *Regra da Comunidade*, extraído dos manuscritos do Mar Morto. Provavelmente é um dos documentos mais antigos da fraternidade, do ano 100 (a.e.c) contém trechos de cerimônias litúrgicas, o esboço de um modelo de sermão sobre os espíritos da verdade e da falsidade, um estatuto referente à vida em comum, a organização e disciplina, um código penal e uma dissertação poética sobre os deveres religiosos fundamentais do mestre e seus discípulos (MARTÍNEZ, 1996).

O primeiro pesquisador que teve contato com o texto *Regra da Comunidade* foi Sukenik (SUKENIK, 1942 apud MACHADO, 2012) e representou o início dos estudos acadêmicos dos manuscritos do Mar Morto. Em 1948, Sukenik havia afirmado que este documento foi um dos primeiros que estudou e que os essênios, citados pelos autores clássicos, estavam por trás da redação desse documento e teriam usado as cavernas próximas a Qumran como um *guenizá*, palavra hebraica que remete a ideia de depósito de documentos geralmente em desuso, anexo à sinagoga.

Do ponto de vista hierárquico, segundo Martínez (1996), a *Regra da Comunidade* disponha os membros em três categorias distintas: os sacerdotes, os levitas e o povo. A administração era composta por quinze homens, sendo que três eram sacerdotes. Dentre as suas atribuições, o conselho era responsável em: zelar pela interpretação correta da doutrina, pela manutenção da disciplina e pela realização adequada das normas e dos objetivos da comunidade. Embora, a autoridade fosse exercida por um grupo, o sistema de governo elegia entre os membros uma espécie de



inspetor/guardião da congregação. O guardião era o responsável por cuidar do sustento da comunidade e tratar de assuntos ligados à admissão de novos membros; presidir as refeições comuns; resolver os assuntos administrativos e cuidar para que fossem cumpridas as decisões de toda a comunidade.

Conforme estava prescrito na *Regra da Comunidade*, ressaltou Geruásio Orrú (1992), os convocados para o conselho eram homens sábios da congregação, de conduta perfeita e fisicamente capazes. Segundo Josefo e Fílon, esses homens eram membros da comunidade e, nenhum deles difere de outros essênios em seu modo de vida. W. J. Tyloch (1990) destacou ainda que, nas assembleias, as decisões eram decididas por maioria de votos.

Quanto ao ingresso de novos membros, a *Regra da Comunidade* estabelecia que um candidato à irmandade deveria, inicialmente, ser avaliado pelo guardião. Caso fosse aceito, cumpriria um período propedêutico sem tempo determinado. Se durante o transcorrer do tempo fosse considerado apto se tornaria membro do grupo, mas teria ainda que cumprir dois anos de noviciado. Só após o término dos dois anos e com a aprovação do conselho, passaria a fazer parte definitivamente da irmandade. Sobre a cerimônia de admissão, o documento descreveu que:

Quando se agregar à comunidade, quem quer que se dirija ao Conselho da Comunidade, que entre a Aliança de Deus na presença de todos os voluntários e que se comprometa, por um juramento obrigatório, a se converter à Lei de Moisés, segundo tudo o que Ele prescreveu, com todo o seu coração e com toda a sua alma, comprometendo-se a seguir tudo o que foi revelado por ela aos filhos de Zadoque, os sacerdotes que guardam a Aliança e buscam a sua vontade, assim, como a maioria dos membros da sua Aliança, aqueles que são voluntários em seguir a sua verdade e em caminhar na sua vontade. Comprometa-se pela Aliança a separar-se de todos os homens perversos que andam no caminho da iniquidade (ORRÚ, 1992, p. 37).

Referindo-se ao compromisso firmado pelos novos ingressos, Edmund Wilson (1993, p. 29), destacou que eles deveriam “renunciar ao máximo o prazer, exercitar ao máximo a temperança e o autocontrole”. Além destas atribuições, o prosélito era convidado a renunciar as riquezas. Entregaria seus bens à comunidade, recebendo em troca tudo de que viessem a necessitar. Tudo era colocado em comum, “até as roupas são propriedades comuns, usam roupas simples e calçados até se reduzirem a farrapos para então providenciar vestes e sapatos novos”. Em uma alusão a feitura das roupas:

“assemelham a grossas capas para a estação do inverno e de mantos leves para o verão”. Vale lembrar ainda que uma das crenças reguladoras da vida religiosa dos sectários de Qumran era a predestinação divina, segundo a qual, antes do nascimento, o indivíduo já tinha sido designado por Deus para pertencer aos filhos da luz ou ao grupo dos filhos das trevas.

Boccaccini (2010, p. 49) destacou ainda que um dos elementos compartilhados por fontes judaicas e não judaicas diz respeito à singularidade e à distinção do estilo de vida dos essênios, baseado na organização comum e na partilha dos bens. Plínio afirmou que viviam sem dinheiro enquanto Josefo ressaltou que as transações econômicas não eram regulamentadas nem pelo dinheiro nem pela troca, mas pela posse comum. “Eles não compram, nem vendem nada entre si mesmos, mas cada um oferece o que tem para quem quer que necessite e recebe irrestritamente de volta o que quer que requeira”.

A *Regra da Comunidade* também apresentou uma espécie de código penal que previa punições para cada infração cometida pelos membros da comunidade. O código de conduta previa dez dias de castigo para aqueles que abandonassem, sem razão, a reunião do conselho; sessenta dias por ser negligente com os bens da comunidade causando sua perda; três meses por andar nu sem estar obrigado diante de seu próximo; seis meses por mentir deliberadamente; um ano por fazer justiça por conta própria; dois anos por apartar-se do conselho da comunidade e a expulsão da irmandade, como pena máxima, àqueles que difamassem o conselho e murmurassem contra os ensinamentos prescritos pela Torá (MARTÍNEZ, 1996).

Todavia, um dos pontos mais controversos acerca do modo de vida dos essênios diz respeito ao casamento e ao celibato. Segundo Boccaccini (2010) Flávio Josefo e Plínio apontaram que havia dois grupos dentro do essenismo: os casados e os celibatários. Contudo, há um consenso entre as fontes judaicas e não judaicas quanto à especificidade do casamento entre os essênios que os distinguiam de outras comunidades de judeus. Para Plínio, eram homens e mulheres vivendo em celibato. Na mesma direção, Fílon e Josefo destacaram que eles baniram o casamento. Em contraste com Plínio, Fílon e Josefo descreveram uma rejeição menos radical do casamento e não o relacionava à ideia de virgindade e esterilidade. Sendo assim, um celibatário essênio poderia ser um homem casado sem filhos. Todavia, uma das chaves para compreender a natureza do celibato essênio foi dada por Fílon ao afirmar que as comunidades eram compostas exclusivamente por “homens maduros, já inclinados à velhice” e impelidos à

observância rigorosa das leis. Vale ressaltar ainda que o celibato era uma das regras da comunidade, não um pré-requisito. Nem Fílon, tampouco Josefo afirmaram que apenas homens não casados e virgens eram permitidos na comunidade.

Boccaccini (2010) lembrou que para compreender a prática essênica foi fundamental recorrer à natureza do casamento na antiguidade. O matrimônio era essencialmente um contrato entre homem/mulher baseado em obrigações sociais e de procriação. Os essênios interromperam este costume e subordinaram as relações sociais ao ato de viver em comunidade. Contudo, como eles não tinham o direito de subsidiar membros da própria família sem a autorização do conselho, revelaram que a conexão entre os membros e suas famílias – incluindo esposas e filhos – era um tema delicado que os líderes da comunidade esperavam controlar e regular. Ainda que não proibidos, os laços familiares eram vistos como empecilhos e, por isso, tinham que permanecer estritamente subordinados à comunidade. Fílon reconheceu que o casamento era o único ou o principal obstáculo que ameaçava dissolver os laços da vida comunal e Josefo, na mesma direção, afirmou que era um estilo de vida que levava à discórdia.

Fílon ao se referir à conduta das mulheres, destacou que:

Nenhum essênio toma esposa porque uma esposa é uma criatura egoísta, ciumenta em excesso e perita em burlar os princípios morais do marido e em seduzi-lo com suas continuadas imposturas. Pois com o falar bajulador que pratica e os outros meios com que desempenha seu papel como uma atriz no palco ela primeiro captura a vista e o ouvido e depois, quando essas vítimas foram ludibriadas, conquista com lisonjas a mente soberana. E se vêm os filhos, cheios do espírito da arrogância e da ousadia no falar, ela expressa com maior atrevimento coisas que antes insinuava veladamente e sob disfarce e, abandonando toda a vergonha, impele o marido a realizar ações hostis à vida de companheirismo. Pois ele, que está preso nas seduções amorosas da esposa ou sofrendo a pressão da natureza, faz dos filhos seu primeiro cuidado, deixa de ser o mesmo com os outros e inconscientemente se tornou um homem diferente e passou da liberdade à escravidão (ORRÚ, 1992, p. 18).

Em um texto extraído do documento de Damasco que tratou da conduta daqueles que eram casados, também foram feitas algumas observações quanto ao relacionamento marital, a saber:

E ele não se aproximará de uma mulher para conhecê-la sexualmente, a não ser que ele tenha vinte anos de idade e que ela conheça o bem e o mal; dessa maneira, ela será admitida para apelar às ordenanças da Lei contra ele e para tomar seu lugar na audiência das ordenanças. E se eles viverem em colônias segundo a terra, e se casarem, e gerarem



filhos, andarão em obediência à Lei, segundo a ordenança com referência aos votos, segundo a regra da Lei, segundo o que Ele disse: Entre um homem e sua esposa, entre um pai e seu filho (ORRÚ, 1992, p. 44).

Flávio Josefo, na esteira do que observou o documento de Damasco, descreveu ainda que:

Os essênios observam suas esposas por três anos; se chegam à conclusão de que elas têm menstruação normal, possivelmente como prova de fertilidade, então se juntam a elas. Mas se recusam a ter relação sexual com suas esposas quando estão grávidas, como demonstração de que não se casam com o propósito de obter prazer sexual, mas, sim, por amor à posteridade (ORRÚ, 1992, p. 45).

Josefo e Hipólito destacaram que havia dentro da irmandade uma disputa que envolvia a questão do casamento. Ambos falaram das razões que estariam subjacentes e que motivaram a atitude essênica na maneira de se relacionar com as mulheres. Eles revelaram que a pureza de uma mulher era vista com mais relevância do que a sua moralidade (BOCCACCINI, 2010).

### **Considerações Finais**

O essenismo foi um movimento que se originou a partir de outros grupos que compunham o judaísmo antigo e se manteve plural depois de formado. Com uma vocação reformadora, defendia a observância radical da lei judaica. Espalhado pela Palestina e próximo ao Mar Morto, diferenciava-se das demais variantes do judaísmo pelo seu modo de viver sem nada de próprio. Além do mais, os critérios de admissão de novos prosélitos não eram feitos somente por questões étnicas, mas por escolha deliberada do aspirante que deveria, dentre outras coisas, assumir o compromisso de afeição e zelo pelos integrantes da fraternidade.

Com a descoberta dos manuscritos do Mar Morto, foram obtidas mais informações sobre os ensinamentos dos essênios. Dentre as novidades, vale destacar como eles se organizavam do ponto de vista político e administrativo. Pode-se dar ênfase ao modo democrático, por meio do voto, como decidiam as suas pautas. As novas descobertas mostraram ainda que, entre os essênios, os bens materiais eram compartilhados em nome do bem estar da comunidade. No que concernia à formação



para admissão dos neocatecúmenos, o processo era dividido em dois períodos e se estendia por alguns anos.

Contudo, a vida cotidiana era regida por princípios éticos baseados na renúncia dos prazeres; autocontrole e temperança e por um código de conduta com punição específica para cada crime. Quanto ao casamento, a doutrina essênica criou algumas restrições por entender que, as relações sociais tinham preponderância sobre os laços matrimoniais. Devido esta compreensão, em algumas comunidades, era aconselhada a vida celibatária.

Os essênios, portanto, introduziram no seu modo de vida alguns costumes que podem ser identificados, por exemplo, no cristianismo. Sendo assim, como proposta de continuidade da pesquisa, entende-se como relevante um estudo comparado entre a doutrina essênica e a cristã, com o objetivo de entender se o cristianismo sofreu influência deste movimento judaico. Vale lembrar que, o amor ao próximo; o desapego e partilha dos bens materiais; admissão por escolha e não por nascimento, dentre outras, estão na base dos ensinamentos de Jesus Cristo.

### Referências Bibliográficas

ARAÚJO JÚNIOR, João Alves de. **Em busca de santidade: os manuscritos do Mar Morto e o modo de vida religiosa dos essênios e dos terapeutas**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa: UFPB, 2012. Disponível em: [https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/8788?locale=pt\\_BR](https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/8788?locale=pt_BR). Acesso em 10 de ago. de 2022.

ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica**. São Paulo: Paulus, 2007.

BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese assênica: separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico**. São Paulo: Paulus, 2010.

CROATTO, Jose Severino. Apocalíptica e esperança dos oprimidos (contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico). In: **RIBLA 7**. Petrópolis: Vozes, 1990.

DANA, H. E. **O Mundo do Novo Testamento: Um estudo do ambiente histórico e cultural do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: JUERP, 1977.

GINSBURG, D. Christian. **Os essênios - sua história e doutrinas**. São Paulo: Editora Pensamento, 1995.



MACHADO, Jonas. Perspectivas da hipótese Qumran-essênios: a propósito de um livro de Gabriele Boccaccini. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 42, jan./jun. 2012 p. 238-261.

MARTÍNEZ, Florentino García. **Os homens de Qumran**: literatura, estrutura e concepções religiosas. Petrópolis: Vozes, 1996.

NETO, Willibaldo Ruppenthal. Introdução à teologia de 1º Macabeus. Introdução à teologia de 1º Macabeus. **Teologia e Espiritualidade**. vol. 4. nº 07. Curitiba, Junho/2017.

ORRÚ, F. Geruásio, **Os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova. 1992.

PERONI, Ildo. Os Manuscritos de Qumran ou do Mar Morto. Rev. **Pistis Prax.**, Teol. Pastor, Curitiba, v. 3, n. 1. jan./jun. 2011. p. 205-219

SZEKELY, Edmond Bordeaux. **Os ensinamentos dos essênios de Enoque aos manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Editora pensamentos-cultrix, 2004.

STELLA, J. B. **As descobertas dos papiros do Mar Morto**. São Paulo: Livraria Independente Editora, 1960.

TYLOCH, W. J. **O Socialismo Religioso dos Essênios** (Coleção Debates 194), São Paulo: Perspectiva, 1990.

WILSON, Edmund. **Os manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



## A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70

The construction of Jesus' notion of divinity: a perspective based on the interpretation of Mk 14:61-62, Mt 26:63-64 and Lk 22:67-70

Daniel Salomão Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** A perícopre destacada reúne três dos futuros títulos cristológicos, “Filho de Deus”, “Cristo”/“Messias” e “Filho do homem”. Se os dois primeiros destacam a especialidade de Jesus, o terceiro, associado à figura de Dn 7, chama atenção para sua condição celestial, divinizada. Jesus tem sido relacionado ao Filho do Homem apocalíptico apenas em seu futuro e esperado retorno à terra, contudo, é possível associá-lo já em sua condição ressuscitada, não em um corpo de carne, mas em um corpo que se assemelhe ao desse ser pré-existente. Compreendendo a ressurreição de Jesus nesses moldes, a partir das próprias bases judaicas, sua identificação ao Filho do Homem celestial se torna mais coerente, o que o coloca em posição divinizada ainda antes das construções teológicas dos séculos seguintes.

**Palavras-chave:** Ressurreição. Filho do homem. Divinização de Jesus.

**Abstract:** The highlighted pericope brings together three of the future Christological titles, “Son of God”, “Christ”/“Messiah” and “Son of man”. If the first two emphasize Jesus' specialty, the third, associated with the figure of Dn 7, calls attention to his heavenly, divinized condition. Jesus has been related to the apocalyptic Son of Man only in his future and expected return to earth, however, it is possible to associate him already in his resurrected condition, not in a body of flesh, but in a body that resembles that of this pre-existing being. Understanding the resurrection of Jesus in this way, from the very Jewish bases, his identification with the heavenly Son of Man becomes more coherent, which places him in a divinized position even before the theological constructions of the following centuries.

**Keywords:** Resurrection. Son of the man. Divinization of Jesus

### Introdução

Já nos primeiros dois séculos é possível perceber a elevação de Jesus a uma condição divina ou celestial pelos primeiros cristãos (THEISSEN, 2008; VERMES, 2006; SEGAL, 2010; HURTADO, 2012). Contudo, poderíamos encontrar já nos evangelhos sinóticos, lidos a partir de tradições anteriores e contemporâneas às tradições cristãs das origens, como a apocalíptica judaica, indícios dessa construção?

<sup>1</sup> Daniel Salomão Silva é bacharel em Ciências Humanas e Ciência da Religião e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Contato: salomaoime@yahoo.com.br.

Essa problematização encontra como um caminho a investigação das expressões identificadas a Jesus, as quais traduzem expectativas e entendimentos sobre ele, associada à reflexão sobre a crença em sua ressurreição. Nesse sentido, abordamos neste texto como os evangelhos sinóticos poderiam subsidiar a construção da exaltação de Jesus e sua divinização. A tabela abaixo indica a perícopes em que nos baseamos, triplamente documentada, em que os três futuros títulos cristológicos — Filho de Deus, Filho do Homem e Cristo/Messias — aparecem em conjunto.

Tabela 1 – Paralelos Mc 14:61-62/Mt 26:63-64/Lc 22:67-70

<b>Mc 14:61-62</b>	<b>Mt 26:63-64</b>	<b>Lc 22:67-70</b>
Ele, porém, ficou calado e nada respondeu. O Sumo Sacerdote o interrogou de novo: És tu o Messias, o Filho do Deus Bendito? Jesus respondeu: Eu sou. E vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu.	Jesus, porém, ficou calado. E o Sumo Sacerdote lhe disse: Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o Filho de Deus. Jesus respondeu: Tu o disseste. Aliás, eu vos digo que, de ora em diante, vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu.	dizendo: Se tu és o Cristo, dize-nos! Ele respondeu: Se eu vos disser, não acreditareis, e se eu vos interrogar, não respondereis. Mas, desde agora, o Filho do Homem estará sentado à direita do Poder de Deus! Todos então disseram: És, portanto, o Filho de Deus? Ele lhes declarou: Vós dizeis que eu sou!

Fonte: Elaborada pelo autor (2022)<sup>2</sup>

Todavia, como tratar esses textos? Como aponta Meier (1992), os registros do Jesus “real” estão perdidos para nós. O que ele fez, o que falou exatamente, bem como o que realmente ocorreu com ele nos é inacessível. Logo, os critérios de historicidade levarão a conclusões mais ou menos prováveis, em que raramente se chega a uma certeza (MEIER, 1992; CROSSAN, 1995; KOESTER, 2005b; CHARLESWORTH, 1992). Podemos obter, na melhor das hipóteses, uma probabilidade relativa, ou seja, concluir com certa probabilidade que tal ou qual pensamento fazia parte das comunidades cristãs do século I, que é o que nos interessa aqui. Seguindo o entendimento de Nogueira (2018), ao contrário da historiografia tradicional, interessada em fatos e instituições, caminhamos entre o positivismo dos que acreditam ser possível reconstruir plenamente a mensagem do Novo Testamento e o pessimismo dos que não acreditam numa reconstrução, ainda que parcial, da história social e cultural a partir das

<sup>2</sup> Todas as traduções usadas neste artigo são da Bíblia de Jerusalém (Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012).

fontes “fragmentárias e imaginativas” a que temos acesso. Ademais, como destaca Ginzburg (2007, p.10), ainda que desconfiemos dos dados concretos, a importância das fontes também se dá “pela luz que lançam sobre a mentalidade de quem escreveu esses textos”, ou seja, dessas comunidades cristãs. Sem preocupação com a demonstração histórica de fatos associados a Jesus ou ao seu movimento, “é mais importante saber se uma dada experiência pertence ao conjunto de formas de sua sociedade vivenciar a religião, se faz parte do seu contexto” (NOGUEIRA, 2018, p. 24).

Outro aspecto apontado por Nogueira (2018) é importante: as comunidades cristãs não eram “estanques” ou determinadas apenas pela cultura judaica. O estudo da história cultural do cristianismo primitivo deve ser parte de um projeto maior de estudo da história cultural do Mediterrâneo sob o Império Romano (HURTADO, 2012; IZIDORO, 2015). Logo, investigaremos também possíveis contribuições do helenismo neste artigo. Afinal, a cultura grega, há séculos, já estava espalhada no mundo mediterrâneo, o que incluía a região de atuação de Jesus e de redação dos evangelhos (GUNNEWEG, 2005; KOESTER, 2005a; NICKELSBURG, 2011). Ainda que o grau de penetração helenista não seja consensual, é inegável sua existência no período (MACK, 1993; THEISSEN, 2008; GUTTMANN, 2003; SIMON; BENOIT, 1987; HORSLEY, 2000). Logo, nossa investigação incluirá tanto a cultura judaica quanto a helenista.

## **1. Filho de Deus e Messias/Cristo**

Começando por uma análise da possível presença de concepções gregas na interpretação dessas expressões, interessante é observar o uso de “Filho de Deus” em registros helenistas, dado o caráter exclusivamente judaico de “Messias”/“Cristo”.

A expressão “Filho de Deus”, pelo menos aparentemente, tem mais proximidade com as concepções pagãs. Alexandre foi chamado de “filho de Zeus”, declarado “verdadeiro filho de Hércules” e considerado em boatos como “filho de Poseidon” (BERGER, 1998, p. 316). Também segundo Mack (1993), a ideia de um Filho de Deus, herdeiro do reino de seu pai, já aparecia em diversas mitologias helenísticas. Entretanto, textos judaicos, como o Testamento de Jó e o Testamento dos doze patriarcas, também oferecem estruturas e temas análogos, o que indica não ser totalmente novo nem

incomum esse entendimento no judaísmo à época da redação dos evangelhos (BERGER, 1998).

Da mesma forma que essa possibilidade era admitida no contexto greco-romano, Jesus foi entendido como o “rebento” de um deus com uma mortal. Nesse contexto era comum a visão de que um ser divino não pré-existente pudesse nascer do relacionamento sexual entre divindades e humanos (EHRMAN, 2014). Também para Vermes (2006, p. 46), essas noções helenísticas podem ter desempenhado algum papel na “formulação pelos cristãos posteriores da filiação divina de Jesus” de forma inconsciente. Como também pensa Theissen (2009), visto que ideias de ligação indissolúvel entre humanidade e divindade, de encarnação e procriação espiritual, aplicadas a Jesus, ultrapassam as tradições judaicas.

Contudo, essas “designações de uso comum na terminologia do culto ao governante na Roma imperial e na descrição das personalidades carismáticas do helenismo, permaneceram tabu para o judaísmo” (VERMES, 2006, p. 46). Também para Charlesworth (1992, p. 168), essa descendência de Jesus “nada tinha a ver com a filiação física tão conspícua no Antigo Oriente Próximo. A filiação divina física não encontrou lugar na teologia bíblica ou na teologia do Judaísmo Antigo”, como também pensa Hurtado (2012). Os judeus não simpatizavam com a ideia de união sexual entre seres divinos e humanos, como indica Gn 6:1-3 e a literatura apocalíptica (THEISSEN, 2009). Entendimentos desse teor não podem ser sinóticos, mas posteriores.

O imperador Otávio Augusto, apesar de também ser considerado filho de Apolo (SUETÔNIO, 2004), foi saudado como divino ainda em vida, compartilhando com Jesus, seu contemporâneo, o título de “Filho de Deus” (CROSSAN, 1995; BORG; CROSSAN, 2006). Todavia, como “criticar o culto imperial não era incomum no cristianismo primitivo” (NOGUEIRA, 2020, p. 128), entendemos que atribuir esse termo a Jesus com a intenção de vê-lo como um “imperador” e de propor um culto semelhante voltado a ele é improvável. Para Theissen (2009) e Wright (2020), a absorção de termos pagãos pode ter ocorrido justamente como forma de oposição ao culto imperial, não de imitação.

Ademais, segundo Vermes (2015, p. 92 e 95), “a cultura religiosa que permeia o Novo Testamento grego não é greco-helênica, mas hebraico-judaica”, e toda abordagem dos ensinamentos de Jesus deve “envolver uma ‘retradução’ linguístico-cultural de



conceitos e formas de pensamento gregos para hebraicos/aramaicós”. Logo, para ele, essa influência não se manifestou nas concepções sobre Jesus nos sinóticos, mas em interpretações posteriores. Ademais, salientamos que a expressão “Filho de Deus” já fazia parte das tradições judaicas (VERMES, 2006; THEISSEN, 2008; CHARLESWORTH, 1992), como veremos. Logo, e além disso, novamente levando em consideração as resistências judaicas à religiosidade helenística e também ao imperador romano, não entendemos como provável a influência de concepções helenísticas no uso ou no entendimento da expressão “Filho de Deus” nos sinóticos. Enfim, concluímos pela predominância do pensamento judaico na interpretação dessas expressões, ao que nos voltamos a partir de agora.

Retornando à perícopes que destacamos, enquanto “Cristo” e “Filho de Deus” já aparecem associados na pergunta do Sumo Sacerdote em Mc e Mt, em Lc a afirmação sobre o Filho do Homem aparece entre as duas locuções. Uma outra diferença pode ser observada: em Marcos, diante da interrogação, o próprio Jesus admite ser Cristo e Filho de Deus; em Mateus e Lucas, o interrogado não afirma nem nega, mas destaca serem estas as palavras dos interrogadores. Se Marcos foi escrito tendo os cristãos do paganismo por público alvo, ainda que isso não seja consenso, seu relato poderia ser mais despreocupado com as expectativas judaicas. Entretanto, já em Mateus e Lucas, há uma tentativa mais clara de enquadramento da figura de Jesus nas tradições e profecias judaicas (THEISSEN, 2007), o que evitaria revelar nele este tipo de autoconsciência, de que seria Cristo e Filho de Deus.

A referência à vinda do Filho do Homem, sempre no futuro, é feita espontaneamente por Jesus, sem que constasse nas perguntas direcionadas a ele. Ainda que essa referência seja feita em terceira pessoa, como veremos à frente, é bem aceito que Jesus tenha se identificado com essa figura. Na perícopes e nos versículos que a sucedem, não observamos nenhum incômodo por parte do Sinédrio com a aparição repentina do Filho do Homem na discussão, mas sim pela ausência da negação de Jesus em ser o Filho de Deus e o Cristo (“Eu sou”, “Tu o disseste”, “Vós dizeis que eu sou”). Logo, o anúncio da vinda do Filho do Homem pode ter sido interpretado como uma espécie de confirmação de sua identidade enquanto Cristo e Filho de Deus. Afinal, sendo Jesus identificado com o Cristo que havia de vir, próximo estaria o dia do julgamento de Israel e das nações (Is 4, 11, 24, 42, 49, 53 etc.), o “dia de Iahweh” ou

“dia do Senhor” (Is 13:9; Jl 2:31; 1Ts 5:2; 2Co 1:14), em que o rebento de Jessé “julgará os fracos com justiça” (Is 11:4). A partir de Dn 7, porém, esse “juiz” é identificado com o Filho do Homem celestial, a quem “foi outorgado o poder, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído” (7:14).

Analisando as expressões “Filho de Deus” e “Cristo”/“Messias”, concluímos pela sua pouca relação com o processo de exaltação e divinização de Jesus. No Antigo Testamento, “Filho de Deus” é categoria atribuída a seres divinos, como em Jó 1:6, subordinados a Deus. Identifica os membros da corte celestial (Gn 6:2; Dt 32:8; Sl 29:1 etc.), interpretados como anjos de Deus na tradução grega da Septuaginta (VERMES, 2006), já estabelecidos nessa condição e não elevados a ela. Pode ser usado também para se referir ao rei de Israel, filho adotado por Deus (2Sm 7:12-14; Sl 2:6ss), como aos reis do Antigo Oriente em geral (THEISSEN, 2008; WRIGHT, 2020). No período intertestamentário, essa designação passou a ser aplicada ao “esperado Messias real” (VERMES, 2006, p. 41). Além disso, pode ser empregado figurativamente para se referir aos judeus, como indivíduos ou como povo (Ex 4:22; cf. Sb 18:13; Dt 14:1-2; Os 11:1) (VERMES, 2006; WRIGHT, 2020; CHARLESWORTH, 1992). A partir dos sinóticos, contudo, é possível identificar um uso específico dessa expressão para Jesus, atribuindo-lhe uma filiação única, como em Mc 1:12-13, Mt 3:17, Lc 1:32 etc. (MATERA, 2003; FLUSSER, 2010).

Para Vermes (2006, p. 247), Jesus exibia “sinais exteriores da era do Reino já em curso”, como a prática de curas (Mt 11:5), realizando na mente do povo simples a principal virtude não-política esperada de um “Filho de Deus”. Porém, segundo Theissen e Merz (2004), o “título” “filho de Deus” só foi dado a Jesus a partir da experiência da ressurreição (At 13:33). E, em um segundo momento, já entre os cristãos gentios, “educados numa cultura repleta de deuses, filhos de deuses e semideuses”, a expressão pode ter sido entendida literalmente, como se referindo a “alguém da mesma natureza que Deus” (VERMES, 2006, p. 11). De qualquer forma, nas tradições judaicas são poucas as atribuições da expressão “Filho de Deus” a seres celestiais. Na maior parte dos textos citados, é entendida mais em caráter simbólico, indicando a fidelidade a Deus ou mesmo a relação entre criador e criatura, pai e filho. Quando relacionada ao

Messias/Cristo, também não o associa a uma condição celestial, como veremos. Em sua aplicação a Jesus, entendemos que, por si só, não é indício de uma exaltação celestial.

Quanto a “Cristo”/“Messias”, à época de Jesus, o significado dessa expressão era menos claro do que se imagina nos dias de hoje (VERMES, 2006). Também para Meier (1992, p. 218), “a designação ‘Messias’ no judaísmo do século I era vaga, mal definida e sujeita a muitas interpretações”, afinal, no esforço de compreender Jesus, as primeiras comunidades cristãs “justapuseram e reuniram várias esperanças judaicas” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 90). O hebraico *Meshiah*, o aramaico *Meshiha* e o grego *Christós* referem-se a alguém ungido com óleo. Conforme as Escrituras, a unção ocorria em ritos de nomeação de reis (1Sm 10:1), profetas (1Rs 19:16) ou sacerdotes (Ex 28:41) (THEISSEN, 2008; VERMES, 2006).

No Antigo Testamento o termo aparece 38 vezes e só se aplica a pessoas, com exceção da referência a um escudo ungido em 2Sm 1:21, mas seu entendimento como de um “salvador definitivo dos últimos tempos” não está presente (SICRE, 2008, p. 450). Em alguns dos textos admitidos como referentes a essa figura no Antigo Testamento, a palavra nem mesmo aparece (THEISSEN, 2008; VERMES, 2006; SICRE, 2008) e, mesmo quando aparece se referindo a um rei, exaltando suas qualidades, nada indica que o identifique ao Messias dos últimos tempos (SICRE, 2008). Segundo Vermes (2006, p. 212), a partir do “desmoronamento dos governantes davídicos pelo imperador babilônio Nabucodonosor em 586 a.C.”, as expressões “Messias”, “Rei Ungido”, passaram a significar o último rei judeu, que derrotará todos os povos estrangeiros e os submeterá ao domínio de Israel. Sicre (2008) concorda com ele, ainda que adie um pouco mais essa conclusão.

Em resumo, as expectativas messiânicas judaicas, que possivelmente embasaram as crenças dos primeiros cristãos, previam um rei futuro, descendente da dinastia davídica, naturalmente portador de características esperadas de um rei excepcional, como justiça, poder, grandeza, mas também humildade e preocupação com os fracos. Contudo, entendemos que a expressão, por si só, não é suficiente para explicar a exaltação celestial de seu portador, o que só ocorre a partir de associações com outras expressões, como feito com Jesus.

À época de Jesus, alguns líderes de origem humilde requereram o título de Messias ao buscar “salvar” ou libertar o povo judeu da dominação estrangeira pelas

armas (CROSSAN, 1991; HORSLEY; HANSON, 1995). Logo, é historicamente possível a identificação de um líder como Jesus a esse personagem. Em Mateus, por exemplo, são encontradas as “‘provas proféticas’ da messianidade de Jesus” mais familiares (VERMES, 2006, p. 256). Ademais, a abundância de milagres pode ser compreendida como uma das expressões possíveis da extraordinariedade do Messias. Afinal, “segundo a expectativa judaica, ninguém poderia ser chamado de Messias se em sua presença não se experimentasse a abundância messiânica – qualquer que seja seu sentido salutar” (BERGER, 2008, p. 347). Ainda em vida, mesmo sem estímulo de sua parte, Jesus foi reconhecido como o Messias esperado por muitos (FLUSSER, 2010; VERMES, 2006), apesar de não ter se assumido inequivocamente como o próprio (THEISSEN, 2008; FLUSSER, 2010).

Enfim, não encontramos nesses dois futuros títulos cristológicos bases que justifiquem a divinização de Jesus nos sinóticos, exceto quando associados à terceira expressão presente na perícopé que analisamos: “Filho do Homem”.

## 2. Filho do Homem

A expressão “Filho do Homem”, frequente no Novo Testamento, aparece também em tradições judaicas anteriores e contemporâneas a Jesus, canônicas e não canônicas, logo não é uma criação cristã (CHARLESWORTH, 1992). Para alguns, inclusive, esta é provavelmente a designação de Jesus mais problemática e controvertida (MEIER, 1996; MATERA, 2003). Por uma análise filológica, aceita-se geralmente que a fórmula grega *ho uiós tou anthropou* (“o Filho do Homem”) traduz a expressão aramaica *bar enasha* ou *bar nasha* (VERMES, 2006), e é provavelmente derivada do hebraico, onde o equivalente *ben adam* não é usado, com apenas uma possível exceção (VERMES, 2015). Porém, essa expressão precedida do artigo definido não aparece em nenhum texto grego da Antiguidade encontrado até o momento, nem mesmo em seus equivalentes nos textos em hebraico e aramaico, o que indica ser a investigação apenas filológica insuficiente para sua compreensão (HURTADO, 2012).

Também segundo Segal (2010, p. 102), a expressão “Filho do Homem” “não é um título e pode somente significar que a figura divina tem uma forma humana porque a frase significa simplesmente um ser ‘humano’”, em acordo com Crossan (1991), referindo-se ao seu uso em Dn 7. Reforça ainda essa ideia o uso da expressão para se

referir claramente a homens em diversos trechos bíblicos. Quando o Iahweh se dirige ao profeta Ezequiel, chama-o por Filho do Homem (Ez 2:1; 11:4; 16:2; 23:2 etc.). Isaías também se utiliza do termo para se referir a outros homens (Is 51:12; 56:2). Entretanto, seu uso na apocalíptica judaica pode nos ajudar a compreender seu significado nos evangelhos sinóticos.

Textos do Novo Testamento e os manuscritos do Mar Morto atestam que, em toda a Palestina do século I d.C., o pensamento escatológico, característico da literatura apocalíptica, estava ativo (VERMES, 2015). Segundo Collins (2010, p. 17), “as ideias apocalípticas inegavelmente desempenharam um papel importante nos estágios iniciais do cristianismo e, mais amplamente, no judaísmo da época”, logo sua investigação pode auxiliar na compreensão das designações atribuídas a Jesus.

O termo “apocalipse” (em grego, “revelação”, “descoberta”, “tirar o véu”) refere-se basicamente a um tipo de literatura revelatória, frequente entre os séculos 200 a.C. e 300 d.C. entre cristãos, judeus, gnósticos, greco-romanos e persas (GOTTWALD, 1998; CHARLESWORTH, 1992). As revelações podem derivar de viagens espirituais, conduzidas por um mediador normalmente angélico, que explica a revelação ou guia o viajante, que é geralmente algum personagem venerável do passado. Collins (2010, p. 22) define apocalipse

como um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural.

O apocalipsismo, frente ao helenismo, participou, de certa forma, “da renascença geral da religiosidade oriental”. Prefigurou-se “no livro de Daniel e nas partes mais antigas do Apocalipse de Enoque”, aproximadamente suas contemporâneas. Encaixam-se nas definições acima também algumas seções de 4 Esdras, 2 Baruc, Apocalipse de Abraão, 3 Baruc, 2 Enoque, Testamento de Levi (2-5), Apocalipse de Sofonias (fragmentário), Jubileus e Testamento de Abraão, ainda que esses dois últimos se alinhem também a outros gêneros literários (COLLINS, 2010). Entretanto, a novidade apocalíptica não foi bem aceita no cânone judaico, com exceção do livro de Daniel, ainda que na terceira parte, entre os Escritos (GUNNEWEG, 2005; GOTTWALD, 1998).



Nesse livro, possivelmente, está o berço dessa expressão. É possível datar sua versão final em 165 a.C.. Logo, surgiu no círculo de perseguições e polarização entre a cultura estrangeira e a judaica. Seu caráter apocalíptico deriva de uma combinação entre uma série de histórias sobre Daniel e alguns companheiros em serviço ao governo babilônico com uma série de visões que revisam acontecimentos do período exílico até 165 a.C. (GOTTWALD, 1998; CRISTOFANI, 2014).

Para Gunneweg (2005), na segunda parte (7-12), o autor interpreta seu tempo presente sob a ótica apocalíptica, como um tempo de violência, apostasia e opressão (12:1), às vésperas do fim. Esta salvação escatológica não ocorrerá por ação humana – dos macabeus, por exemplo –, mas por intervenção divina direta na história, pondo fim a um período de desgraças, quando os mortos ressuscitarão para bem-aventurança ou condenação (12:2).

Em Dn 7 são apresentadas duas figuras na sala do trono celestial: um ancião e um “como um Filho do Homem”, o qual seria responsável pelo governo e julgamento da humanidade, um “juiz escatológico de aparência humana” (FLUSSER, 2010, p. 101) ou o “líder angélico das hostes celestiais” (COLLINS, 2010, p. 157). Ainda que a expressão se refira a alguém com aparência de homem, o texto não diz que se refere a um homem, mas a uma figura angélica (NICKELSBURG, 2011). Vermes (2006, p. 53), por sua vez, entende que a locução “Filho do Homem” se refere aos “santos do Altíssimo” (Dn 7:18, 22 e 27), ao povo judeu, em oposição aos animais representativos dos impérios mundanos que os dominam, no que concorda com Gottwald (1998), pelo menos em sua primeira hipótese. Esse autor também admite, como Flusser, a possibilidade de compreensão do Filho do Homem como um ser angélico, guardião da comunidade dos santos. Para Crossan (1991), essa figura é mais que o “campeão” ou a personificação do povo de Deus, mas seu equivalente mítico, seu arquétipo ou contraparte celestial, seu complemento eterno. Enfim, “o Filho do Homem mencionado em Daniel 7 era para ser compreendido como uma figura, angélica ou terrena, que podia representar o povo de Israel ou um mediador entre o Ancião de Deus e o povo” (CRISTOFANI, 2014, p. 16). Contudo, reforçam a interpretação do Filho do Homem como um indivíduo específico a sua participação ativa na corte celeste junto ao ancião, durante o julgamento dos animais, e a atribuição a ele de um caráter sobrenatural, o que não acontece com o povo (CRISTOFANI, 2014). Sua pré-existência também pode ser



deduzida pelo anúncio de seu surgimento das nuvens do céu (Dn 7:13), ainda que nada confirme isso explicitamente (CRISTOFANI, 2014). Além disso, é possível também associar essa figura tanto a um agente celeste, quanto a um agente terreno, o que afetou “todo o desenvolvimento ulterior do uso da expressão ou figura do FdH [Filho do Homem] no Judaísmo e Cristianismo em torno do primeiro século da era comum, que oscilou entre as duas opções” (CRISTOFANI, 2014, p. 17).

Se não há comprovação na literatura judaica bíblica e intertestamentária para seu uso religioso, após a guerra judaica contra Roma em 70 d.C., no período de redação dos evangelhos, “há indícios literários independentes em que uma figura humanizada é retratada como o Messias divino (4 Esdras 13), ou um juiz final sobrenatural (Parábolas de Enoque, ou 1En 37-71)” (VERMES, 2006, p. 53).

Logo, como veremos, as associações das aparições pascais às expectativas sobre o Filho do Homem celestial podem ter sido os ingredientes fundamentais para a divinização de Jesus.

### **3. Ressurreição de Jesus e Exaltação do Filho do Homem**

Para Theissen (2008, p. 154), “a continuidade do movimento de Jesus depois da morte de seu fundador em todo caso foi viabilizada pelas enigmáticas aparições após a Páscoa”, entre outros fatores. Após sua morte, a convicção em seus seguidores de que Jesus ainda vivia, e de que estava enfim assumindo seu reinado nos céus, foi intensificada pelas visões registradas nos evangelhos.

Contudo, por si só, entendemos que o episódio não é suficiente para a compreensão divinizada de Jesus. Outras concepções da tradição judaica, se associadas a Jesus, podem ter contribuído para esse entendimento. A apocalíptica judaica, como comentamos, possivelmente a partir da associação de Jesus ao Filho do Homem de Dn 7, pode ter contribuído com imagens e categorias de caráter celestial, incorporadas pelos primeiros cristãos como indicativas da condição divina de Jesus. Como vamos apresentar, entendemos que uma compreensão espiritual de ressurreição de Jesus o associa mais facilmente ao Filho do Homem apocalíptico, celestial e pré-existente, que viria à terra como um enviado de Deus.



### 3.1 A Ressurreição nas Tradições Judaicas

Segundo Gn 1, abaixo da terra, mas acima das colunas que sustentam o cosmo, estava o Xeol. Até o início do século II a.C., considerava-se que todos os mortos iam para esse local, uma região de escuridão e tristeza, sem religião, onde Deus estava relegado ao esquecimento (Sl 88:13) (VERMES, 2013), “um local de não existência pós-vida” (BORG; CROSSAN, 2006, p. 203). A morte não era vista como uma espécie de libertação, mas “triste e tingida com o mal” (WRIGHT, 2020, p. 152). A única forma de não ir para o Xeol era ser transferido diretamente para um mundo supraterrrestre, como nos casos de Elias (2Rs 2:11) e Enoque (Gn 5:24), que foram levados ainda em vida ao céu, em sua unidade corpo-alma.

Entretanto, mesmo sem o corpo, naturalmente já sepultado, algo do indivíduo permanecia existindo no Xeol. Já no período pré-exílico, pensava-se que, nas profundezas da terra (Is 7:11), a pessoa mantinha sua identidade e sua individualidade, mas sua condição era inferior, diminuída (VERMES, 2013), como de uma sombra vazia. Também o Hades grego era concebido dessa forma, onde seus habitantes “permanecem, essencialmente, sub-humanos e sem esperança” (WRIGHT, 2020, p. 87). Sair de lá não era permitido (Jó 10:21), exceto para breves conversas com os vivos, como no episódio da evocação de Samuel em 1Sm 28:8-19 – fatos semelhantes também são descritos em textos gregos (WRIGHT, 2020). Além disso, “no Antigo Testamento não se nega em parte alguma que pessoas mortas possam sair de seu ‘âmbito’” (BERGER, 2011, p. 159). Logo, o ato de alguém morto se tornar visível a pessoas vivas de forma temporária (CROSSAN; REED, 2007) não era estranho à época de Jesus.

Contudo, alguns textos judaicos já indicam a esperança de uma libertação do Xeol ou de nem mesmo passar por ele. Em Sl 16:10, Davi se declara “seguro” da proteção de Iahweh, que “não abandonarás minha vida no Xeol, nem deixarás que teu fiel veja a cova”. Em Sl 22:30, o salmista acredita que em algum momento, “perante ele [Iahweh] se curvarão todos os que descem ao pó”, além dos poderosos da terra. Interessante é o fato de que, na Septuaginta, outros trechos de Jó e de Oseias são traduzidos para o grego de forma a fortalecer a crença na ressurreição (WRIGHT, 2020).



A partir do século II a.C., diante dos sacrifícios dos judeus do período macabeu, por dedicação e defesa da lei de Deus, o incômodo perante a injustiça de uma regra que determinava o mesmo destino para todos, ímpios e virtuosos, chegou a seu ápice (VERMES, 2013; WRIGHT, 2020). O primeiro dos sete irmãos torturados e mortos por Antíoco Epifanes, afirma perante o martírio que “o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!” (2Mac 7:9), demonstrando expectativa diferente de uma estadia eterna no Xeol para os justos, como também indica 2Mac 14:41-46. Posteriormente, no livro de Daniel, cujos capítulos que nos interessam são datados de II a.C., essa ressurreição se torna universal, seguida de um julgamento que recompensará os judeus fiéis e condenará os maus (COLLINS, 2010; SEGAL, 2010). Essa expectativa pode ser entendida como de uma ressurreição corporal, como atesta a referência aos corpos enterrados em “e muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno” (Dn 12:2). Porém, o versículo seguinte permite um entendimento diverso.

Segundo Daniel, “os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (12:3). Nesse sentido, os justos ressuscitados serão transformados em anjos, pois as estrelas foram associadas a anjos na tradição bíblica (Jó 38:7; Br 3:34), o que aponta para uma ressurreição espiritual, em outro tipo de corpo (SEGAL, 2010; COLLINS, 2005). A partir de narrativas como essas, conclui Segal (2010, p. 96) que “a transformação de alguém em seu estado imortal é descrita com esse alguém se tornando uma figura angélica”. Afinal, na literatura apocalíptica, da qual fazem parte essas obras, a escatologia tem por caráter distintivo “a esperança pela transcendência da morte” (COLLINS, 2005, p. 91). Também nas Parábolas de Enoque (1En 37-71), possivelmente escritas em torno da virada da era (NICKELSBURG, 2011; WRIGHT, 2020), na Ascensão de Isaías, que podemos datar a partir do final do século I d.C. (OTTERMANN; LECH, 2005), na Sabedoria de Salomão, datada entre 140 a.C. e 70 d.C. (NICKELSBURG, 2011; WRIGHT, 2020) e em 4 Macabeus, escrito entre 20 e 54 d.C. (NICKELSBURG, 2011), encontramos essa leitura da ressurreição enquanto sobrevivência espiritual à morte.

### 3.2 A Ressurreição de Jesus nos Evangelhos Sinóticos

Espiritual ou corporal, os relatos da ressurreição de Jesus foram muito importantes para os cristianismos originários. Contudo, surpreendente é a simplicidade das descrições sinóticas a respeito do episódio. Ainda que os evangelistas tenham levado suas narrativas em um crescente dramático, acumulando citações e referências bíblicas, nos textos sobre a ressurreição isso não ocorre (WRIGHT, 2020).

De qualquer forma, alinhadas com o exposto acima, duas possibilidades são apresentadas pelos evangelhos sinóticos para explicar a ressurreição de Jesus: como uma ressurreição corporal e como uma aparição ou ressurreição espiritual. Podemos deduzir a primeira do destaque dado à descoberta do sepulcro vazio por mulheres, que indica uma possível “sobrevivência” física de Jesus. Mesmo Herodes preferiu acreditar na ressurreição corporal de João Batista para entender Jesus, enquanto outros o identificaram a Elias ou a outros profetas (Mc 6:14-16; Mt 14:1-5; Lc 9:7-9; ver também Mt 14:6). Logo, a insistência dos evangelistas em afirmar os três dias no sepulcro teria o objetivo de reforçar a ideia da morte de Jesus e, logo, de sua ressurreição anterior a sua exaltação ao lado de Deus (CROSSAN; REED, 2007; VERMES, 2007). Ocorrências como a retirada da pedra que fechava o túmulo (Mc 16:4; Mt 28:2; Lc 24:2), possivelmente para que o Jesus ressuscitado corporalmente saísse, e a justificação de Jesus para demonstrar que os discípulos não viam um “espírito” (Lc 24:37-40) também reforçam a ideia de uma ressurreição corporal. Entretanto, como apresentamos acima, já havia pensamentos diversos.

Interessante é a comparação com At 12, quando alguns cristãos relatam terem visto o “anjo” de Pedro, o qual acreditavam ter sido executado na prisão. Nesse caso, não é relatada diferença entre o possível corpo angelical/espiritual e o corpo carnal de Pedro, que realmente estava à frente deles. O próprio Wright (2020) aceita a possibilidade dessa interpretação, que considera a semelhança entre os dois estados. Também em nosso entendimento, é esse um indício de que não havia uma separação tão clara entre ressurreição corporal e aparição de um espírito na compreensão judaica.

O episódio da transfiguração (Mc 9:2-8; Mt 17:1-8; Lc 9:28-36) é mais um indicativo de crença na ressurreição/sobrevivência espiritual entre os cristãos. No alto da montanha, Jesus e três discípulos são visitados por Elias e Moisés, “envoltos em



glória” (Lc 9:31), e não percebem de imediato a condição espiritual de ambos. Perguntam a Jesus se não seriam necessárias “três tendas”, o que pode indicar a crença de que os visitantes poderiam estar “vivos” (teriam ressuscitado corporalmente), logo com necessidades de descanso e sono, o que não é confirmado por Jesus. Assim, após essa experiência, não teriam as testemunhas e os primeiros cristãos sido convidados a pensar diferente? Nesse sentido, o entendimento de uma ressurreição espiritual, como uma aparição, justificaria o desaparecimento imediato de Elias e Moisés nesse episódio e prescindiria totalmente do sepulcro vazio para justificar a ressurreição de Jesus, ainda que fiquemos sem saber o destino do corpo. As aparições de Jesus a várias pessoas, em relatos variados quanto ao tempo e ao local dos fenômenos, parecem mais coerentes se também entendidas dessa forma (VERMES, 2013). Isso é reforçado nas ocasiões em que outros ressuscitados “desaparecem”, como na ressurreição dos santos após a crucificação de Jesus (apenas em Mt 27:51-53), que não mais foram vistos, como o próprio Jesus após sua sequência de aparições. Isso pode indicar um caráter comumente temporário desse tipo de aparição. Para Koester (2005b, p. 68), “as histórias de aparições do Senhor ressuscitado nos evangelhos eram originalmente análogas à história da vocação de Paulo em Atos 9” e apenas posteriormente foram consideradas indícios de uma ressurreição física.

Enfim, observando os argumentos apresentados acima, tanto a favor da ressurreição corporal, quanto da espiritual, podemos observar que aqueles que justificam uma ressurreição corporal não excluem a possibilidade de uma ressurreição espiritual. Entretanto, os que justificam uma ressurreição espiritual excluem a possibilidade oposta. Nesse sentido, nos alinhamos com os entendimentos de Koester e Vermes acima, no sentido de uma crença inicial na ressurreição espiritual de Jesus, o que também teria respaldo nas crenças judaicas, como apresentado. Ademais, entendemos que apenas um entendimento espiritual da ressurreição de Jesus permite sua associação ao Filho do Homem celestial e pré-existente, ou seja, sem um corpo de carne em sua origem.



### 3.3 O Início da Divinização de Jesus a partir de sua associação ao Filho do Homem Celestial

A exaltação celestial de Jesus se vincula a sua ressurreição por Deus (HURTADO, 2012). Para Vermes (2006, p. 204), “a morte redentora do Cristo” e sua ressurreição são a fundação e a pedra angular do edifício teológico cristão, como também entendem Simon e Benoit (1987). Entretanto, as aparições sozinhas não são suficientes para explicar sua divinização, mas devem ter sido vivenciadas a partir de determinadas convicções prévias que embasassem tal interpretação, como apontamos. Afinal, “não dispomos de nenhuma analogia histórica para o fato de alguém, por meio de aparições, tornar-se ‘Messias’ ou ‘Filho do Homem’ ou ‘Filho de Deus’” (THEISSEN, 2009, p. 68). Além disso, se partirmos de que a crença em sua divindade já existia antes de sua crucificação, nada indica uma expectativa de ressurreição. Nem nas crenças judaicas, nem nas de seu entorno, isso era esperado de seus deuses (WRIGHT, 2020). Também segundo Wright (2020, p. 59), ainda que a ressurreição seja vista por alguns como a demonstração da divindade de Jesus, as conclusões dos judeus sobre ele “tinham muito mais a ver com o que eles sabiam sobre Jesus antes de sua crucificação, com o que eles sabiam sobre a crucificação em si e com o que eles acreditavam sobre o deus de Israel e seus propósitos”. Podemos incluir nessa lista também o pensamento apocalíptico, com suas visões, ascensões e êxtases, na mentalidade dos primeiros cristãos, com destaque para a associação de Jesus ao Filho do Homem celestial. Afinal, como defende Nogueira (2020, p. 17), “o cristianismo primitivo nasceu como uma religião extática” e todas as experiências de visão de Jesus, ressuscitado, entronizado ou em outros contextos, são fundamentais “para o desenvolvimento nas crenças em Jesus como o Cristo e nos conteúdos que lhe são atribuídos” (NOGUEIRA, 2005, p. 15).

Para desenvolvimento de nossas ideias, aprofundaremos um pouco mais a análise de textos citados no capítulo anterior. A figura do Filho do Homem de Dn 7, em um contexto de viagem celestial, como descrito acima, ao ser associada a Jesus nos evangelhos, reforça seu caráter celestial. Segundo Dn 7:9-10 e 13-14,

Eu continuava contemplando, quando foram preparados alguns tronos e um Ancião sentou-se. Suas vestes eram brancas como a neve; e os cabelos de sua cabeça, alvos como a lã. Seu trono eram chamadas de

fogo com rodas de fogo ardente. Um rio de fogo corria, irrompendo diante dele. Mil milhares o serviam, e miríades de miríades o assistiam. O tribunal tomou assento e os livros foram abertos (...). Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho de Homem. Ele adiantou-se até ao Ancião e foi introduzido à sua presença. A ele foi outorgado o império, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído.

Além do que já discutimos no capítulo anterior sobre essa expressão, para Segal (2010) pode ser associada ao anjo do Senhor de Ex 23:20-21, que leva consigo o nome de Deus, logo possui um *status* único, como já dito. Esse anjo principal recebe ainda outros nomes em outros textos apocalípticos e chefia as hostes celestiais. Entre seus subordinados estão “certos heróis”, “que podem ser transformados em anjos como parte da sua ascensão” (SEGAL, 2010, p.84). Por exemplo, no Testamento de Abraão, alguns patriarcas e Adão são exaltados como anjos. Também em 2En 30:8-11, Adão é descrito como anjo. Importante é destacar a influência de Ez 1 nesse trecho, onde também é descrito o trono-carruagem, imagem importante para o misticismo rabínico *Merkavah* e a literatura de *Hekahlot*, já no século I a.C. (ROWLAND, 2005; NOGUEIRA, 2020).

Nas já citadas Parábolas de Enoque (1En 37-71), em que é possível ver certo desenvolvimento do relato de Daniel (1En 46:1-2), a pré-existência do Filho do Homem fica ainda mais clara, como em “este é o Filho do Homem, que haverá de nascer para a justiça” (1En 71:7) e “antes que fossem criados o sol e os signos, e antes que fossem feitas as estrelas do céu, o seu nome era pronunciado diante do Senhor dos Espíritos” (1En 48:2-4).

Nos evangelhos sinóticos, a expressão aparece exclusivamente nos lábios de Jesus, falando de si mesmo (Mt 16:13ss; Lc 22:48 etc.). A partir das possibilidades de uso da expressão já apontadas, podemos observar Jesus utilizando-a para referir-se a si mesmo, em sentido perifrástico, como em “pois bem, para que saibais que o Filho do Homem tem poder de perdoar pecados na terra, eu te ordeno — disse Ele ao paralítico — levanta-te, toma o teu leito e vai para a tua casa” (Mc 2:10-11), como também nos paralelos Mc 8:27, Mt 16:13-15; Lc 9:18.

Interessante também é que, após repreender os discípulos, que o consideram o Messias (Mc 8:30; Mt 16:20; Lc 9:21), Jesus inicia uma fala sobre o Filho do Homem (Mc 8:31; Lc 9:22). Também para Berger (1998), o fato de Jesus se referir na terceira

pessoa ao Filho do Homem, como em Mc 10:45, não significa necessariamente que não se identificava com ele, pois poderia estar apenas se utilizando de uma metáfora.

Para Berger (1998, p. 239), compreendendo esse título como em Dn 7, “o Filho do Homem é para Jesus o modo de ser de sua identidade celeste”. Perante o trono de Deus, Jesus assumiu o papel de um ser celestial, o qual só poderia retornar à Terra como um mensageiro de Deus. Também segundo Cristofani (2014), Matera (2003), Crossan (1995) e Segal (2010), nesses trechos marcadamente apocalípticos pode-se perceber uma inequívoca referência a Dn 7.

Nos sinóticos há um revestimento de autoridade ao Filho do Homem, ao atribuir à sua manifestação poder e glória e ao caracterizá-la como um julgamento, pela ação dos anjos em reunir os escolhidos (CRISTOFANI, 2014). Esses aspectos aparecem em “em verdade vos digo que estão aqui presentes alguns que não provarão a morte até que vejam o Filho do Homem vindo em seu reino” (Mt 16:28) e nos paralelos Mc 14:62; Mt 26:64; Lc 22:69. Interessante é observar a presença das nuvens em Dn 7:13 acima (“Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como filho de homem”), bem como a referência ao trono/reino futuro do Filho do Homem em, entre outras perícopes, 1En 48:3b, 46:2b, 51:2a e Dn 14.

O episódio da transfiguração e sua interação com Moisés e Elias também favorece essa associação. Esse evento (Mc 9:2-8; Mt 17:1-8; Lc 9:28-36) destaca uma compreensão visionária muito antiga de Jesus. Sua apresentação em forma angelical, com o corpo transformado (atenção para as vestes resplandecentes), conversando diretamente com Moisés e Elias, como se fosse um deles, permite seu entendimento como de um viajante ou revelador celeste especial, como o Filho do Homem. A voz celestial, ao final da cena, que o chama de “filho amado” (“meu filho, o Eleito”, em Lucas), apresenta Jesus como uma espécie de “Filho do Homem” (NOGUEIRA, 2020), nos moldes da figura celestial e pré-existente descrita em Dn 7. Nogueira (2020) destaca ainda a possibilidade de que esse episódio, em verdade, se refira à própria ressurreição de Jesus, mesmo identificando problemas nessa interpretação.

Elias, segundo a tradição bíblica, foi arrebatado por Deus em uma carruagem de fogo (2Rs 2:11) e está presente na literatura apocalíptica como autor de apocalipses. Como companheiro de Elias na conversa com Jesus, o mais provável é que encontrássemos a figura de Enoque, pois ambos eram aguardados por algumas tradições



apocalípticas como profetas dos fins dos tempos (NOGUEIRA, 2020). Todavia, em seu lugar apareceu Moisés, que, como veremos, já havia sido divinizado em algumas tradições. Ademais, mesmo em textos canônicos, ele mesmo teve experiências visionárias próximas às descrições apocalípticas. Em Ex 24, Moisés sobe a montanha com pessoas escolhidas e presença de nuvem e voz celestial. Nessa, como em outras passagens, é possível entender Moisés como “um modelo de viajante místico dos céus”, como alguém com acesso privilegiado aos mistérios celestiais, mesmo sendo marginal essa tradição no judaísmo do período (NOGUEIRA, 2020). Também na obra Ezequiel, o trágico, de II a.C., Moisés é apresentado como uma espécie de Filho do Homem, à semelhança da descrição no livro de Daniel, do mesmo período (NOGUEIRA, 2020; SEGAL, 2010). Outras tradições judaicas ainda consideravam Moisés um ser divino, governante do mundo ao lado de Deus (NOGUEIRA, 2020; OTTERMANN; LECH, 2005; SEGAL, 2010).

Logo, se esse encontro de Jesus o aproxima do seletivo grupo de Elias e Moisés, é possível compreendê-lo como um viajante celestial, aos moldes apocalípticos, que tem acesso aos mistérios divinos. Além disso, ainda que discreta, essa tradição que diviniza Moisés pode “ser um dos elementos impulsionadores da divinização de Jesus de Nazaré” (NOGUEIRA, 2020, p. 77). Ademais, como já apontado, a visita de Moisés e Elias está mais aos moldes de uma aparição ou ressurreição espiritual que de uma ressurreição corporal.

O Apocalipse de Pedro, livro apócrifo do século II d.C. (OTTERMANN; LECH, 2005), também contém uma apresentação transfigurada de Jesus e sua identificação como Filho do Homem. Importante é salientar que, apesar de posterior aos textos sinóticos, pode refletir características arcaicas e primitivas. Segundo Nogueira (2020), a obra traz uma versão mais longa do episódio da transfiguração, que enfatiza a descrição de Moisés e Elias enquanto personagens semidivinas, além de conter outras diferenças do relato canônico. Essa parte do texto, contudo, só aparece em sua versão etíope, nos capítulos 15 e 16, ausentes nas traduções de Robinson (2014) e da Fonte Editorial (2005), derivadas do texto grego, que não incluem referências a Moisés e Elias.

Segundo Robinson (2014, p. 323), há referência à ressurreição em:

E vi alguém se aproximando de nós se assemelhando a ele [corpo crucificado de Jesus], inclusive àquele que estava sorrindo na árvore [Jesus vivo]. E ele estava pleno com um espírito santo, e ele é o



Salvador. E havia uma grande luz inefável ao redor deles e uma multidão de anjos inefáveis e invisíveis lhes abençoando.

Além de outros elementos típicos de jornadas celestiais, em sua ressurreição, possivelmente logo após sua crucificação, Jesus ascende aos céus, acompanhado de seus interlocutores, em seu “corpo espiritual” (ROBINSON, 2014), como indica o texto abaixo (HENNECKE; SCHNEELMELCHER, 2012, *apud* NOGUEIRA, 2020, p. 78):

E meu Senhor Jesus Cristo, nosso rei, disse-me: “vamos para a montanha”. E seus discípulos foram com ele orando. E eis que lá estavam dois homens, e não pudemos contemplar seus rostos, pois deles irradiava uma luz mais brilhante que o sol e também suas vestes eram tão brilhantes que não se pode descrevê-las, não há nada que se possa comparar nesse mundo (...). Quando os vimos de repente, nos maravilhámos. Eis que me aproximei de Deus Jesus Cristo e lhe disse: “Senhor, quem são estes?”. E ele me disse: “Este são Moisés e Elias”. (Apocalipse de Pedro, 15-16)

Nesse sentido, a experiência visionária dos discípulos mostrou-lhes Jesus como o maior dos visionários, no nível de Moisés e Elias (NOGUEIRA, 2020). Aliás, levando em conta o possível entendimento prévio dos discípulos sobre o assunto, entendemos que a compreensão dessa experiência como associada à ressurreição de Jesus, compreendida como espiritual, pode ter ocorrido. Afinal, por ocasião da ressurreição, Jesus apareceu na mesma condição de Moisés e Elias: “morto”, mas “vivo” e capaz de se mostrar a quem quisesse. Enfim, ainda que todos esses argumentos tenham importância nesse processo, sem a crença na ressurreição essa exaltação de Jesus à posição de divindade dificilmente teria ocorrido. Enfatizamos ainda uma vez a maior facilidade de associação de Jesus ao Filho do Homem celestial quando a ressurreição de Jesus é compreendida de forma espiritual, como explicado acima. Em nosso entendimento, era necessário que Jesus se mostrasse vivo, tendo superado a morte, para que pudesse passar da condição humana para a divina. Todavia, com um corpo de carne, entendemos ser mais complexa a concepção de sua “vida” à direita de Deus ou do Ancião de Dn 7.

Tendo, ainda em vida, sido visitado por essas duas figuras próximas a Deus e se apresentado de forma semelhante a elas, sua proximidade com Iahweh pode ser entendida como ainda maior. Enfim, tanto sua associação ao Filho do Homem de Dn 7, como sua relação com Elias e Moisés, nos moldes das ascensões apocalípticas, podem ser um ponto de partida para a divinização de Jesus. Tudo isso indica a superação ou,

pelo menos, a associação de Jesus a Elias, Moisés e Enoque. Reconhecendo já nessas figuras uma espécie de exaltação ou divinização, decorrente de suas ações e destinos após a morte, é possível associar a crença na ressurreição de Jesus ao caminho de sua divinização. Das reflexões trazidas acima, em sua identificação com o Filho do Homem celestial, observamos nele, por exemplo, características como pré-existência, poder sobre os homens (em julgamento), proximidade com Deus, comando de cortes angélicas, reinado sobre toda a terra, virtudes elevadas, como justiça e conhecimento, que o exaltam a uma posição superior e celestial.

### **Considerações Finais**

A compreensão do processo de divinização de Jesus permanece ainda um desafio, mas concluímos estar na associação do Jesus ressuscitado em corpo espiritual ao Filho do Homem celestial de Dn 7 o possível início desse caminho.

Sem descartar radicalmente possíveis influências helenísticas, concluímos pela prioridade das categorias judaicas no entendimento das expressões “filho de Deus”, “Cristo”/“Messias” e “Filho do Homem”. Enquanto as duas primeiras se aplicam mais a figuras humanas excepcionais, em nosso entendimento a última se destaca enquanto locução que une o caráter humano de Jesus a sua possível condição celestial. Revisando a literatura apocalíptica anterior e contemporânea aos sinóticos, assumimos como possível que sua glorificação já possa ser deduzida desses textos, se identificamos Jesus ao Filho do Homem apocalíptico. Já sendo colocado em proximidade com Deus nos textos de Daniel e 1 Enoque, sua personificação terrestre em Jesus é um indicativo da presença de um ser celestial entre os vivos.

As associações das aparições pascais às expectativas sobre o Filho do Homem celestial podem ter sido os ingredientes fundamentais para a divinização de Jesus. Identificamos que entre as próprias interpretações judaicas, e mesmo dos primeiros cristãos, já é possível apontar entendimentos, como o de uma ressurreição de caráter espiritual ou em corpo transformado, sem necessariamente derivá-los de concepções helenísticas. Dessa forma, entendemos como muito mais simples e imediata a associação de Jesus ao Filho do Homem celestial, pré-existente e fora do plano terrestre. Com seu corpo físico morto e, de alguma forma, desaparecido, se apresentaria agora em sua condição celestial e originária, em um corpo transformado, com novas propriedades,



as quais seriam incompatíveis com um corpo de carne. Nessa condição celestial poderia voltar ao seio do Pai, como apresentam as narrativas da ascensão, para retornar futuramente como o juiz da humanidade.

### Referências bibliográficas

**APÓCRIFOS E PSEUDOEPÍGRAFOS DA BÍBLIA.** v. 1 e 2, São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.

### AUTORES:

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento.** São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento.** 3ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BERGER, Klaus. **Psicologia histórica do Novo Testamento.** São Paulo: Paulus, 2011.

BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. **A última semana.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas.** 3ª ed., Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COLLINS, John J. Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo.** São Paulo: Loyola, 2005, p. 81-110.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica.** São Paulo: Paulus, 2010.

CRISTOFANI, José Roberto. **O Filho do Homem no judaísmo e no cristianismo.** São Paulo: Boa Nova Educacional, 2014.

CROSSAN, John Dominic. **Jesus: uma biografia revolucionária.** Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos.** São Paulo: Paulinas, 2007.

CROSSAN, John Dominic. **The Historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant.** New York: Harper One, 1991.



CROSSAN, John Dominic; BORG, Marcus J. **A última semana**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

DOBROUKA, Vicente. Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 57-80.

EHRMAN, Bart D. **Como Jesus se tornou Deus**. São Paulo: Leya, 2014.

FLUSSER, David. **Jesus**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1998.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Teodor Herzl até os nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

GUTTMANN, Julius. **A Filosofia do judaísmo: a história da Filosofia Judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 2003

HANSON, Paul D. **The dawn of apocalyptic**. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis**. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

HURTADO, Larry W. **Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2012.

IZIDORO, José Luiz. **Linguagem e narrativas sagradas e as novas abordagens epistemológicas para as identidades religiosas**. VOICES - Theological Journal of EATWOT (The new Biblical Archaeological Paradigm), v. XXXVIII 2015/3-4, Montreal: Dunamis Publishers, 2015, pp. 165 a 183.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 1: história, cultura e religião no período helenístico**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005a.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005b.

MACK, Burton L. **The lost gospel: the Book of Q and Christian Origins**. New York: Harper One, 1993.



MATERA, Frank J. **Cristologia narrativa do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1992, v. 1.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 2, l. 1.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná**. São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião de visionários – o cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13-42.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

OTTERMANN, Monika; LECH, Leszek. Viagens extáticas entre o sétimo céu e os quintos do inferno – a Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 297-340.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e poder no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2020.

ROWLAND, Christopher Charles. A realização profética das Escrituras: a dinâmica da experiência visionária. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 43-56.

SEGAL, Alan F. **Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu**. São Paulo: Paulus, 2010.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Daniel Salomão. **A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70**. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2022.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1987.

SUETÔNIO. **A vida dos doze césores**. São Paulo: Martin Claret, 2012.



THEISSEN, Gerd; MERZ, Anette. **O Jesus Histórico: um manual**. 2<sup>a</sup> ed, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

THEISSEN, Gerd. **O Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2007.

THEISSEN, Gerd. **O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERMES, Geza. **As várias faces de Jesus**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VERMES, Geza. **A paixão**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

VERMES, Geza. **Ressurreição: história e mito**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do Judaísmo**. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo: Loyola, 2015.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **A ressurreição do Filho de Deus**. São Paulo: Paulus, 2020.



**LE GOFF, Jacques. O Deus da Idade Média: conversas com  
Jean-Luc Pouthier; tradução de Marcos de Castro. – 6º ed. - Rio de  
Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. 126p.**

Bruno de Medeiros Stingheli<sup>1</sup>

Le Goff nasceu em 01 de Janeiro de 1924 em Toulon, França. Foi historiador da *École des Annales* e especialista no período medieval, sobre o qual já produziu grandes obras como: *Uma Longa Idade Média* (2008); *A Civilização do Ocidente Medieval* (2018); *O Homem Medieval* (1989) e diversas outras. Por suas contribuições no campo da História, foi agraciado com o título Doutor *Honoris Causa* das Universidades de Cracóvia, Louvaine, Jerusalém, Budapeste, Varsóvia, Bucareste, Cluj e Praga.

O autor inicia o livro enfatizando que o estudo em questão não é, absolutamente, uma evocação dogmática ou exegética da doutrina cristã, mas, sobretudo, a apreciação da construção imagética de Deus e sua influência na configuração das sociedades cristã-ocidentais da Idade Média. A concepção de Deus sempre despertou grande interesse e admiração e foi abordada pelo historiador, na introdução do livro, como objeto de estudo e “assunto de história”. De acordo com a historiadora Néri de Barros Almeida, o Ocidente instituiu a História como potência para a memória social, sendo esta um repositório de práticas culturais, dinâmicas sociais e linguagens políticas. Ou seja, seria praticamente impossível, ou pouco proveitoso, pesquisar sobre o Ocidente sem esbarrar nas raízes da Igreja, na mentalidade dos homens da época e no exercício da fé cristã.

De fato, desde a aurora do Cristianismo, o exercício da fé traz a necessidade de representar Deus e conhecê-lo profundamente. Em suas confissões, o Bispo de Hipona, ao refletir sobre o presente, suplica: “Ó Deus, tu me conheces, faz que eu te conheça, como sou por ti conhecido” (AGOSTINHO, 2002, p. 269). Tal postulação permite-nos evidenciar a ânsia humana de experimentar o Divino e o desejo de se relacionar com Ele. Como Le Goff pontua, essa aproximação se dá pela “antropomorfização” de Deus,

---

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade Paulista. e-mail: stingheli@hotmail.com

ou seja, Sua imagem está intrinsicamente ligada à imagem humana gerando assim um ponto de identificação.

No primeiro capítulo, intitulado “De que Deus se trata?” O historiador francês determina o objeto do estudo: não apenas Deus, mas o Deus cristão que se impõe no Ocidente. Com os significativos avanços e o estabelecimento do cristianismo, a partir da cristianização do império romano no século IV, nota-se uma transformação no plano espiritual; o deus antes marginalizado surgia agora como deus oficial, na figura do Cristo encarnado. Segundo o autor, a figura de Jesus, na pessoa do Deus homem, preenche uma lacuna importante, pois é capaz de influenciar todas as hierarquias da sociedade medieval. Em suma, o cristianismo era um reflexo do estado de espírito daquela sociedade, pois passou a “responder melhor aos anseios espirituais” (FRANCO, 1985, p. 26) de sua época, por meio de sacramentos: batismo, confissão, casamento e até mesmo liturgia fúnebre.

A partir do segundo capítulo, “Duas figuras maiores, o Espírito Santo e a Virgem Maria”, o autor trabalha a ideia de um Deus uno em essência e trino em manifestação, mais especificamente na figura do Espírito Santo que, segundo o mesmo, passa a exercer potência política e social na mentalidade feudal do século XIII, pois assume lugar de destaque em atividades coletivas, tornando-se o deus das confrarias e dos hospitais. Por outro lado, conforme as necessidades sociais se intensificam – crises, pestes, iminência de morte – surge a necessidade de diversificar as manifestações de Deus. Na passagem do século XIV para o século XV, as iconografias de Deus e da Trindade passam a associá-los à imagem da Virgem Maria, que ganha cada vez mais espaço no imaginário cristão. Em sua busca de estabelecer uma relação mais afetiva com a divindade, o homem feudal recorre à figura feminina, materna. De acordo com o historiador Victor Manuel Adrião, Bernardo de Claraval (S. Bernardo) é tradicionalmente o primeiro a tratar a virgem por “Mãe” e “Nossa Senhora”, após a ocasião, retratada em sua hagiografia milagrosa, em que clama à Santa: *Monstrate esse Matrem*, “mostra-te maternal”, e Ela derrama em sua boca três gotas de leite de sua seiva vital, selando sua condição de intercessora.

No capítulo três, Le Goff faz um mapeamento entre “A sociedade medieval e Deus”, abordando esta dinâmica social em um novo sistema econômico, político e ideológico. Sistema este que é *conditio sine qua non* para a compreensão do Deus



representado na linguagem feudal, afinal, como afirma Johan Huizinga, um dos mais eminentes historiadores do século XX, o pensamento medieval está sempre atrelado às concepções da fé cristã. Nesse sentido, a sociedade medieval sempre buscou associar Deus, por meio de imagens e funções, a uma figura régia que exercesse dominação, comando e, acima de tudo, proteção, visto que na Idade Média a paz era precária e, muitas vezes, conquistada com dificuldade. Por outro lado, os reis terrestres, seculares se aproveitaram de tal representatividade e passaram a utilizar mecanismos simbólicos para sacralizar seus poderes políticos e afirmar sua legitimidade. De acordo com o autor, tal conjuntura permitiu a aproximação do regime feudal com a Igreja de tal maneira que o colapso do feudalismo trouxe consigo um processo de descristianização.

No quarto e último capítulo o diálogo explora as relações entre Deus e a Igreja, bem como entre a Igreja e os homens e mulheres da sociedade feudal, situando “Deus na cultura medieval” através de uma tensão produzida a partir de tais relacionamentos. Explica Le Goff que a dominação da Igreja, sobretudo no século XII, se dá principalmente com a instrumentalização da teologia (ciência de Deus) e a prática de sacramentos, tornando-a uma instituição única e fundamental para a salvação humana. Portanto, a presença da escolástica buscou uma leitura interpretativa e alegórica das sagradas escrituras possibilitando não só o enquadramento social nos mandamentos de Deus, mas também a evolução de Deus com o passar dos tempos. Por fim, uma questão provocativa que o autor abordou nesse capítulo é a construção da identidade do homem medieval e “como o homem se define diante de Deus?”. Seria ele simplesmente o objeto de uma promessa de salvação ou, como poetiza John Milton em seu “Paraíso Perdido”, um ser com semelhança divinal no porte que até mesmo Satã sentiu-se propenso a amar, logo que viu Adão e Eva juntos no Éden?

Chegando ao fim do livro é possível concluir que, para o autor, o acontecimento fundamental da Antiguidade tardia, no plano religioso, foi o estabelecimento do monoteísmo como expressão de fé. Le Goff aponta ainda que, embora a crença em um único deus tenha uma origem comum (Abraão/Ibrahim), o monoteísmo se consolida e se modifica conforme as manifestações divinas que os homens e mulheres experimentam. Afastando, definitivamente, o Deus cristão do Deus presente no Judaísmo e no Islamismo. Portanto, o livro em questão traz reflexões



importantes, não somente acerca de Deus, mas também a respeito dos homens que balizaram suas atividades de acordo com sua espiritualidade.

### Referências Bibliográficas

ADRIAO, Vitor Manuel. **Portugal Templário: vida e obra da Ordem do Templo**. São Paulo: Madras, 2011.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**; tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2002.

ALMEIDA, Néri de Barros. **Idade Média e ancestralidade**. Estado da Arte, set. 2021. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/idade-media-ancestralidade-neri-almeida/>. Acesso em: 13 abr. 2022.

ALMEIDA, Néri de Barros. **O alvo da História da Igreja e a História da Igreja como alvo: o exemplo da Idade Média Central (Séculos XI – XIII)**. Revista de Estudos da Religião – REVER, São Paulo, ano 4, n. 2, 2004. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2004/t\\_almeida.htm](https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/t_almeida.htm). Acesso em: 21 abr. 2022.

FRANCO JR, Hilário. **O Feudalismo**. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. **Uma Longa Idade Média**. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. São Paulo: Editora Vozes, 2018.

MILTON, John. **Paraíso Perdido**. Novo Hamburgo, RS: Clube de Literatura Clássica, 2020.



## O iconoclasmo protestante: Os reformadores e as imagens religiosas

### Protestant Iconoclasm: The Reformers and Religious Imagery

Guilherme de Freitas Silva<sup>1</sup>

Francisco Benedito Leite<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo procuramos compreender o iconoclasmo protestante na primeira metade do século XVI e a teologia que deu sustentação à destruição de imagens religiosas. Para isto foi utilizado o método de revisão bibliográfica de fontes primárias e secundárias a fim de analisar o contexto religioso-teológico na Idade Média tardia e compreender as diferenças e semelhanças entre as teologias de Karlstadt, Lutero, Zuínglio e Calvino acerca das imagens. A hipótese inicial, de que alguns reformadores viam valor positivo nas imagens, confirmou-se. Por fim, concluiu-se que o iconoclasmo foi uma importante ferramenta política e religiosa que possibilitou a reforma em diversas cidades, porém contribuiu para o empobrecimento simbólico da religião.

**Palavras-chave:** Reforma Protestante. Iconoclasmo. Símbolos. Tradição Reformada. Luteranismo.

**Abstract:** In this article we seek to understand Protestant iconoclasm in the first half of the 16th century and the theology that supported the destruction of religious images. For this, the method of bibliographic review of primary and secondary sources was used in order to analyze the religious-theological context in the late Middle Ages and understand the differences and similarities between the theologies of Karlstadt, Luther, Zwingli and Calvin about images. The initial hypothesis, that some reformers saw a positive value in the images, was confirmed. Finally, it was concluded that iconoclasm was an important political and religious tool that made reform possible in several cities, but contributed to the symbolic impoverishment of religion.

**Keywords:** Protestant Reformation. Iconoclasm. Symbols. Reformed Tradition. Lutheranism.

### Introdução

Ao longo da história do cristianismo, identificar e definir o que é idolatria tornou-se um importante procedimento teológico para se apontar para a 'pureza da

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória; Bacharel em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: [guilhermefsilva@live.com](mailto:guilhermefsilva@live.com)

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Mestre em Ciências da Religião pela UMESP; Doutor em Letras pela USP. Professor de Teologia na Faculdade Messiânica. E-mail: [ethnosfran@hotmail.com](mailto:ethnosfran@hotmail.com)



religião', uma vez que o culto a ídolos é considerado pelos cristãos uma prática condenável. Mas o que é um ídolo? Toda imagem é ídolo? Todo tipo de imagem deve ser proibida? As imagens devem ser destruídas? Em respostas a questionamentos como esses, surgiram os iconoclastas, que tiveram atitudes radicais para mostrar sua posição quanto a essas perguntas. Precederam assim porque entenderam que todo e qualquer tipo de imagem é um ídolo e, portanto, todas as imagens deveriam ser destruídas. Mais do que procedimentos realizados no interior das igrejas, o iconoclasmo foi um movimento político-religioso, como se verá.

Durante a história da Igreja houve vários iconoclastos, mas dois períodos foram marcantes. O primeiro ocorreu no Império Bizantino entre os séculos VIII e IX, em que a iconolatria, isto é, a adoração de ícones, tornou-se algo muito difundido na Igreja Oriental. A partir do ano 727, o imperador Leão III proibiu a veneração de ícones, e isso causou a destruição de incontáveis ícones, afrescos e obras de arte em geral (JOHNSON, 2001). A destruição foi tamanha que a Igreja convocou o Segundo Concílio de Nicéia em 787, que aprovou a veneração de imagens (IRVIN; SUNQUIST, 2004).

O segundo período iconoclasta aconteceu na primeira metade do século XVI, por ocasião da Reforma Protestante, e causou grande destruição de elementos religiosos (DREHER, 1996). Aqui nos perguntamos: qual a teologia dos reformadores acerca das imagens religiosas? Embora o iconoclasmo protestante tenha se voltado contra diversos objetos que representavam a piedade medieval, como relíquias, esculturas, pinturas, hóstia, etc., neste artigo, o objetivo principal é descrever a teologia dos reformadores acerca das imagens religiosas, as quais são compreendidas como arte sacra pintada ou esculpida. Trabalhamos com a hipótese de que à revelia de uma interpretação literalista da lei mosaica sobre não fazer imagens – e por isto elas deveriam ser abolidas –, as imagens eram toleradas por alguns reformadores, podendo servir inclusive ao ensino.

As motivações para a realização desta pesquisa partem por um lado de um interesse pela História da Igreja e pela Teologia Histórica e, por outro, da proximidade com a tradição reformada, confissão religiosa tradicionalmente avessa às imagens. Todavia, acompanha-se o teólogo Paul Tillich em sua conhecida fórmula que está registrada no terceiro volume de sua *Teologia Sistemática* (2005), de acordo com a qual o cristianismo precisa da substância católica e do princípio protestante, ou seja, é



necessário manter a tradição e a dimensão simbólica, assim como o protesto contra poderes relativos que se pretendem absolutos.

O artigo está dividido em dois tópicos. Através de revisão bibliográfica de fontes primárias e secundárias, pretendeu-se no primeiro tópico analisar o contexto religioso-teológico na Idade Média tardia que possibilitou o advento das reformas religiosas, e no segundo tópico compreender as diferenças e semelhanças entre as teologias de Karlstadt, Lutero, Zuínglio e Calvino acerca das imagens.

## 1. Contexto da Reforma Protestante

As indulgências, condenadas por Lutero em suas 95 teses afixadas na Capela de Wittenberg em 1517, foram apenas o estopim de uma longa crise no contexto da Idade Média tardia<sup>3</sup> (DREHER, 1996). Além dos fatores religiosos, fatores políticos, sociais e econômicos foram pano de fundo para a eclosão das reformas religiosas no século XVI. Esta complexidade de fatores fez com que a percepção de crise abarcasse todas as classes sociais da Europa ocidental e promovessem uma crescente contestação da base sagrada da existência, acarretando na crise dos símbolos que traziam segurança para a mentalidade medieval (LINDBERG, 2001).

### 1.1 Crise agrária, fome e peste

Em meados do século XIV, a Europa via-se no meio de grande crise agrária, fome e peste. De acordo com Lindberg (2001, p. 40):

O incremento da produção de alimentos durante os séculos 12 e 13 serviu de nutriente para um aumento constante da população. No entanto, o crescimento da população superou a base agrária que o possibilitara. Em torno de 1320, quase toda a Europa Setentrional estava sofrendo com uma fome coletiva de ampla difusão, precipitada por uma série de quebras de safra que se deveram às condições

---

<sup>3</sup> Embora não esteja definida no texto de Dreher (1996) que foi citado, o termo “Idade Média Tardia” consensualmente é aquele que pode ser entendido entre os anos de 1300 e 1500. Época caracterizada pelos terrores da peste negra e da ameaça dos bárbaros. Além disso, nesse momento a religião cristã era desmoralizada pela superstição caracterizada pelas vendas de indulgências, peregrinações atrás de relíquias e excessos de autoritarismo do Papa. A Teologia Escolástica estava em declínio porque não era mais considerada plausível no novo contexto histórico-social. Lindberg (2001) traz um resumo desse contexto.

extremamente anormais de mau tempo.

Além do mau tempo, tremores de terra e enxames de gafanhotos contribuíram para o agravamento da fome. De acordo com Wachholz (2010, p. 15), “a fome era tamanha, que, no início do século XIV, algumas pessoas recorreram até mesmo ao canibalismo”. O desabastecimento de alimentos devido aos desastres naturais levou ao aumento da inflação e da sensação religiosa de que Deus estava punindo a população por seus pecados. Segundo Lindberg (2001, p. 40), os “clérigos e leigos marcharam em procissão, com os pés descalços, para apaziguar a Deus em razão dos pecados humanos, mas ‘Deus demorou a ouvir suas orações’”.

A economia feudal estava em declínio e o advento da economia monetária atraiu pessoas para as cidades causando a urbanização das populações. A falta de higiene das cidades densamente habitadas com ruas imundas, ratos e animais de todo tipo possibilitaram que a Peste Negra se espalhasse por toda Europa matando cerca de 30% de sua população. A peste chegou de forma imprevisível, matava rapidamente e causava grande terror: “furúnculos grandes e dolorosos [...] acompanhados de manchas ou pústulas negras em decorrência de sangramento sob a pele, eram o prelúdio para o estágio final de violentas tossidas de puro sangue” (LINDBERG, 2001, p. 42).

A pandemia trouxe grande impacto social e psicológico para a população. Era uma doença inexplicável e as pessoas acreditavam que se tratava de punição divina pelos pecados da humanidade. Wachholz (2010, p. 15) afirma que “no intento de expiar os pecados, realizavam penitências sangrentas e procissões, o que ironicamente ajudava a espalhar ainda mais a peste”. Através da piedade popular buscava-se também proteção contra a peste intercedendo aos santos,

[...] especialmente Roque e Sebastião: do primeiro porque ele tinha prestado auxílio às vítimas da peste, tendo ele próprio sucumbido a ela; e do segundo por causa da iconografia associada a seu martírio através de flechas. Uma vez que se acreditava que Deus disparava as setas da peste contra a humanidade pecadora, a morte de Sebastião, causada por flechas, acabou fazendo dele alguém que ajudava os afligidos pela peste. (LINDBERG, 2001, p. 43)

No século XVI, período da Reforma Protestante, a peste havia refreado, mas se constituía ainda em um perigo real: o irmão do reformador suíço Ulrico Zuínglio faleceu e o próprio Zuínglio quase foi a óbito (GEORGE, 1993). Em 1527, a peste

atingiu Wittenberg, cidade em que Lutero vivia (LINDBERG, 2001).

## 1.2 Crise eclesiástica

A Idade Média tardia foi marcada também por grande crise eclesiástica. Diferente das doutrinas da Trindade e da Cristologia que foram amplamente discutidas nos concílios ecumênicos, a doutrina acerca da Igreja obteve pouco destaque até o século XIV quando começaram a surgir vários tratados com o título *De Ecclesia*. Bem antes da Reforma Protestante, já havia a busca pela verdadeira igreja e uma pluralidade de doutrinas eclesiais (GEORGE, 1993).

O curialismo era um modelo de governo eclesiástico que revestia o papa de suprema autoridade, tanto espiritual quanto temporal. De acordo com George (1993, p. 34): “Nos tempos medievais, a *Curia Romana* referia-se à corte papal, incluindo-se todos os oficiais e funcionários que assistiam o papa em seu governo da igreja”. Declarações de três papas marcam bem a concepção curialista e a afirmação do poder papal sobre o poder imperial:

O Papa Gregório VII [...] reivindicava, por exemplo, que o papa “é o único que deveria ter os pés beijados por todos os príncipes”, que o papa podia depor imperadores, convocar sínodos e absolver os súditos das obrigações feudais. Mais ainda, ele insistia que “a Igreja Romana nunca errou, nem nunca, pelo testemunho das Escrituras, errará por toda eternidade”. [...] Inocêncio III [...] acreditava que, na hierarquia do ser, o papa ocupava uma posição intermediária entre o divino e o humano [...]. Baseado na obra dos seus antecessores, o Papa Bonifácio VIII anunciou as mais extravagantes alegações da soberania papal [...]: “Declaramos, estabelecemos, definimos e pronunciamos que para a salvação é necessário que toda criatura humana esteja sujeita ao Pontífice Romano”. (GEORGE, 1993, p. 35)

O papado conseguiu sustentar o direito divino de coroar imperadores até o surgimento dos estados nacionais, cujos reis não dependiam da coroação papal. Assim, afirma Lindberg (2001, p. 58), “para sua própria consternação, o papa Bonifácio VIII descobriu no começo do século 14 que, uma vez que não tinha ‘feito’ o rei francês, ele tampouco podia controlá-lo”. Conflitos fizeram o rei francês obrigar o papa a transferir-se de Roma para Avignon, no sul da França, a fim de evitar que os impostos pagos a Igreja saíssem do território francês. Esse período ficou conhecido como cativo

babilônico da Igreja em Avignon (1309-1378). O desejo de retornar à Roma levou a Igreja a um cisma. Entre 1378 e 1417 dois e, depois, três papas alegavam simultaneamente ser o chefe da Igreja (IRVIN; SUNQUIST, 2004).

No início do século XV amplos setores já demandavam por reforma na Igreja. Zwínglio Dias descreve o estado da Igreja até então:

No esforço de dominação política dos povos [...], a Igreja acabou corrompendo-se completamente. Seus objetivos se tornaram, num crescendo constante, cada vez mais temporais que espirituais. Tanto os papas como o clero em geral mostraram-se mais preocupados na conquista de terras e poder político do que com a vida espiritual do povo a de si próprios. Daí à corrupção generalizada, não faltou muito. Os nobres compravam títulos eclesiásticos e exerciam a direção de dioceses e catedrais [...], e quase não se preocupavam com a vida espiritual, só o fazendo na medida em que isto significava lucro material. Tudo isso ao lado de uma corrupção desenfreada dos costumes e da moral. (DIAS, 2017, p. 20)

O outro modelo de eclesiologia foi o conciliarismo. Com a crise do papado, especialmente com três papas reclamando serem cabeça da Igreja “surgiu a visão conciliar da igreja, que afirmava a superioridade dos concílios ecumênicos sobre o papa no governo e na reforma da igreja” (GEORGE, 1993, p. 36). Os conciliaristas partiam da tese aristotélica de que o poder emana do povo, inclusive o poder na Igreja. Seguindo os ensinamentos de Guilherme de Ockham (1285-1349), eles defendiam que “o concílio geral é a representação da igreja universal e instância máxima em questões de fé e da unidade da igreja e exige obediência de todos os membros, inclusive do papa” (DREHER, 1996, p. 21). Após o Concílio de Constança (1414) ter destituído os três papas e eleito Martinho V novo papa, resolvendo assim o Cisma ocidental, o conciliarismo foi perdendo influência e o papado se fortaleceu novamente (DREHER, 1996).

### **1.3 Piedade medieval tardia**

A instabilidade social, vivida durante a Idade Média tardia, aflorou tanto a busca pelo sagrado que alguns estudiosos do período afirmam que o final do século XV foi um dos períodos de mais devoção em toda a Idade Média (EIRE, 1986). De acordo com Martin Dreher (1996, p. 19), “havia uma imagem muito colorida da piedade popular, havia muita imitação da vida dos santos, havia procissões, peregrinações, missas votivas

etc.". A religiosidade era baseada na imanência, ou seja, na ideia de que o espiritual permeia o mundano:

A religião medieval tardia procurou apreender o transcendente tornando-o imanente: era uma religião que buscava corporificar-se em imagens, reduzir o infinito ao finito, fundir o sagrado e o profano e desintegrar todo o mistério [...] A piedade do final da Idade Média demonstrava um desejo quase irreprimível de localizar o poder divino, torná-lo tangível e controlá-lo. (EIRE, 1986, p. 11, tradução nossa)<sup>4</sup>

A devoção aos santos era a principal manifestação da piedade popular e boa parte da literatura vernácula no final do século XV era sobre Maria e os santos (EIRE, 1986) Essa devoção era amplamente promovida pela Igreja: “[...] os livretos de instrução para o clero paroquial, conhecidos como *Summa Rudium* ou *Summa Praeceptorium*, colocaram grande ênfase no culto aos santos como parte da adoração a Deus” (GASIDE, 1966 *apud* EIRE, 1986, p. 12, tradução nossa)<sup>5</sup>. Desenvolveu-se na sociedade um sistema de padroeiras e padroeiros em que,

[...] cada santo recebia esferas especiais de influência sobre grupos sociais particulares e emergências particulares [...] o reino dos santos foi modelado de acordo com a organização da sociedade humana e do destino humano. A Virgem Maria, é claro, continuou a ocupar um lugar especial e de liderança neste panteão. Esta delegação formal da onipotência divina deu origem a uma fragmentação ainda mais curiosa do poder sobrenatural. Os nomes de vários santos ficaram ligados às doenças que deveriam curar. Muitos passaram a acreditar que se um santo pudesse curar uma doença, ele deveria ter controle sobre ela e também poder de infligi-la: era o caso das doenças de pele conhecidas como "fogo de Santo Antônio". (EIRE, 1986, p. 12, tradução nossa)<sup>6</sup>

<sup>4</sup> No original: *Late medieval religion sought to grasp the transcendent by making it immanent: It was a religion that sought to embody itself in images, reduce the infinite to the finite, blend the holy and the profane, and disintegrate all mystery. [...] Late medieval piety showed an almost irrepressible urge to localize the divine power, make it tangible, and bring it under control* (EIRE, 1986, p. 11).

<sup>5</sup> No original: *[...] the booklets of instruction for the parish clergy, known as Summa Rudium or Summa Praeceptorium, placed great emphasis on the cult of the saints as part of the adoration of God* (GASIDE, 1966 *apud* EIRE, 1986, p. 12).

<sup>6</sup> No original: *[...] each saint was assigned special spheres of influence over particular social groups and particular emergencies. [...] the realm of the saints was modeled according to the arrangement of human society and human fate. The Virgin Mary, of course, continued to hold a special and leading place in this pantheon. This formal delegation of divine omnipotence gave rise to an even more curious fragmentation of supernatural power. The names of several saints became linked to the diseases they were supposed to cure. Many came to believe that if a saint could cure an illness he must have control over it and also be able to inflict it: Such was the case with skin diseases known as "St. Anthony's fire"* (EIRE, 1986, p. 12).

A materialização da devoção aos santos se dava de duas formas: representação artística e relíquias. O uso de imagens no cristianismo primitivo começou de forma tímida, devido à herança judaica sobre a não representação do sagrado. No século III os espaços de culto já começaram a ser decorados com arte religiosa, e esta logo se tornou ajuda devocional (EIRE, 1986). “Embora alguns teólogos cristãos primitivos, como Vigilância, tentassem se opor ao uso de imagens na adoração, outros como Agostinho e Jerônimo aceitaram com cautela e racionalizaram de acordo com os costumes filosóficos, hagiográficos e artísticos prevaletentes” (JONES, 1978 *apud* Eire, 1986, p. 18, tradução nossa)<sup>7</sup>.

No século VI, o Papa Gregório I, conhecido como Gregório Magno, formulou a defesa das imagens a partir de sua função educacional, dizendo que a imagem era a Bíblia dos pobres, ou seja, ensinava a fé aos que não podiam ler. Esta defesa foi amplamente aceita pela Igreja (EIRE, 1986). No cristianismo oriental, o culto às imagens se expandiu de tal forma que o ícone<sup>8</sup> tinha um poder quase independente, tendo ele mesmo a fonte de poder mágico:

Fazia-se um juramento? Era sobre um ícone. Comungava-se? As santas espécies deviam tocar primeiro um ícone. Batizava-se uma criança? A cerimônia realizava-se diante de um ícone, suntuosamente vestido e adornado de jóias, e que às vezes chegava a fazer-se de padrinho. Produziam-se verdadeiras aberrações: haviam doentes que, para se curarem, ingeriam raspas de tintas de um ícone. De maneira geral, a plebe distinguia cada vez menos entre o ícone diante do qual queimava incenso e acendia velas, e o santo que essa imagem representava. (DANIEL-ROPS, 1991, p. 360)

Na Idade Média tardia, o crescimento das cidades acarretou no aumento de capelas e irmandades religiosas, possibilitando o investimento de capital em objetos religiosos. De acordo com Charles Gaside, em Zurique, a encomenda de obras de arte religiosa aumentou cem vezes entre 1500 e 1518. Esse desenvolvimento material do culto trouxe perigos, pois não havia como evitar que as pessoas confundissem a imagem com o que ela procurava representar, de modo que era difícil distinguir a veneração dos santos e o culto às imagens (EIRE, 1986). Por outro lado, a materialização da fé trazia

<sup>7</sup> No original: *Although some early Christian theologians, such as Vigilantius, tried to oppose the use of images in worship, others such as Augustine and Jerome accepted it with caution and rationalized it according to prevailing philosophical, hagiographical, and artistic fashions* (JONES, 1978 *apud* EIRE, 1986, p. 18).

<sup>8</sup> Representação sacra pintada em um painel de madeira, muito comum no Império Bizantino.



grande segurança para a população, pois “[...] o culto às imagens permitia que ‘a multidão’ não precisasse de provas intelectuais em questões de fé, que a mera presença de uma imagem visível bastava para estabelecer a verdade das coisas sagradas” (HUIZINGA, 1954 *apud* EIRE, 1986, p. 14, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Já as relíquias possibilitavam uma materialização ainda maior da fé, pois qualquer objeto relacionado à vida de Jesus, de Maria ou dos santos eram considerados fontes da graça divina. Uma consequência do culto às relíquias foi o comércio de relíquias falsas e a promoção de fraudes. Existiam fragmentos da verdadeira cruz em quase todas as cidades da Europa (EIRE, 1986).

#### 1.4 A máquina de impressão e o retorno às fontes

Compondo o pano de fundo para o surgimento da Reforma Protestante, merece destaque também a invenção da máquina de impressão. A busca por novas ideias tornaram as regiões urbanas grandes centros de comunicação e educação do laicato. Estima-se de forma conservadora que trinta por cento da população urbana sabia ler (LINDBERG, 2001).

Antes da invenção da imprensa os custos de produção de livros eram muito altos, principalmente devido ao material sobre o qual eram escritos: o papiro dos pântanos do Nilo e o pergaminho feito de peles de ovelha. “O desenvolvimento de um papel relativamente barato de polpa de linho [...], tornou financeiramente viável o desenvolvimento da impressão” (LINDBERG, 2001, p. 51). Somou-se a isso o desenvolvimento de boa tinta e a invenção da prensa de tipos móveis. Com a invenção da imprensa, “no período de 40 anos entre 1460 e 1500 foram impressos mais livros do que haviam sido produzidos pelos escribas e monges durante toda a Idade Média” (OZMENT, 1980 *apud* LINDBERG, 2001, p. 51).

A revolução nos meios de comunicação foi fundamental na propagação das ideias da Reforma. Enquanto as ideias dos pré-reformadores como João Wiclif e João Hus “se espalharam de forma extremamente lenta, por meio de cópias manuscritas, os pensamentos de Lutero espalharam-se pela Europa em poucos meses” (WACHHOLZ,

---

<sup>9</sup> No original: [...] *the cult of images allowed ‘the multitude’ to have no need for intellectual proofs in matters of faith, that the mere presence of a visible image sufficed to establish the truth of holy things* (HUIZINGA, 1954 *apud* EIRE, 1986, p. 14).

2010, p. 21).

Por fim, às vésperas da Reforma, surge com a elite intelectual europeia um movimento denominado Humanismo que redescobriu e enfatizou o estudo das fontes clássicas da antiguidade. Assim, declara-se: “*Ad fontes!* – de volta às fontes! – era o mote dos estudiosos humanistas, cujo trabalho abriu novas perspectivas na história, na literatura e na teologia” (GEORGE, 1993, p. 48). Despertando grande interesse no estudo de textos clássicos, o Humanismo pôde discutir tudo o que era tido como intocável e verdade absoluta (DIAS, 2017). Todavia, para se estudar os textos clássicos e promover uma verdadeira reforma na Teologia e na piedade medieval era necessário o conhecimento das línguas da antiguidade, especialmente grego e hebraico.

Erasmus de Roterdã (1466-1536) deu grande contribuição ao Humanismo e à Reforma ao se dedicar ao estudo e a publicação de manuscritos da Antiguidade, inclusive o *Novo Testamento grego* em 1516. De acordo com George (1993, p. 50), “talvez a contribuição mais positiva dos eruditos humanistas à renovação religiosa do século XVI tenha sido a série de edições críticas da Bíblia e dos pais da igreja, amplamente disseminadas graças ao sucesso fenomenal da imprensa”. Lutero, Calvino e Zuínglio estavam imersos no estudo dos clássicos, antes mesmo de se tornarem reformadores (GEORGE, 1993). O estudo dos clássicos e a redescoberta do texto literal da Bíblia, bem como o retorno aos valores da igreja primitiva que haviam se perdido ao longo da Idade Média, possibilitaram as Reformas religiosas do século XVI (WACHHOLZ, 2010).

## 2. Os reformadores e as imagens religiosas

A grande importância da iconografia religiosa nas cidades e nos locais de culto fez com que ela se tornasse um símbolo do cristianismo medieval. Vejamos, portanto, a teologia dos reformadores Karlstadt, Lutero, Zuínglio e Calvino em relação às imagens.

### 2.1 Karlstadt

Andreas Rudolff-Bodenstein (1486-1541), conhecido como Karlstadt, era um colega de Lutero na Universidade de Wittenberg. Concluiu seu doutorado em 1510 e

rapidamente tornou-se professor de Teologia e deão da faculdade. Interessava-se pela escolástica, especialmente pelo pensamento de Tomás de Aquino. Em um debate realizado na universidade em setembro de 1516, Lutero defendeu que os escolásticos não compreendiam nem Agostinho nem as Escrituras e desafiou a conferirem as fontes primárias. Karlstadt decidiu refutá-lo e, para isso, comprou a nova edição das obras de Agostinho, no entanto, descobriu que Lutero estava correto. Karlstadt passou por um processo de conversão e em poucos meses já se colocava ao lado de Lutero na busca por reformas. Todavia, não demorou a surgirem tensões entre ambos, especialmente em relação ao ritmo e estratégias para as reformas em Wittenberg (LINDBERG, 2001).

Em 1518, influenciado por Erasmo de Roterdã e sua crítica à piedade medieval tardia, Karlstadt já se opunha ao culto católico e a piedade externalizada.

Ele se convenceu da contingência dos elementos criados e disse que, visto que Deus é um espírito, atos de adoração visíveis e externos tinham pouco valor em si mesmo. Esses ataques à piedade exteriorizada foram baseados no texto do Evangelho de João 6.63 (também citado frequentemente por Erasmo): "é o espírito que dá vida, a carne de nada aproveita". (SIDER, 1974 *apud* EIRE, 1986, p. 55, tradução nossa)<sup>10</sup>

Apesar da influência de Erasmo no que diz respeito à externalização da adoração, Karlstadt foi além do pensamento erasmiano ao considerar errado o que para Erasmo era indiferente e ao adotar um biblicismo intransigente muito mais legalista em sua interpretação da letra da Lei do que Erasmo ou Lutero (EIRE, 1986). Não à toa, alguns estudiosos sugeriram que Karlstadt foi o precursor do puritanismo e um influenciador do movimento pietista do século XVIII (LINDBERG, 2001).

Karlstadt é considerado o primeiro iconoclasta protestante (LINDBERG, 2001). Quando Lutero precisou se refugiar no castelo de Wartburg, entre maio de 1521 e março de 1522, após a dieta de Worms, foi Karlstadt que assumiu a direção da Reforma em Wittenberg. Nesse período, Karlstadt intensificou sua pregação contra as imagens religiosas, pois estas corrompiam o culto cristão, além de serem proibidas pela lei mosaica, conforme a interpretação de Karlstadt. No início de 1522 ele publicou o livreto

---

<sup>10</sup> No original: *He became convinced of the contingency of created elements, and said that since God is a spirit, visible and external acts of worship were of little value in themselves. These attacks on externalized piety were based on the Gospel text of John 6.63 (also quoted often by Erasmus): 'it is the spirit that gives life, the flesh is of no avail'* (SIDER, 1974 *apud* EIRE, 1986, p. 55).

*Sobre a abolição de imagens* – um dos mais influentes tratados protestantes sobre a idolatria – defendendo a remoção de imagens na cidade (EIRE, 1986). Ao longo do texto evidencia-se o ataque veemente as imagens: “Seria mil vezes melhor se elas fossem colocadas no inferno ou na fornalha ardente do que nas casas de Deus” (KARLSTADT, 1522, p. 1, tradução nossa)<sup>11</sup>. Karlstadt condena a veneração de imagens e, principalmente, seu fundamento teológico, o culto aos santos.

Respondendo ao argumento do Papa Gregório I, de acordo com o qual as imagens são os livros dos pobres, Karlstadt diz: “Observo, no entanto, por que os papas colocaram esses livros [ou seja, imagens] diante dos leigos. Eles observaram que quando pastavam seus cordeiros em livros [isto é, nas Escrituras], seu mercado de lixo não florescia” (KARLSTADT, 1522, p. 4, tradução nossa)<sup>12</sup>. Para Karlstadt, o argumento gregoriano era usado para manter a separação entre clero e laicato e servia para impedir que os leigos se tornassem discípulos verdadeiros de Cristo, já que “Cristo diz: minhas ovelhas ouvem minha voz [...] Ele não diz: Eles veem minha imagem ou imagens dos santos” (KARLSTADT, 1522, p. 4, tradução nossa)<sup>13</sup>. Há uma grande ênfase de que o material não pode transmitir qualquer valor espiritual. Até mesmo os crucifixos são condenados por Karlstadt, pois eles ensinam apenas sobre o sofrimento de Cristo e não sobre o poder de Cristo, e conhecer Cristo em carne de nada adianta (KARLSTADT, 1522).

Karlstadt fundamenta sua argumentação com vários textos do Antigo Testamento e considera herética a ideia de que Cristo revoga a lei mosaica. Ele defende que Jesus não veio para destruir a lei, mas para cumpri-la conforme Mateus 5,17 (KARLSTADT, 1522) e conclui que se o mandamento contra as imagens está no Decálogo ao lado de outros mandamentos morais essenciais, ele é tão importante quanto os outros ou até mesmo mais importante que os outros, pois aparece primeiro (EIRE, 1986).

Fato é que as ideias de Karlstadt influenciaram uma onda de destruição de obras de arte religiosa em Wittenberg e outras partes da Europa. Janelas, vitrais, pinturas,

---

<sup>11</sup> No original: *It would be a thousand times better if they [images] were set up in hell or the fiery furnace than in the houses of God* (KARLSTADT, 1522, p. 1).

<sup>12</sup> No original: *I note, however, why the popes have put such books [i.e. images] before the laity. They observed that when they pastured their lambs in books [i.e. Scripture] their rubbish market did not flourish* (KARLSTADT, 1522, p. 4).

<sup>13</sup> No original: *Christ says: My sheep listen to my voice [...] He does not say: They see my image or images of the saints* (KARLSTADT, 1522, p. 4).



esculturas, relíquias e outros objetos religiosos foram completamente vandalizados. Certamente, Karlstadt foi o catalisador de uma reação que já estava acontecendo: “O povo não teria dado ouvidos a ele, caso não participasse de um todo, que qual uma represa esperava para estourar” (DREHER, 1996, p. 56). Destruir as imagens religiosas e os símbolos da religiosidade medieval foi um recurso usado para desconstruir a fé antiga e consolidar o protestantismo: “Destruir imagens ou degradá-las, colocando-as em lugares insólitos, ou então urinando ou defecando sobre as mesmas, tirou ‘o papa e a religião papal das mentes e dos corações daqueles que tomavam parte nesses atos’” (LINDBERG, 2001, p. 130).

## 2.2 Lutero

A instabilidade social provocada pelo iconoclasmo de Karlstadt fez com que Martinho Lutero (1483-1546) deixasse a segurança de Wartburg. Ao chegar a Wittenberg, Lutero proferiu uma série de sermões sobre a distinção entre o “posso” evangélico e o “devo” legalista, e sobre o amor cristão que gera paciência pelo próximo. Lutero defendia que o uso da força mudaria o evangelho de boa para má notícia, transformando-se em uma nova lei (LINDBERG, 2001).

Lutero opunha-se aos papistas; segundo dizia, porém, opunha-se a eles só com a palavra de Deus, não com a força. De fato, de acordo com Lutero, a palavra de Deus fazia tudo “enquanto eu dormia ou bebia a cerveja de Wittenberg com meus amigos Felipe e Amsdorf”. Lutero estava bem consciente de que poderia ter fomentado uma revolta no Império, mas fazê-lo teria sido “uma brincadeira de bobo”. (LINDBERG, 2001, p. 133)

Os sermões de Lutero foram suficientes para restaurar a ordem e frear a onda de violência e inovações do culto. Karlstadt, evidentemente, não concordava com a vagarosidade das reformas e deixou Wittenberg em 1523 (LINDBERG, 2001). Em 1525 Lutero publicou a obra *Contra os profetas celestiais* e dedicou parte do seu texto a refutação dos ensinamentos iconoclastas.

Aproximei-me da tarefa de destruir imagens primeiro rasgando-as do coração através da Palavra de Deus e tornando-os inúteis e desprezíveis. Isso realmente aconteceu antes do Dr. Karlstadt sonhar

em destruir imagens. Pois, quando elas não estão mais no coração, eles não podem fazer mal quando vistos com os olhos. Mas, Dr. Karlstadt, que não presta atenção aos assuntos do coração, reverteu a ordem removendo-os da vista e deixando-os no coração. Pois ele não prega fé, nem pode pregá-la; infelizmente, só agora eu vejo isso. Qual destas duas formas de destruir imagens é o melhor? Deixarei cada homem julgar por si mesmo. (LUTHER, 1958, p. 84, tradução nossa)<sup>14</sup>

Lutero entendia que o problema estava em como o coração lidava com a imagem, ou seja, mais importante que retirar as imagens dos lugares era necessário retirá-las do coração. O perigo das imagens estava relacionado às obras de justificação. A iconoclastia luterana era contrária à destruição literal das imagens e advogava uma mudança de postura diante das imagens, devolvendo a elas o status de mera representação, o que não deixa de ser uma atitude iconoclasta por seu teor racionalista (KLEIN, 2009). Sobre isto, Martinho Lutero diz que Karlstadt ignorava o seu afastamento espiritual e ordenado de imagens fazendo-o parecer um mero protetor de imagens (LUTHER, 1958).

Seguindo a tradição agostiniana, Lutero considerava Êxodo 20,4-6 parte do primeiro mandamento e um exemplo de idolatria. Para ele, a lei mosaica proíbe somente a imagem de Deus, portanto possuir um crucifixo ou imagem de santo não era proibido (LUTHER, 1958). Compreendendo o versículo 4 a luz do versículo 5, Lutero percebeu que a questão fundamental não era sobre fazer imagens mais sim sobre adorá-las (WACHHOLZ, 2010).

Veja o comentário feito pelo reformador:

Eu mesmo vi e ouvi os iconoclastas lendo na minha Bíblia alemã. Sei que eles a têm e leram, como se pode facilmente determinar pelas palavras que usam. Agora, há muitas figuras nesses livros, tanto de Deus, dos anjos, homens e animais, especialmente no Apocalipse de João, em Moisés e Josué. [...] As imagens contidas nesses livros nós pintaríamos nas paredes por uma questão de lembrança e melhor compreensão, uma vez que elas não causam mais danos às paredes do que aos livros. É certamente melhor pintar nas paredes como Deus

---

<sup>14</sup> No original: *I approached the task of destroying images by first tearing them out of the heart through God's Word and making them worthless and despised. This indeed took place before Dr. Karlstadt ever dreamed of destroying images. For when they are no longer in the heart, they can do no harm when seen with the eyes. But Dr. Karlstadt, who pays no attention to matters of the heart, has reversed the order by removing them from sight and leaving them in the heart. For he does not preach faith, nor can he preach it; unfortunately, only now do I see that. Which of these two forms of destroying images is best, I will let each man judge for himself* (LUTHER, 1958, p. 84).



criou o mundo, como Noé construiu a arca e quaisquer outras boas histórias que possam existir, do que pintar coisas mundanas sem vergonha. Sim, desejaria a Deus que eu pudesse persuadir os ricos e poderosos de que eles permitissem a Bíblia inteira ser pintada nas casas, por dentro e por fora, para que todos pudessem ver. Isso seria um trabalho cristão. (LUTHER, 1958, p. 99, tradução nossa)<sup>15</sup>

Por meio desse excerto, dá-se a saber que a Bíblia em alemão publicada por Lutero continha muitas figuras, pois uma vez que a idolatria foi superada no coração, as imagens puderam adquirir valor pedagógico e estético.

### 2.3 Zuínglio

Ulrico Zuínglio (1484-1531) foi o reformador de Zurique, na Suíça. Em 1506, concluiu o mestrado em Artes na Universidade de Basileia e se tornou padre na paróquia de Glarus. Neste período em Glarus, Zuínglio aprendeu grego e foi apresentado a Erasmo de Roterdã (LINDBERG, 2001). A partir de 1516, começou seus estudos do *Novo Testamento Grego* publicado por Erasmo e aumentou seu interesse pelas Sagradas Escrituras (GEORGE, 1993). Ele escreveu: “Dirigido pela Palavra e pelo Espírito de Deus, vi a necessidade de deixar de lado todos esses [ensinamentos humanos] e aprender a doutrina de Deus diretamente de sua própria palavra” (BROMILEY *apud* GEORGE, 1993, p. 113).

No final de 1518, foi nomeado sacerdote na Catedral de Zurique e em 1º de janeiro de 1519 pregou e celebrou a missa, dando início a uma série de sermões sobre o evangelho de Mateus, abolindo o lecionário tradicional. Depois seguiu com outros livros do Novo Testamento expondo cada um deles em seus sermões (GEORGE, 1993).

Lindberg (2001, p. 210) afirma o seguinte:

O processo não foi fácil nem tranquilo. No primeiro ano de seu

---

<sup>15</sup> No original: *I have myself seen and heard the iconoclasts read out of my German Bible. I know that they have it and read out of it, as one can easily determine from the words they use. Now there are a great many pictures in those books, both of God, the angels, men and animals, especially in the Revelation of John and in Moses and Joshua. [...] Pictures contained in these books we would paint on walls for the sake of remembrance and better understanding, since they do no more harm on walls than in books. It is to be sure better to paint pictures on walls of how God created the world, how Noah built the ark, and whatever other good stories there may be, than to paint shameless worldly things. Yes, would to God that I could persuade the rich and the mighty that they would permit the whole Bible to be painted on houses, on the inside and outside, so that all can see it. That would be a Christian work* (LUTHER, 1958, p. 99).



ministério, Zúínglio agitou muitos corações - a favor e contra - com sua pregação bíblica, seus ataques às indulgências, suas críticas à veneração dos santos e imagens e por suas investidas contra a teologia escolástica.

Por volta do ano 1522, Zuínglio já estava experimentando em Zurique o mesmo que Lutero experimentou em Wittenberg com Karlstadt. Um grupo que levou muito a sério sua pregação contra a missa e a piedade medieval, queria reformas radicais, mas Zuínglio entendia que sua função era pregar contra as imagens, cabendo ao conselho cidadão à decisão sobre a remoção delas (LINDBERG, 2001). Nesse período, uma onda iconoclasta passou por Zurique e várias imagens foram destruídas em atos de vandalismo ilegal, fazendo com que o Conselho de Zurique convocasse, em outubro de 1523, um debate público para considerar a questão das imagens e da missa. O debate reuniu cerca de 900 cidadãos e, sob a influência de Zuínglio, foi decidido que não havia base bíblica para a manutenção de imagens nas igrejas. As mudanças, no entanto, não ocorreram imediatamente; ao contrário, para minimizar divergências doutrinárias entre o clero, o conselho solicitou que Zuínglio escrevesse um breve resumo da doutrina evangélica (ZWINGLI, 1984).

O tratado *Breve Instrução Cristã* foi aceito pelo conselho, publicado e enviado a todo o clero (ZWINGLI, 1984). No tópico *Sobre Imagens*, Zuínglio se opõe a qualquer objeto que usurpa o lugar de Deus na adoração e desenvolve uma importante teologia da idolatria: “Se alguém buscou a ajuda e a confiança de uma criatura quando deveria buscar somente em Deus, fez para si um deus estranho” (ZWINGLI, 1984, p. 68, tradução nossa)<sup>16</sup> ou ainda: “Na verdade, com suas fábulas dos santos, alguns lamentavelmente nos desviaram da verdadeira palavra de Deus para a criatura” (ZWINGLI, 1984, p. 69, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Até aqui percebemos que os reformadores Zuínglio e Lutero concordam que a veneração de imagens é idolatria e por isto pecado. A discordância aparece quando Zuínglio rechaça qualquer valor pedagógico das imagens.

Devemos ser ensinados somente pela palavra de Deus. Em vez disso, os preguiçosos sacerdotes, que deveriam ter nos ensinado

<sup>16</sup> No original: *For whoever has sought help and confidence from a creature which the believer ought to seek only with God, has made a foreign god for himself* (ZWINGLI, 1984, p. 68).

<sup>17</sup> No original: *Indeed, with their fables of the saints, some have pitiably turned us from the true word of God to the creature* (ZWINGLI, 1984, p. 69).



incessantemente, pintaram os ensinamentos nas paredes para nós. E nós, pobres e simples, fomos privados do ensino e caímos em imagens, e as honramos. Começamos a buscar nas criaturas o que deveríamos ter buscado somente em Deus. (ZWINGLI, 1984, p. 69, tradução nossa)<sup>18</sup>

Para Zuínglio, a presença de imagens na igreja favorecia a idolatria: “Se alguém não as está honrando, o que elas estão fazendo no altar?” (ZWINGLI, 1984, p. 69, tradução nossa)<sup>19</sup>. Porém, não demonstrou a mesma intransigência a objetos e símbolos bíblicos que no seu olhar não carregavam o perigo da idolatria:

Portanto, podemos muito bem notar que formas como padrões de flores, cabeças de leões, asas e coisas semelhantes que nunca podem ser tomadas como Deus e como ajudas não são proibidas. Pois Salomão não teria permitido que tais árvores e flores fossem feitas no templo, nem Deus teria ordenado a confecção da menorá, se eles tivessem produzido o perigo da idolatria. (ZWINGLI, 1984, p. 70, tradução nossa)<sup>20</sup>

Embora Zuínglio tenha se mostrado definitivamente contrário às imagens e pinturas nas igrejas – por serem locais sagrados e por elas carregarem o perigo da idolatria (ZWINGLI, 1984) –, fora delas ele defendeu a tolerância às imagens “[...] enquanto representação de eventos históricos sem instrução para veneração [...]. Mas sempre que alguém começar a se curvar diante delas e a honrá-las, elas não devem ser toleradas em parte alguma da terra” (ZWINGLI, 1984, p. 71, tradução nossa)<sup>21</sup>.

Em junho de 1524, o conselho de Zurique ordenou a remoção ordeira de todas as imagens. Um grupo de três sacerdotes, entre eles Zuínglio, conduziu a remoção de todas as imagens a portas fechadas, sem violência. A respeito disso, lemos o seguinte: “[...] todas as igrejas foram limpas de estátuas, pinturas, murais, decorações de altar,

---

<sup>18</sup> No original: *We should be taught solely by the word of God. Instead, the idle priests, who should have taught us unceasingly, have painted the teachings on the walls for us. And we poor simple people have therewith been deprived of the teaching and have fallen to images, and have honored them. We have begun to seek from creatures what we should have sought only from God* (ZWINGLI, 1984, p. 69).

<sup>19</sup> No original: *If one is not honoring them, then what are they doing on the altar?* (ZWINGLI, 1984, p. 69).

<sup>20</sup> No original: *Therefore we may well note that such forms as flower patterns, lions heads, wings and the like that never can be taken as God and as aids are not forbidden. For Solomon would not have let such trees and flowers be made in the temple, nor would God have ordered the making of the menorah, if they had produced the danger of idolatry* (ZWINGLI, 1984, p. 70).

<sup>21</sup> No original: *[...] as a representation of historical events without instruction for veneration [...]. But whenever one begins to bow before them and to give them honor, then they are to be tolerated nowhere on earth* (ZWINGLI, 1984, p. 71).

lâmpadas votivas e baias de coral entalhadas. As paredes de cada igreja também foram pintadas de branco” (EIRE, 1986, p. 83, tradução nossa)<sup>22</sup>. No que diz respeito à música, os órgãos foram desativados e os cantos foram banidos dos templos, estabelecendo a hegemonia da Palavra, somente (LINDBERG, 2001).

Ao contrário de Lutero que aceitava o que não fosse contrário a Bíblia, a marca distintiva da iconoclastia de Zuínglio, e que influenciou toda a tradição reformada, foi basear-se estritamente no que estivesse nas Escrituras. Todo o resto deveria ser eliminado (WACHHOLZ, 2010).

## 2.4 Calvino

A cidade suíça de Genebra, por ter passado simultaneamente por uma revolução religiosa e política, acabou se tornando um grande modelo de fé reformada ao aderir oficialmente o protestantismo em 1536. A reforma de Genebra se beneficiou do exemplo de cidades que aderiram à Reforma na década anterior, e houve intenso iconoclasmo até que a cidade pudesse ostentar o título de cidade protestante (EIRE, 1986). Em 1535, ocorreu um debate no convento de Rive:

O resumo protestante [...] é uma rejeição notável do valor sagrado dos objetos materiais na adoração. Água benta e óleo são ridicularizados como tentativas supersticiosas e implacáveis de tentar tornar os objetos materiais mais santos do que já foram feitos pelo próprio Deus. O uso de cruzes é rejeitado sob o fundamento de que a única cruz a ser carregada pelos cristãos é a do sofrimento pessoal. As vestimentas são criticadas como afeminadas, judaizantes e ineficazes: elas não podem servir como armadura espiritual. (EIRE, 1986, p. 142, tradução nossa)<sup>23</sup>

A reforma em Genebra começou sob a liderança de Guilherme Farel (1489-1565), um humanista e pregador inflamado que tinha como objetivo destruir a piedade popular medieval e foi um importante elo entre a reforma zuingliana e Calvino (EIRE,

---

<sup>22</sup> No original: [...] every church had been cleared of statues, paintings, murals, altar decorations, votive lamps and carved choir stalls. The walls of each church were also whitewashed (EIRE, 1986, p. 83).

<sup>23</sup> No original: *The Protestant summary [...] is a striking rejection of the sacred value of material objects in worship. Holy water and oil are ridiculed as superstitious and insolent attempts at trying to make material objects holier than they have already been made by God himself. The use of crosses is rejected on the ground that the only cross to be borne by Christians is one of personal suffering. Vestments are criticized as effeminate, Judaizing, and ineffective: They cannot serve as spiritual armor* (EIRE, 1986, p. 142).

1986). João Calvino (1509-1564) foi um reformador da segunda geração. Quando nasceu em Noyon, em 1509, Lutero já estava dando conferências nas universidades e Zuínglio já atuava como pároco em Glarus (GEORGE, 1993).

Em 1536, após rápida estadia em Genebra, foi intimado por Farel a contribuir na consolidação da reforma na cidade. O jovem, de grande envergadura intelectual, já era conhecido pela publicação da primeira edição da *Instituição da Religião Cristã* em março do mesmo ano (EIRE, 1986). É importante destacar que as imagens já haviam sido eliminadas antes da chegada de Calvino a Genebra, cabendo ao reformador dar um maior desenvolvimento e sistematização da teologia.

Vale destacar que, entre 1538 e 1541, Calvino pastoreou uma igreja na cidade de Estrasburgo e sofreu influência da teologia de Martin Bucer (1491-1551), reformador da cidade. Para Bucer, a iconoclastia se relacionava a uma nova ética social, pois enquanto pessoas investiam muito dinheiro no culto externo, outras passavam necessidade (EIRE, 1986).

No livro I de sua obra magna *Instituição da Religião Cristã*, edição de 1559, Calvino argumenta que Deus “[...] imprimiu, em cada uma de suas obras, certas marcas de sua glória” (CALVINO, 2009, p. 51), porém a vaidade e propensão ao erro impedem o ser humano o pleno conhecimento de Deus, mesmo frente às mais claras evidências, podendo Deus ser conhecido apenas pela fé mediante sua Palavra (CALVINO, 2009). Neste mesmo livro, Calvino dedica um capítulo inteiro a argumentação do motivo pelo qual não é lícito conferir forma visível a Deus.

Embora Deus tenha manifestado sua majestade por sinais em alguns momentos, eles “[...] advertem com clareza aos homens sobre sua essência incompreensível. Assim é que as nuvens, a fumaça e o fogo, por mais que fossem símbolos da glória celeste, impediam, como se por um freio, que as mentes tentassem penetrar mais alto” (CALVINO, 2009, p. 96). Calvino usa esse argumento para criticar aqueles que usam o exemplo dos querubins do propiciatório como defesa das imagens de Deus e dos santos, pois os querubins com suas faces cobertas apontam justamente para a impossibilidade de ver Deus.

Ao contrário de João Damasceno ou Tomás de Aquino que viam na Encarnação a autorização para fazer imagens, a teologia da encarnação de Calvino não permitia essa possibilidade (WANDEL, 2015). Para Calvino, a carne de Cristo era singular,

inseparável de sua divindade. A historiadora Lee Wandel afirma que:

Calvino também retirou os fundamentos para qualquer presunção de que o próprio corpo do artista, ou o da humanidade em geral, pudesse servir de modelo para representar Cristo. Cristo era visível, mas em um corpo essencialmente distinto de todos os outros corpos na divindade com a qual estava unido. Além disso, sua divindade também era visível, mas não para todos. (WANDEL, 2015, p. 196, tradução nossa)<sup>24</sup>

Calvino, todavia, não era contrário às imagens em si, “[...] porque a escultura e a pintura são dons de Deus” (CALVINO, 2009, p. 105), mas às representações da divindade e imagens em locais de culto. A respeito disso, lemos o seguinte: “Resta, portanto, que seja pintado ou esculpido aquilo que os olhos são capazes de ver; a majestade de Deus, que está muito acima do sentido dos olhos, não deve ser corrompida por imagens indecorosas” (CALVINO, 2009, p. 105). Alvo das críticas de Calvino estava às imagens que despertavam volúpias: “De fato, os lupanares apresentam meretrizes vestidas mais casta e modestamente que as imagens que os templos querem colocar como de virgens” (CALVINO, 2009, p. 100).

Tampouco as cruzes escaparam da crítica calviniana:

A que fim, pois, será útil serem erguidas, aqui e ali, tantas cruzes nos templos, de madeira, pedra, prata e ouro, se digna e fielmente isto for introduzido: Cristo morreu para que suportasse nossa maledicência na cruz [...] Assimilado esse único ensinamento, poderiam aprender mais que com milhares de cruzes de madeira ou pedra. Pois, nas de ouro e prata, os avaros talvez fixem com maior tenacidade a mente e os olhos que em alguma Palavra de Deus. (CALVINO, 2009, p. 101)

As imagens consideradas aceitáveis por Calvino nos templos são “[...] aquelas vivas e feitas ao natural, as quais o Senhor consagrou por sua palavra: como o Batismo e a Ceia do Senhor” (CALVINO, 2009, p. 107). Se pudéssemos resumir a teologia da adoração de Calvino em apenas duas frases estas seriam: *solī Deo gloria* - glória somente a Deus -, e *finitum non est capax infiniti* - o finito não pode conter o infinito, ambas interdependentes (EIRE, 1986).

---

<sup>24</sup> No original: *Calvin also withdrew grounds for any presumption that the artist's own body, or those of humankind in general, could serve as a model for representing Christ. Christ had been visible, but in a body essentially distinct from all other bodies in the divinity with which it was united. His divinity, moreover, had also been visible, but not to everyone* (WANDEL, 2015, p. 196).



## Considerações finais

Por meio da análise dos principais textos dos reformadores sobre o uso de imagens aliada à contextualização historiográfica, alcançamos nosso intento de responder qual a teologia dos reformadores acerca das imagens religiosas. Observamos diferenças significativas entre eles. Karlstadt, ao que tudo indica, diferencia-se dos demais ao defender a destruição de imagens mesmo à revelia dos poderes constituídos, caso necessário. Lutero por sua vez, contrariando os outros três, tolerava as imagens nos espaços de culto e atribuía a elas valor educativo e estético.

A preocupação central de Lutero em lutar contra a justificação pelas obras colocou em segundo plano a necessidade de promover reformas radicais no culto, situando sua teologia em um caminho intermediário entre a transcendência e a imanência, comprovando a nossa hipótese de que alguns reformadores foram tolerantes com as imagens. A iconoclastia de Lutero consistia em destruir as imagens no coração e não literalmente. Estudiosos, inclusive, ironizam dizendo que enquanto alguns protestantes expulsavam os ídolos das cidades, Lutero expulsava os iconoclastas de Wittenberg.

A tradição reformada iniciada por Zuínglio e desenvolvida por Calvino, ao contrário de Lutero, percebeu as imagens enquanto violações da majestade de Deus. Embora fossem tolerantes com a arte de modo geral fora dos espaços de culto, permiti-la nos templos era abrir uma brecha para a infiltração da idolatria. A corrupção humana incapacita o homem de representar o transcendente.

Ao longo dessa pesquisa foi possível analisar o contexto religioso e teológico da Idade Média tardia e as diversas crises que possibilitaram a eclosão da Reforma Protestante do século XVI. Vimos que além das crises sociais, econômicas e eclesiais, a invenção da imprensa e o advento do humanismo tiveram papéis imprescindíveis na propagação das novas ideias religiosas, inclusive as ideias iconoclastas.

Ficou evidente, nesta pesquisa, que a iconoclastia foi um recurso religioso e político muito eficaz para a transformação da piedade medieval e implementação da Reforma Protestante. Estátuas, pinturas, vitrais, ícones, retábulos e toda sorte de objetos



religiosos foram abolidos dos templos e suas paredes pintadas de branco, promovendo um empobrecimento simbólico. Nem mesmo as cruzes, símbolos do cristianismo, escaparam. É curioso notar, no entanto, que pesquisas recentes apontam que nos séculos seguintes os protestantes desenvolveram uma iconografia religiosa própria com bíblias de família ilustradas, flanelógrafos para escola dominical, etc. Nem mesmo na fase inicial do protestantismo, com a iconoclastia pujante, o símbolo pode ser abolido das igrejas reformadas. O próprio templo com paredes brancas e vazio de imagens apontava para a transcendência de Deus. A Bíblia, o púlpito e a mesa de comunhão simbolizavam a suficiência das Escrituras, a centralidade da pregação e a graça de Deus na vida dos eleitos, respectivamente.

Além da destruição sem precedentes de imagens religiosas, que já foi apontada, gostaríamos de pontuar que os iconoclastas com seu biblicismo intransigente não puderam evitar que a própria Bíblia se tornasse um ídolo e, em defesa dela, promoveram mortes e destruição.

Por fim, entendemos que revisitar o passado é importante para compreendermos como vivemos no presente. A profunda crise religiosa atravessada pela Idade Média fez com que os reformadores, baseados em suas preocupações doutrinárias e, sobretudo, pastorais, engajassem-se na luta por mudanças. A exploração comercial dos mais pobres pela religião através da venda de indulgências, relíquias e imagens tão combatida pelos reformadores, adquire outros contornos em nossos dias. Não nos cabe repetir *ipsis literis* suas ideias, mas sim, inspirados no seu legado, lutar pelas mudanças necessárias aqui e agora.

### Referências bibliográficas

CALVINO, J. **A Instituição da Religião Cristã**: tomo 1. São Paulo: Unesp, 2009.

DANIEL-ROPS. **A Igreja dos Tempos Bárbaros**. Quadrante: São Paulo. 1991.

DIAS, Z. M. **Breve Introdução à História da Reforma Protestante do século XVI**. Belo Horizonte: Panorama Editorial, 2017.

DREHER, M. N. **A Crise e a Renovação da Igreja no Período da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

EIRE, C. M. N. **War against the Idols**: The reformation of worship from Erasmus to



Calvin. Cambridge: Cambridge University, 1986.

GEORGE, T. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

IRVIN, Dale T; SUNQUIST, Scott W. **História do Movimento Cristão Mundial**. Vol. I. Do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KARLSTADT, A. B. **On the Removal of Idols**. [1522]. Disponível em: <<  
[http://ghdi.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=4234](http://ghdi.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=4234) >>. Acesso em 10 set.  
2020.

KLEIN, A. Destruindo imagens: configurações midiáticas do iconoclasmo. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação E-compós**. Brasília, v.12, n.2, maio/ago. 2009. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/download/408/341/>. Acesso em: 10 set. 2020.

LINDBERG, C. **As Reformas Na Europa**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001.

LUTHER, M. Against the heavenly prophets in the matter of images and sacraments. **Luther's Works**. v. 40. Fortress Press, 1958. p. 75-222.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

WACHHOLZ, W. **História e Teologia da Reforma**: introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WANDEL, L. P. Incarnation, Image, and Sign: John Calvin's Institutes of the Christian Religion & Late Medieval Visual Culture. In: MELION, W.; Wandel, L. P. **Image and Incarnation: The Early Modern Doctrine of the Pictorial Image**. Brill Academic Publishers, 2015. p. 187-202.

ZWINGLI, U. Short Christian Instructicon, November 1523. In. ZWINGLI, U. **In Search of True Religion: Reformation, Pastoral, and Eucharistic Writings**. Pickwick Publications, 1984, p. 43-76.



## O catolicismo juiz-forano impresso nas páginas d'O Lampadário

Juiz de Fora catholicism printed in the pages of O Lampadário

Rosiléa Archanjo de Almeida<sup>1</sup>

**Resumo:** Em meio as transformações no cenário mundial e nacional na década de 1920, analisamos em nossa pesquisa a Igreja Católica em Juiz de Fora (MG), a partir dos artigos publicados no jornal *O Lampadário*. Esse impresso era o órgão oficial da imprensa católica do município, desde a fundação da diocese local em 1924, sendo idealizado pelo primeiro bispo da cidade, Dom Justino José de Sant'Ana. Questionamos como era a exposição da Igreja, dentro de um panorama, onde a instituição religiosa se deparava com desafios advindos da modernidade. Com a vinda de imigrantes, Juiz de Fora se enriqueceu no âmbito religioso, com outras denominações, diversas do catolicismo local hegemônico. Pesquisas bibliográficas, baseiam a metodologia do nosso estudo em busca de uma hermenêutica, a partir da análise do discurso católico no periódico da diocese.

**Palavras-Chave:** O Lampadário. Igreja. Exposição.

**Abstract:** In the midst of transformations on the world and national scene in the 1920s, we analyzed the Catholic Church in Juiz de Fora (MG) in our research, based on articles published in the newspaper *O Lampadário*. This publication was the official organ of the Catholic press in the municipality, since the founding of the local diocese in 1924, and was conceived by the first bishop of the city, Dom Justino José de Sant'Ana. We question how the Church's exposure was, within a panorama, where the religious institution was faced with challenges arising from modernity. With the arrival of immigrants, Juiz de Fora was enriched in the religious field, with other denominations, different from the hegemonic local Catholicism. Bibliographic researches, base the methodology of our study in search of a hermeneutics, from the analysis of the Catholic discourse in the diocesan journal.

**Keywords:** The Lamp. Church. Exposure.

### Introdução

Com a fundação da Diocese de Juiz de Fora em 1º de fevereiro de 1924, sob a Bula Pontifícia “*Ad Sacrosancti Apostolatus Officium*” do Papa Pio XI a Igreja passou a ter liderança no município. Entretanto, a instalação canônica só ocorreu em 1º de

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciência da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: rosileaarhanjo@yahoo.com.br.



fevereiro de 1925, com a chegada de Dom Justino José de Sant'Ana, seu primeiro bispo (ARQUIDIOCESE, 2011).

Aspectos observados na literatura juiz-forana nos apresentam traços do episcopado de Dom Justino, que tinha como lema: “*O Senhor é a minha fortaleza*”. O impresso “*O Lampadário*”, idealizado pelo bispo, foi a publicação oficial da Igreja, onde encontramos várias diretrizes episcopais, principalmente em relação a formação moral dos fiéis juiz-foranos, como veremos em nossa pesquisa.

Assim como em outros impressos católicos, os leitores d’O Lampadário eram responsáveis por sustentar os órgãos da “boa imprensa”, que defendia a causa da Igreja, combatia o protestantismo, a maçonaria, as outras crenças e o feminismo. E Dom Justino colocava em prática, dessa forma, a “boa imprensa” na cidade.

### **1. De Santo Antônio do Parhaybuna à Manchester industrial**

Várias versões tentam explicar a introdução do nome Juiz de Fora, em detrimento à antiga alcunha do povoado de Santo Antônio de Parahybuna, que remetia ao santo católico português. Todavia, segundo apresenta Musse (2008), uma pesquisa realizada na década de 1980 por Alexandre Miranda Delgado, nos arquivos da Torre do Tombo em Portugal, sugere uma versão mais acurada para a designação da cidade. A partir de apontamentos reproduzidos na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora*, um documento datado de 18 de março de 1711 descreve a nomeação do bacharel Luís Forte Bustamante e Sá, como juiz, servidor da Coroa Portuguesa que prestou serviços no Rio de Janeiro no século XVIII (MUSSE, 2008).

As pesquisas de Alexandre Delgado, acrescentam que em 6 de novembro de 1728 o prédio da fazenda construído por Luís Forte Bustamante e Sá, foi vendido ao seu genro, o Desembargador e Juiz do Fisco doutor Roberto Carr Ribeiro (MUSSE, 2008). Dez anos mais tarde, em 10 de setembro de 1738, Roberto Carr e sua esposa Maria Angélica de Sá venderam a “*Fazenda do Juiz de Fora*” para o fazendeiro Antônio Vidal.

Conforme Pereira (2002), a primeira capela do território de Antônio Vidal foi requerida em 1741 por este proprietário, solicitando licença ao Bispo do Rio de Janeiro para a construção da igreja que aproximaria sua família e seus vizinhos (PEREIRA,

2002). Em visita pastoral, no ano de 1824, “por delegação do Bispo Diocesano de Mariana, Dom José da Santíssima Trindade, o padre Manuel Rodrigues da Costa, deu notícias sobre a “capela de Santo Antônio das Boiadas, a 4 léguas da matriz, e ainda se trabalha na sua perfeição, nova e em bom local” (ARQUIDIOCESE, 2011, p. 21).

A partir do cenário de crescimento local Botti (1994), observa as primeiras características urbanas da cidade e suas ocupações iniciais.

Entre os povoados que aí se desenvolveram, o primeiro de que se tem notícia é o povoado do Morro da Boiada, dedicado à proteção de Santo Antônio de Pádua. Juiz de Fora, chamou-se originalmente, Santo Antônio do Morro da Boiada do Parahybuna. E, por contração, ficou conhecida como Arraial de Santo Antônio do Parahybuna. Outros povoados eram o povoado do Alto dos Passos, o povoado do Tapera e, o mais forte deles, o povoado que se formou em torno da Fazenda Velha de Bustamante e Sá, um Juiz de Fora aposentado (BOTTI, 1994, p.19).

Com a *Lei Provincial n° 472*, artigo 8, de 31 de maio de 1850 foi promulgada a fundação da Vila de Santo Antônio do Paraibuna, passando o distrito à categoria de Vila. Aos 19 de dezembro de 1865, sob *Lei a Provincial n° 1.262*, a Vila foi enfim elevada a cidade, recebendo o nome de Cidade do Juiz de Fora (PEREIRA, 2002).

No *Álbum Juiz de Fora em Dois Tempos* (1996), acredita-se, que “[...] a escolha do nome evidencia a tendência de relegar ao esquecimento o núcleo original do povoado na outra banda do rio, onde localizava-se a fazenda do Juiz de Fora” (ÁLBUM, 1996, p.14).

Lins e Brandão (2012) sugerem que Juiz de Fora foi a primeira a se industrializar em Minas Gerais, e este fato lhe conferiu a alcunha de “*Manchester Mineira*”, denominação dada por Rui Barbosa<sup>2</sup>. Segundo Pereira (2002), a referência se dá pela comparação arquitetônica das indústrias juiz-foranas com as da cidade da Inglaterra, “cujas fábricas possuíam as fachadas feitas com tijolos aparentes, como da cidade inglesa” (PEREIRA, 2002, p. 25).

Segundo Giroletti (1988) o processo de industrialização de Juiz de Fora pode ser observado a partir do dinamismo que a *Estrada União & Indústria* trouxe para a cidade, diferenciando dos outros municípios da Zona da Mata. Paulino Oliveira (1966) afirma que a estrada, foi responsável por estabelecer uma colônia de imigrantes na

<sup>2</sup> Se destacou como jurista, advogado, político, diplomata, escritor, filólogo, jornalista, tradutor e orador.  
*Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, p. 115-131, jul/dez 2022*

cidade, proporcionando o rápido surto de progresso no município, transformando-o num entreposto onde convergiam as atenções da metrópole e dos estrangeiros que a visitavam. Além do mais, o número de estrangeiros, juntamente com os escravos, foi responsável por dobrar a população da cidade.

Aliado a construção da nova estrada, segundo Esteves (1915), em 12 de setembro de 1870, inaugurou-se a primeira estação Telegráfica de Juiz de Fora. Oito anos depois, em 1878, foi instalado o fórum da cidade e a Estrada Nova (Avenida Rio Branco) começou a ser arborizada (ESTEVES, 1915).

Também no início de 1870 a ferrovia D. Pedro II se instalou no estado de Minas Gerais para auxiliar no transporte do café com destino ao Rio de Janeiro. Com o incremento comercial, a hotelaria se solidificou, chegando a abrigar mais de dez hotéis no final de 1870, espalhados nas aproximadas dez ruas em funcionamento no centro que conhecemos hoje (LESSA, 1985).

No período conhecido por encilhamento<sup>3</sup>, foi fundado em 13 de julho de 1887, com capital local o Banco Territorial e Mercantil de Minas. Embora esse banco tenha durado apenas cinco anos, sendo extinto em 1892, abriu agências em outras cidades e após sua falência, motivou a abertura de outras instituições financeiras, como o Banco de Crédito Real de Minas Gerais<sup>4</sup>, que inspirado nos moldes franceses, abarcou um sistema financeiro consolidado, com administração sólida, em mais de um século de existência (CROCE, 2007).

O industrial Bernardo Mascarenhas<sup>5</sup>, impulsionou a partir de 1888 a industrialização local, a partir de sua mentalidade visionária e de grande investimento capital, trazendo para Juiz de Fora a energia elétrica, como lembra Botti (1994).

A ideia de iluminar Juiz de Fora através da eletricidade transforma-se para Mascarenhas em forte determinação. Em agosto de 1887, comparece à inauguração da iluminação elétrica da Cia. Industrial Mineira (que pertencia ao grupo inglês) e decide não mais perder o tempo, em requerimento de 11 de outubro, solicita à Câmara Municipal mudança no contrato de fornecimento de iluminação que passaria a ser gerada eletricamente, consideradas as vantagens dessa alternativa sobre a iluminação a gás (BOTTI, 1994, p.28).

<sup>3</sup> Conforme Croce (2007), período caracterizado pela política econômica elaborada para a fase produtiva do país.

<sup>4</sup> A primeira reunião dos seus iniciadores foi realizada em 18 de setembro de 1888.

<sup>5</sup> Nascido em Paraopeba (MG) em 1846. Morreu em Juiz de Fora em 1899. No Brasil, formou sociedade com seus irmãos e fundou a tecelagem “Cedro”, em Sete Lagoas e “Cachoeira”, em Curvelo.

Para alcançar mais dinamismo a sua indústria, Mascarenhas objetivou a construção de uma hidrelétrica. Para isso, adquiriu uma área de três alqueires nas proximidades da cachoeira dos Marmelos, à seis quilômetros do centro da cidade (LESSA, 1985). Já em 1893, a Companhia Mineira de Eletricidade (CME) adquiriu a concessão do serviço telefônico da cidade que possuía até então cerca de cem aparelhos telefônicos (MUSSE, 2008). Um ano antes de sua morte, Mascarenhas introduziu em sua indústria, o primeiro motor elétrico da América Latina.

A partir da década de 1900 observamos o auge das tecelagens em Juiz de Fora aliada a rica produção no ramo alimentício. Segundo Barbosa (2013), se no estado haviam doze grandes tecelagens entre os anos de 1901 e 1910, sete delas se localizavam em Juiz de Fora.

## **2. O contexto católico juiz-forano e seus desafios**

O cenário de dependência à Mariana só alcançou sua desvinculação a partir de 1924, quando se fundou a Diocese de Juiz de Fora. Antes disso, a cidade vivenciou o período da Romanização da Igreja Católica.

[...] não correspondia à autonomia religiosa, a sede do bispado era em Mariana. Por isto os prepostos locais eram conservadores e a cidade sentia efeitos da mão de ferro do bispo de Mariana: Perseguição à colônia alemã, de maioria luterana; combate à instalação dos metodistas e à instalação de suas escolas; pressões sobre a assembleia provincial contra a câmara local (MOREIRA, 2008, p.63).

A Romanização do catolicismo brasileiro ocorreu entre as últimas décadas do século XIX e início do século XX, num processo de separação da Igreja do poder do Estado, colocando-a sob a dependência direta da Santa Sé, como explica Beozzo (1981).

Em relação aos fiéis juiz-foranos, a cidade “[...] era objeto de atenção dos líderes católicos, preocupados por estarem os ‘ricos’, os jovens e os operários afastados da Igreja” (ÁLBUM, 1996, p. 71). Já o clero diocesano, embora não fosse numeroso, já exercia forte influência sobre a sociedade local, por meio desses templos e capelas, procurando atingir os fiéis e implantar os ideais romanizados (AZZI, 2000).

Dessa forma, a hierarquia eclesiástica se achava no direito de exercer



o controle moral sobre a população e impor aos seus fiéis uma obediência irrestrita às autoridades constituídas. Por isso, a Igreja Católica se apresenta como um forte sustentáculo da ordem social nesse período (CASTRO, 2008, p. 54-55).

Corroborando com a observação dos desafios para os bispos de Mariana, Azevedo (1997), nos aponta que os principais ‘inimigos’ do catolicismo em Juiz de Fora eram “[...] a falta de catequese, a instrução religiosa, os escândalos do clero, o indiferentismo religioso, a falta de militância dos católicos, acomodados e adormecidos, embalados pelo Padroado” (AZEVEDO, 1997, p. 109).

Ao considerar a forte industrialização de Juiz de Fora, como uma das causas de afastamento dos fiéis da Igreja, Beozzo (1981), nos aponta que padre Júlio Maria<sup>6</sup> acusou a Juiz de Fora de Nínive, quando se dirigiu aos operários.

Quantos são os operários que nesta cidade procuram a Igreja já não digo para a confissão e comunhão, mas simplesmente para a assistência à missa? De cada centena se pode tirar um? De fato os operários estão afastados da Igreja; nem sequer de espaço em espaço a procuram. Jesus Cristo é o Deus dos pobres, dos miseráveis, dos proletários. É principalmente para atraí-los a Jesus Cristo que a Igreja não se cansa de lembrar o seu amor pela pobreza, a sua renúncia dos bens do mundo, a fome e a sede que sofreu... Quantos são os proletários que procuram a Igreja? Pelas ruas veremos muitos; na Igreja nenhum (BEOZZO, 1981, p. 118).

Outro aspecto a ser analisado, é a formação do clero, que continha feições diferentes da pretendida pelo bispado marianense, reforçando o empenho do Bispo para que Juiz de Fora se enquadrasse nesse modelo diocesano, como recorda Pereira (2002).

Em geral, a formação teológica dos clérigos era bastante limitada, porém o nível cultural é ainda bastante elevado com relação à população. Era comum neste período que os clérigos fossem absorvidos por atividades profanas, seja de caráter comercial, ou profissional, seja de participação política (PEREIRA, 2002, p.47).

Sabemos da importância da presença das outras religiões para Juiz de Fora, porém nesta pesquisa, focamos em especial, ainda que brevemente, sobre a relação que

---

<sup>6</sup> Júlio César de Moraes Carneiro, natural de Angra dos Reis-RJ. Em Mar de Espanha, casou-se em 1877 com Ana Clementina Rothier Duarte que vem a falecer, ainda jovem. Viúvo pela segunda vez, ingressa no Seminário Maior de Mariana. Aos 41 anos, passaria a assinar Júlio Maria em homenagem a Nossa Senhora. Em 1892, inicia sua vida sacerdotal em Juiz de Fora como capelão da igreja de São Sebastião. *Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, p. 115-131, jul/dez 2022*

os protestantes, os espíritas e os maçons, mantinham com a Igreja Católica, assim apontamos trechos principais dos confrontos entre as denominações em Juiz de Fora até a consolidação da Romanização.

Couto (2016) aponta que é no contexto chegada dos imigrantes alemães para a construção da Estrada *União & Indústria*, que se instala em Juiz de Fora a confissão de fé luterana<sup>7</sup>. Após constantes reclamações dos colonos alemães, a Companhia *União & Indústria* cedeu terreno no Morro da Gratidão para a construção de um Cemitério e de uma Capela, em 1858. Os imigrantes, acreditavam que “[...] estavam sendo sepultados em locais não considerados ‘sagrados’, como em terrenos próximos à hospedaria, por exemplo” (COSTA, 2018, p. 75). Dessa forma, a área foi consagrada em 1860, o cemitério foi doado aos cultos católico e evangélico em 1878. No ano seguinte, foi inaugurada, a capela em honra a Nossa Senhora da Glória (ÁLBUM, 1996). Em relação ao Cemitério da Glória, “devido à intolerância religiosa existente na época, [...] teve que ser dividido entre católicos e protestantes, razão pela qual existe até hoje a separação de sepulturas” (KAPPEL, 2002, p. 28).

Ainda assim, podemos considerar, que talvez, os Metodistas tiveram mais confrontos com a Igreja Católica, na maioria das vezes, sob ofensas dos padres Tiago Mendes e Hippólito de Oliveira. A partir de 1886, os metodistas respondiam às críticas que lhes eram feitas, pelo jornal *O Metodista Católico*. O clero local, então direcionado por padre Tiago Mendes, também se utilizava dos jornais para rebater as críticas protestantes. Para aumentar de forma acirrada a relação entre católicos e metodistas, padre Tiago, protagonizou inúmeros episódios públicos contra esta denominação, como aponta Oliveira, P. (1966), um deles ocorreu quando o sacerdote não aceitou o sepultamento de um indivíduo, que fora encomendado por ministro metodista, no Cemitério Municipal.

As discussões entre as duas religiões intensificaram ainda mais, a partir da fundação em 08 de setembro de 1889 do *Colégio Metodista Grambery*. A instituição educacional era a maior da região, influenciada pelos os ideais liberais norte-americanos (SILVA, 2015), de trabalho, eficiência e democracia liberal. Em contrapartida, para

---

<sup>7</sup> Em 10 de maio de 1886 foi inaugurado a “Casa Grande de Oração”, primeira capela em Juiz de Fora, situada na Rua General Gomes Carneiro, bairro Villagem da Construção, atual Bairro Fábrica (KAPPEL, 2002, p.35).

combater o avanço protestante, um grupo de católicos foi responsável por fundar em 1894, a *Academia de Comércio*.

Dessa forma, a criação de colégios confessionais católicos foi fundamental para levar aos fiéis os princípios romanizadores que deveriam nortear suas vidas em sociedade. Ao matricularem seus filhos, a elite juizforana garantiu a sobrevivência desses colégios e também contribuiu para o enquadramento dos jovens e crianças nos parâmetros de sociabilidade do modelo romanizador. As famílias pobres também tiveram acesso a colégios católicos criados pelos institutos e congregações religiosos (CASTRO, 2008, p.51).

Assim, o catolicismo e protestantismo, concorriam além do campo religioso, a formação dos profissionais da cidade.

Além dos protestantes, sabemos que as ideias liberais do espiritismo não eram bem vistas pela instituição católica, e o kardecismo enfrentou alguns problemas com seus adeptos quanto ao pertencimento dos mesmos a ao julgamento e classificação do “verdadeiro espiritismo” (PAIVA, 2009), acrescido a esse embate

[...] em Juiz de Fora, e em outras regiões, era comum que grande parte dos convertidos ao Espiritismo se mantivesse numa posição de transição entre a Igreja Católica e a doutrina espírita, dando margem à existência de espiritas muito ligados ao Catolicismo (OLIVEIRA, S. 2003, p. 149).

Em meio a popularidade da religião, ainda havia a mentalidade temerária, apontando essa denominação como “[...] uma “seita” que não deveria ser levada a sério e sim tratada como um ‘passatempo’, uma ‘diversão’, ‘uma mania como outra qualquer e nada mais” (O ESPIRITISMO, 1926, p. 1).

A Igreja Católica, alertava seus fiéis contra o espiritismo, como podemos comprovar em resolução aprovada nas Conferências Episcopais da Província Eclesiástica de Mariana, datada de 1923.

Aos nossos diocesanos fazemos um apelo, para que se mantenham firmes na fé catholica, nunca assistam a pregações protestantes ou sessões espiritas, nunca leiam livros, folhetos, ou jornaes de nenhuma dessas seitas, nunca procurem ou aceitem remédios de curandeiros espiritas, nunca mandem seus filhos a colégios protestantes ou espiritas, nunca tomem parte em festas promovidas pela Maçonaria ou qualquer outra seita e nunca auxiliem inimigos da Egreja na construção de seus templos e escolas (RESOLUÇÕES, 1923, p. 7).



Sabemos que o contexto sociocultural de Juiz de Fora no início do século XX também foi favorável à implantação da Maçonaria, dotada de princípios de civilidade e com ideias de avanço. Os protestantes, os espíritas, os maçons e os positivistas, formavam, inclusive, um grupo que fazia oposição ao predomínio católico na cidade.

A princípio, todos concordavam com a necessidade de um entendimento entre religião e ciência, já que para eles a fé não se opunha ao progresso do homem. Além disso, buscavam através de suas ideias, alcançar a camada urbana letrada, ou seja, a classe burguesa emergente e consideravam a Igreja Católica uma instituição “conservadora e retrógrada, responsável pelo atraso do país” (PAIVA, 2009, p. 40).

Em contrapartida, a alocação da Igreja Católica, buscava alertar os fiéis dos perigos que o progresso representava e das mazelas que ele poderia acarretar. Dessa forma, a missão da Igreja era pregar a verdadeira sabedoria, ancorada nos princípios católicos, e afastar os fiéis dos inimigos da fé e da ordem.

### 3. A Boa Imprensa

Desde a Pastoral Coletiva de 1890<sup>8</sup>, a imprensa foi um dos organismos importantes para a Igreja Católica, evidenciando a urgência de criação e difusão de órgãos confessionais, que recebeu a denominação de “boa imprensa”. Azzi (1994), nos aponta que a Igreja se preocupava com a informação e formação de seus fiéis, no sentido de melhor esclarecer os mesmos sobre as crenças e as religiões. Para a historiadora Ana Claudia Ribas (2009), com a “boa imprensa” o clero brasileiro tinha o grande interesse “[...] em recuperar seus privilégios perdidos com a República, e restabelecer sua influência na esfera pública e política, utilizando-se entre outros artifícios, da Boa Imprensa” (RIBAS, 2009, p. 38).

Por meios de pesquisas, sabemos que, Papa Leão XIII<sup>9</sup> foi responsável por distinguir a “boa” e a “má” imprensa, a partir de uma classificação hierárquica, na qual, a primeira era vista como uma das principais formas de conservação da fé na sociedade,

---

<sup>8</sup> Resposta da Igreja ao Governo Provisório, que extinguiu o Padroado e separava a Igreja do Estado.

<sup>9</sup> Foi papa entre os anos de 1878 e 1903.

e sua opositora, a “má imprensa” (imprensa laica), seria a ameaçadora da ordem social, pois criticava o catolicismo e os fundamentos cristãos da sociedade.

Ribas (2009), aponta que o foco da fala era “[...] em campanhas de higienização e moralização da sociedade, e empreendendo uma batalha contra o liberalismo, o comunismo, o protestantismo e o espiritismo, que, segundo sua ótica, ameaçavam o bom andamento da sociedade” (RIBAS, 2009, p. 28). Pereira (2002) também dialoga com Ribas (2009), nos explicando que a utilização da chamada “boa imprensa”, assim como os veículos laicos, seria um importante instrumento de manipulação de interesses e intervenção na vida social, “[...] fazendo emergir sujeitos dotados de consciência em determinadas épocas e suas práticas sociais” (PEREIRA, 2002, p. 43).

Lustosa (1983), pioneiro no desenvolvimento de estudos sobre a imprensa católica, afirma que no Concílio Plenário Latino-Americano (1889), nas Pastorais Coletivas do episcopado brasileiro (1890, 1900, 1910, 1915) e nas cartas pastorais, a abordagem sobre a inserção do catolicismo na imprensa, se apresentava como preocupação recorrente da Santa Sé (LUSTOSA, 1983).

Os bispos se engajavam “na luta pela implantação e sustentação do que eles chamam de ‘Boa Imprensa’” (LUSTOSA, 1983, p. 5), a partir de “um trabalho sério e organizado em favor da imprensa católica” (LUSTOSA, 1983, p. 22). Mas destacamos que além do clero, essa vertente da imprensa, também era formada por leigos intelectuais, produtores dos conteúdos publicados nos periódicos católicos da época. Nesse sentido, Ribas (2009) afirma a importância desses leigos para a discussão dos diversos assuntos, além dos religiosos.

Ao se basear em jornais, cartas pastorais e Pastorais Coletivas, Lustosa (1983) nos indica uma periodização para a “boa imprensa”, iniciada a partir dos anos de 1830 e, dividida em quatro fases, a terceira fase tratava-se as organização e articulação da “boa imprensa”, onde “os responsáveis do jornalismo católico se preocupam mais com a infraestrutura do jornal. Funda-se o *Centro da Boa Imprensa e a Liga correspondente*. Há tentativa de centralização de informações com a agência de notícias católicas” (LUSTOSA, 1983, p. 12, grifos do autor). Assim, *O Lampadário* se enquadraria na terceira fase, onde ocorre na “boa imprensa”, a “reorganização e coordenação”

hierárquica eclesial e pelos leigos, conforme determinações da Santa Sé, do Concílio Plenário Latino-Americano, das Pastorais Coletivas e dos Congressos Católicos<sup>10</sup>.

A partir de então a “boa imprensa” passou a ocupar um lugar de destaque, levando à criação da *Associação da Boa Imprensa* e de um jornal de alcance nacional (LUSTOSA, 1983, p. 17-18). Foram então fundados o *Centro da Boa Imprensa* e a *Liga da Boa Imprensa*, com o intuito de melhor articular e convergir os esforços para a definição do “modelo de um jornal católico”. Além disso, a fundação do *Centro Dom Vital*, em 1922, liderada por Jackson de Figueiredo, permitiu nacionalmente a articulação da intelectualidade católica leiga, em favor da criação de vários periódicos católicos pelo Brasil (LUSTOSA, 1983). Já em 1921, foi fundada a revista “*A Ordem*”, também idealizada por Jackson de Figueiredo. Essa publicação foi incorporada pelo Centro e tornou-se o seu principal órgão de divulgação (LUSTOSA, 1983).

#### 4. Jornal “O Lampadário” e a exposição do catolicismo

Observamos que no jornalismo existe influência no que é noticiado e o como se noticia, através de uma espécie de norma definida pela direção do jornal, conhecida por linha editorial. Em relação ao *O Lampadário*, verificamos que a ideia de criação do jornal demonstra também a predileção de Dom Justino pela comunicação, já que quando era padre em Canavieiras (atual Ilhéus-BA) fundou e manteve o impresso “*A Verdade*” (ALMEIDA, 2018, p. 17). Já na primeira edição do impresso, observamos seu objetivo de circulação e sua oposição em relação à publicação de matérias polêmicas que, “[...] arruinam e matam, promovendo o mal e não o bem da sociedade que desejamos acima de tudo” (O LAMPADÁRIO, 1926, p. 1).

O subtítulo “*Pro Deo et Patria*” (“*Por Deus e pela Pátria*”), reforçava uma conotação apologética do jornal, “[...] em defesa da doutrina e da organização católica, em fase de afirmação no país” (AZZI, 2000, p. 283). Este emblema, na verdade, juntamente com a opinião do redator chefe Glicério Lino de Sant’Ana, resumia o que era publicado n’*O Lampadário*.

Dessa maneira, embora recebesse notícias vindas das paróquias e de seus sacerdotes, assim como outros periódicos religiosos da época, *O Lampadário* se pautava

---

<sup>10</sup> O Primeiro Congresso de Jornalistas Católicos, realizado de 31 de março a 4 de abril de 1910. *Sacrilegens, Juiz de Fora*, v. 19, n. 2, p. 115-131, jul/dez 2022

pela opinião do editor. Ou seja, como nos aponta Beltrão (1980), definida como o julgamento que se fazia “sobre determinado problema ou questão o grupo de elite” (BELTRÃO, 1980, p. 19) que mantinha o veículo, neste caso, a Igreja Católica.

Conforme Azzi (2000), *O Lampadário* recebia pouca colaboração das lideranças católicas da cidade, veiculando majoritariamente a opinião de seu editor Glicério de Sant’Ana, que possivelmente era professor e amigo de Dom Justino, quando ainda era sacerdote.

O periódico era publicado semanalmente, em quatro páginas de formato pequeno, contudo, a partir de 28 de agosto de 1927, passou a ser impresso em tamanho de tabloide (AZZI, 2000), na edição de número 77.

Podemos observar que o público *d’O Lampadário* era desenvolvido, em grande parte por clérigos, religiosos, seminaristas, e membros de associações religiosas, embora no seu primeiro editorial, se admitia uma amplitude além da eclesiástica em relação à abrangência de leitores, “[...] proporcionar ao povo em geral, mais um meio ao conhecimento do que for necessário para o progresso da sua vida espiritual e também material [...]” (O LAMPADÁRIO, 01 mar. 1926, p. 1).

O impresso vendido por meio de assinaturas, era composto em suas cem primeiras edições pesquisadas, por colunas especialmente de cunho eclesial, mas também por matérias e artigos relacionados à cidade, ao estado, ao país, e as outras nações, além de mensagens religiosas e do evangelho da semana.

Focamos nosso trabalho nas cem primeiras edições *d’O Lampadário*, no intento de expor como agia a Igreja Católica, em relação a própria instituição e suas questões internas, às outras denominações religiosas, aos desafios modernos e assuntos relacionados à moral e sociedade. Poucas foram as ilustrações presentes no período pesquisado, onde verificamos cinco fotos. Das cinco fotos publicadas nas cem primeiras edições do impresso, três dela faziam referência Dom Justino.

Ainda sobre essas edições pesquisadas, totalizamos quarenta e cinco artigos de importância para as temáticas por nós analisadas. Deste total, apenas dois artigos tratam de questões da instituição católica. Ainda como uma preocupação relativa, os desafios da modernidade ocuparam seis artigos do periódico.

Sabemos, que á ainda muitas causas que impele o homem ao suicídio... Certo é que o homem não se pode matar por sua própria

autoridade, porque ele não se pertence, sim, a Deus. Portanto, só Deus é quem pode, dispor da vida do homem. O quinto mandamento da Lei de Deus reza assim, “Não matarás”. [...] O suicídio é um crime de tal grandeza que a Igreja nega sepultura cristã ao suicidado, quando há certeza de que ele se achava no gozo de suas faculdades, ao se dar a morte (O LAMPADÁRIO, 06 jun. 1926, p. 1).

Observamos que uma das maiores provocações para a Igreja residia nos assuntos relacionados à moral e a sociedade, discorrendo dezesseis artigos sobre este tema. Aliás, assim como outros veículos da “Boa Imprensa”, o jornal *O Lampadário*, servia como principal instrumento de coerção dos “modos” sociais, se alicerçando na moralidade da sociedade.

Escreveu algures d. Maria Vaz de Carvalho: “Mais de uma vez tenho ouvido vozes femininas levantarem-se em favor da emancipação política e social do seu sexo. Pobres seres híbridos e incompletos são de certo os que tem a cambada ideia de destino da mulher. No dia em que esta for emancipada, cairá para sempre do trono que tem século por degraus. É que a emancipação política seria a abdicação doméstica, quer dizer, a mais dolorosa catástrofe que tem afligido as sociedades. Imagino que nenhuma verdadeira mulher a aceitaria” (O LAMPADÁRIO, 23 mai. 1926, p.2).

Contudo, vinte e um artigos correspondem a assuntos que focam na crítica às outras denominações, como o protestantismo, o espiritismo, e a maçonaria, que eram fortemente enfrentados pela Igreja, sendo este o principal assunto apresentado dentro destas quarenta e cinco edições, e conseqüentemente, algo considerado como principal desafio para a Igreja de Juiz de Fora.

Será possível que Deus esteja sempre disposto a submeter sua vontade à dos homens? E que espíritos são esses, bons ou maus? Bons, de certo não cremos que sejam; não é possível; que os espíritos bons não estão mais em contato com as coisas terrenas, estão se purificando uns, e os outros, já puros, estão no Céu, servindo a Deus. Nesse caso, serão somente os espíritos maus que se manifestam (O LAMPADÁRIO, 11 abr. 1926, p.2).

Em nossa pesquisa no acervo do Arquivo da Arquidiocese de Juiz de Fora, situado na Cúria Metropolitana desta cidade, encontramos os exemplares do jornal *O Lampadário* de 01 de março de 1926, à 05 de janeiro de 1969, quando foi extinto pela



Comissão de Administração da Arquidiocese e se transformou em boletim do jornal *O Lar Católico*, até 1973.

### Considerações Finais

Como já informado neste artigo, este material é parte da pesquisa de mestrado em Ciência da Religião e serve como apresentação de parte do conteúdo a ser apresentado integralmente, dessa forma, optamos por compor um texto mais descritivo neste artigo.

Abordamos resumidamente sobre o cenário católico juiz-forano e os desafios da Igreja. Citamos a Boa Imprensa, na qual *O Lampadário* estava inserido, e apontamos especificamente os três assuntos analisados: a própria instituição e suas questões internas, outras denominações religiosas, desafios modernos e assuntos relacionados à moral e sociedade.

A construção prévia de uma tabela contendo assuntos pesquisados a com descrição ampla dos artigos escolhidos para a análise encontra-se em documento separado da dissertação, que posteriormente será anexado à dissertação.

Ainda dentro do período em que estamos pesquisando, foram realizadas entrevistas com personagens importantes que compõem não apenas a Arquidiocese de Juiz de Fora, bem como, fazem parte da história de sua formação.

### Referências Bibliográficas

ÁLBUM, Juiz de Fora em 2 Tempos. Juiz de Fora: Esdeva Empresa Gráfica, 1996.

ALMEIDA, Rosiléa Arcanjo de. O episcopado restaurador de dom Justino José de Sant'Ana (1924-1958). *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 09-126, jul-dez/2018.

ARQUIDIOCESE de Juiz de Fora. **Juiz de Fora:** nossa História é de fé, nossa igreja tem arte. Dos Primórdios ao Jubileu áureo da Arquidiocese. Juiz de Fora, 2011.

AZEVEDO, Henrique Oswaldo Fraga de. **Evolução do Catolicismo em Juiz de Fora.** Revista Rhema, Juiz de Fora, n 10, p. 116, 1997.

AZZI, Riolando. **A neocristandade:** um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.



AZZI, Riolando. **Sob o báculo episcopal: A Igreja católica em Juiz de Fora (1850-1950)**. Juiz de Fora, Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, 2000.

BARBOSA, Yuri Amaral. **O processo urbano de Juiz de Fora – MG: Aspectos econômicos e espaciais do Caminho Novo ao ocaso industrial**. Juiz de Fora, 2013. Monografia (Graduação em Geografia) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora: UFJF, 2013.

BELTRÃO, Luiz. **Jornalismo opinativo**. Porto Alegre: Sulina, 1980.

BEOZZO, José Oscar. **Pe. Júlio Maria**. In: **História da Teologia na América Latina**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 118.

BOTTI, Carlos Alberto Hargreaves. **Companhia Mineira de Eletricidade**. Juiz de Fora: UFJF, 1994.

CASTRO, Giane de Souza. **A cruz e o compasso: o conflito entre Igreja Católica e Maçonaria no contexto da Reforma Católica Ultramontana em Juiz de Fora**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora (MG), 2008.

COSTA, Mônica Euzébio da. **Os jornais católicos e suas representações: um estudo sobre gênero, divórcio e família em Juiz de Fora/MG (1930-1945)**. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2018.

COUTO, Rita. **Santana: Uma capela tirolesa na colônia alemã de Juiz de Fora**. Juiz de Fora: Edição do Autor, 2016.

CROCE, Marcus Antônio. O Encilhamento e a economia de Juiz de Fora: O Balanço de uma Conjuntura 1888/1898. **Heera Revista de Economia Aplicada & Economia Regional Aplicada**, v. 3, p.1-31, 2007.

ESTEVES, Albino. **Álbum do Município de Juiz de Fora**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1915.

GIROLETTI, Domingos. **Industrialização de Juiz de Fora: 1850/1930**. Juiz de Fora: EDUJF, 1988.

KAPPEL, Oscar. **Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Juiz de Fora 140 anos de história**. Juiz de Fora: Editar Editora Associada, 2002.

LESSA, Jair. **Juiz de Fora e seus pioneiros (Do Caminho Novo à proclamação)**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 1985.

LINS, Flávio; BRANDÃO, Cristina. **Cariocas do Brejo entrando no ar: o rádio e a televisão na construção da identidade juiz-forana (1940-1960)**. Juiz de Fora: UFJF, 2012.



LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Os bispos do Brasil e a imprensa**. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.

MOREIRA, Arthur. **Carnaval em Juiz de Fora: Identidade Comunitária ou produto da indústria cultural?** São Bernardo do Campo, 2008. Disponível em: <[http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=1837](http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1837)> Acesso em: 30 março. 2012.

MUSSE, Christina Ferraz. **Imprensa, cultura e imaginário urbano: exercício de memória sobre os anos 60-70 em Juiz de Fora**. São Paulo: Nankin; Juiz de Fora: Funalfa, 2008.

NEVEU, Érik. **Sociologia do jornalismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

O ESPIRITISMO. **O Lampadário**, Juiz de Fora. 11 abr. 1926. p. 1.

OLIVEIRA, P. **História de Juiz de Fora**. 2.ed. Juiz de Fora: Gráfica Comércio e Industria Ltda, 1966.

OLIVEIRA, Simone G. de. O Espiritismo em Juiz de Fora: do surgimento à consolidação de uma “religião”. In: TAVARES, Fátima R. Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres (org.). **Minas das devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, 2003, p.137-156.

**O Lampadário**, Ano I, 01 de março de 1926.

\_\_\_\_\_. Ano I, 11 de abril de 1926.

\_\_\_\_\_. Ano I, 25 de maio de 1926.

\_\_\_\_\_. Ano I, 06 de junho de 1926.

**O Pharol**, ANO XVI, 30 de novembro de 1882.

PAIVA, Alessandra Viana de. **Espiritismo e cultura letrada: valorização da doutrina Kardecista**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

PEREIRA, Mabel Salgado. **Romanização e reforma católica ultramontana da igreja de Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). 2002. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp000142.pdf>>. Acesso em 10 Out. 2022.



**RESOLUÇÕES aprovadas nas Conferências Episcopais da província Ecclesiastica de Mariana** – Realizadas em Juiz de Fora, de 19 a 25 de abril de 1923. J. Ladeira, Campinas: TYP.Casa Mascotte, 1923.

RIBAS, Ana Paula. **“A Boa Imprensa” e a “Sagrada Família”**: sexualidade, casamento e moral nos discursos da Igreja católica em Florianópolis – 1929/1959. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Santa Catarina, Florianópolis: UESC, 2009.

SILVA, Máira Carvalho Carneiro. **Lugar de trabalhador é na área de serviço**. Moradia popular em Juiz de Fora (1892-1930). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora: UFJF, 2015. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppghistoria/files/2009/12/Maira-Carvalho-Carneiro-Silva.pdf>>. Acesso em, p. 13 Set. 2022.



## A Pluralidade Religiosa nas Instituições de Longa Permanência para Idosos<sup>1</sup>: resultados de uma Análise Documental

Religious Plurality in Long Stay Institutions for the Elderly: results of a Document Analysis

Ernani Francisco dos Santos Neto<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo apresenta parte dos resultados de uma pesquisa de doutorado em Ciência da Religião, a qual busca compreensão sobre a presença religiosa nos espaços asilares de Juiz de Fora – MG. Partindo de uma Análise Documental, o estudo explana documentos de natureza pública de 10 Instituições de Longa Permanência para Idosos. A pesquisa revela que a presença de atividades religiosas, portanto, de religiões, é frequente na maioria das instituições e que essa presença não é apenas de um seguimento religioso, mas sim de vários. Constatou-se que a presença religiosa no interior das ILPIs é plural, mesmo se tratando de uma pluralidade distribuída predominantemente no segmento cristão (católicos, espíritas e evangélicos).

**Palavras-chave:** ILPIs. Religião. Pluralidade. Envelhecimento.

**Abstract:** This article presents part of the results of a doctoral research in Science of Religion, which seeks to understand the religious presence in asylum spaces in Juiz de Fora - MG. Based on a Document Analysis, the study explains documents of a public nature from 10 Long Stay Institutions for the Elderly. The research reveals that the presence of religious activities, therefore, of religions, is frequent in most institutions and that this presence is not only of a religious segment, but of several. It appears that the religious presence within the ILPIs is plural, even in the case of a plurality predominantly distributed in the Christian segment (Catholics, Spiritualists and Evangelicals).

**Keywords:** ILPIs. Religion. Plurality. Aging.

### Introdução

O envelhecimento populacional brasileiro já é uma realidade. Essa afirmação se sustenta amparada na rápida mudança do perfil demográfico com destaque para o aumento de pessoas idosas. Esse crescente e acelerado processo de envelhecimento traz em si preocupações em múltiplos domínios. No caso do Brasil, como destacado por

---

<sup>1</sup> No decorrer do texto será utilizado a sigla ILPIs ao referir-se as Instituições de Longa Permanência para Idosos

<sup>2</sup> Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF). Mestre em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF). Psicólogo (Faculdade Machado Sobrinho). Bolsista CAPES. E-mail: ernanineto.psi@gmail.com



Ferreira, Correia, Banhato (2010), essa nova realidade tem evidenciado impactos diretos no contexto sociopolítico, econômico e também no *contexto religioso* (acréscimos nossos). Nesse cenário a visibilidade recai sobre um indivíduo antes esquecido, o idoso. Nos dias atuais, ao falar da pessoa idosa e/ou do campo do envelhecimento, apenas uma constatação se apresenta, a de mudanças. A respeito de mudanças atreladas a esse campo, de acordo com Groisman (1999), ocorreu nos anos 1990 um “boom gerontológico” e a velhice foi convertida em matéria de interesse público, sendo cada vez mais abordada pela mídia que abriu espaço para um número crescente de especialidades e de serviços voltados para essa faixa etária. Segundo o autor, “a terceira idade tornou-se uma espécie de moda com a constituição de um mercado de consumo específico” (GROISMAN, 1999, p.68). Ele ainda ressalta que esse novo cenário é também resultante da intensa transição demográfica pela qual passa o país, com destaque para a população envelhecida que gerou interesses de vários setores pelo campo do envelhecimento, com destaque para os setores da saúde e da economia.

Nesta conjuntura, ganha visibilidade a velhice e, conseqüentemente, os asilos, melhor dizendo, as Instituições de Longa Permanência para Idosos - ILPIs definidas pela Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia (SBGG) como “instituições governamentais ou não governamentais, de caráter residencial, destinada a domicílio coletivo de pessoas com idade igual ou superior a 60 anos, com ou sem suporte familiar, em condição de liberdade e dignidade e cidadania” (BRASIL, RESOLUÇÃO - RDC N° 283/2005). No Brasil, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária, a ANVISA, é responsável pela regulamentação dessas instituições, entendendo as ILPIs como domicílios coletivos que oferecem cuidados e algum tipo de serviço de saúde. Uma vez que são híbridas, as ILPIs devem compor não só a rede de assistência e saúde, mas também de habitação (BRASIL, RESOLUÇÃO - RDC N° 283/2005).

O termo ILPIs traz consigo um novo paradigma de residência para pessoas acima de 60 anos que extrapola o caráter meramente assistencial. Trata-se, segundo Peixoto (2011), de sugerir uma nova vida de asilamento que não está desligado da morada de origem. No passado, estas instituições tinham um caráter religioso bem delineado, mas com o avanço da ciência e da tecnologia e, conseqüentemente, da expectativa de vida, houve a necessidade de se repensar os cuidados com a população idosa e principalmente no campo institucional asilar. O avanço do capitalismo e a



emergência de novas formas de cuidado ao idoso deram a esta instituição secular uma nova roupagem. A presença de uma variedade de técnicos, especialistas e serviços em saúde, como médicos, enfermeiros, psicólogos, fisioterapeutas, nutricionistas, odontólogos, educadores físicos, geriatras, gerontologistas e outros, bem como a de serviços técnicos como a arteterapia, musicoterapia, e outros, tornaram o antigo asilo em um novo lugar, com uma imagem mais condizente com a modernidade.

Na literatura não há um dado preciso sobre o número de ILPIs existentes no Brasil. Um levantamento acerca dessa realidade pode estar ainda em construção e, possivelmente, demande esforços de várias áreas. Mas isso não significa que estamos totalmente desamparados, já que encontramos algumas pesquisas sobre o assunto mesmo que timidamente. Conforme Peixoto (2011), os dados sobre as características das ILPIs a nível nacional, levantados pelo IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, acerca da realidade brasileira apresentam um número de 3.549 instituições, dentre as quais 65,2% são filantrópicas e apenas 6,6% são públicas. A pesquisa revela que as instituições criadas entre os anos de 2000 a 2009, em sua maioria, são privadas e com fins lucrativos (57,3%), apontando para uma mudança no perfil das instituições. Partindo de estudos mais recentes, de acordo com Accioly (2020), esse número mais que duplicou em 10 anos, atingindo um total de 7.292 instituições, evidenciando um aumento de mais 105,52%. Outra informação que se destaca é a redução do tamanho das novas ILPIs privadas e a diferença entre os sexos: 57% das pessoas institucionalizados são do sexo feminino. A estes dados, soma-se a argumentação de uma mudança no perfil das instituições.

A revisão de literatura também aponta que os serviços mais presentes nas ILPIs são as especialidades e serviços médicos. Um estudo acerca das ILPIs realizado pelo IPEA no ano de 2008 revelou que na região Sul, entre os anos de 2007 e 2008, os serviços mais comuns nas ILPIs de Santa Catarina foram os serviços médicos com 81% e as especialidades, com destaque para a fisioterapia com 54,8%. O estudo também mostrou que 27,4% das ILPIs ofereceram o serviço de Terapia Ocupacional.

Em outro estudo acerca das ILPS no Brasil, os autores Camarano e Kanso (2010), demonstraram que os serviços mais frequentes nessas instituições são os serviços médicos, seguidos pelos de fisioterapia, correspondendo a 66,1% e 56%, respectivamente. Para Rocha (2018), esses dados são um reforço para o perfil das ILPIs



perante a ANVISA. O autor expõe que as ILPIs vão se estabelecendo no mercado brasileiro como um local destinado a idosos e que devido sua condição de saúde, não tem mais capacidade de autocuidado nas suas atividades diárias e por isso necessitam de cuidados especializados.

As ILPIS, além de serem vistas como espaços de assistência, tornaram-se também espaços de promoção à saúde. No entanto, o que antes parecia definido e claro, agora se tornou complexo e plural. Frente ao aumento da população idosa, mediada pela quantidade de idosos à procura de instituições na modalidade asilar, as ILPIs abriram suas portas permitindo e/ou patrocinando também a vivência do religioso em seu interior.

Na revisão de literatura sobre a espiritualidade em pessoas idosas, Moreira (2021, p.01) destacou que “as crenças religiosas, práticas de devoção e atividades ligadas a grupos religiosos são mais comuns entre os idosos do que em qualquer faixa etária”. O autor evidencia que, para as pessoas idosas, as questões relacionadas à religiosidade têm significado muito especial, principalmente entre aqueles que vivenciam problemas de saúde, seja por doença ou pelos agravos decorrentes desta. Esta relação e valorização também são destacados nos estudos de Duarte *et al.* (2008), Costa, Gottlieb e Moriguchi(2012), Cardoso e Ferreira (2009), entre outros.

Sem embargo, evidenciamos uma mudança no panorama religioso da instituição para idosos. Partimos do pressuposto de que a presença religiosa no espaço institucional asilar é um reflexo de diferentes fenômenos modernos: o aumento da população idosa e o fenômeno do pluralismo religioso “uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (BERGER, 2017, p.20). Acredita-se que essa mudança ocorre devido a vários fatores, entre eles, a aproximação de áreas como saúde e religião, a exemplo, a inclusão da dimensão religiosa na conceituação de saúde em 1983 pela OMS (Organização Mundial de Saúde), quando a saúde deixou de ser vista apenas como ausência de doença para significar um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, *espiritual* e social (grifos nossos). Outra possível influência vem da pluralidade religiosa que se caracteriza como uma nova tendência contemporânea, trazendo consigo o deslocamento do religioso, a maior visibilidade e a valorização das antigas e novas tradições religiosas.



Não é possível abordar a questão da pluralidade religiosa sem antes falar da dificuldade tocante aos termos utilizados para que esta questão seja abordada. Esta afirmação se confirma logo no começo da revisão da literatura quando se pode observar nas diretrizes e os documentos pertinentes à diversidade, assim como nas produções científicas, os vários termos empregados para tratar dessa questão.

A palavra pluralidade se originou do latim tardio “pluraritas-atis”, que significa multiplicidade, diversidade. Da mesma raiz teria se formado o vocábulo pluralismo, isto é, do adjetivo “pluralis”, tendo o sentido de plural, com o acréscimo do comparativo “plus”, significando mais. Com atenção voltada à etimologia da palavra, Ribeiro de Sá (2017) verificou que o conteúdo de ambos os termos é sinônimo, em contrapartida, os dois têm funções diferentes. A pluralidade é um substantivo e o pluralismo um adjetivo que recebeu o acréscimo do comparativo “plus” que, segundo as fontes consultadas, indicam mais do que uma simples pluralidade ou unidade. No tocante ao termo pluralidade, Ribeiro e Catenaci (2017) descrevem que este teria um caráter valorativo, tratando do quanto os sistemas religiosos existentes no mundo ou os de uma religião específica são, de fato, distintos.

Ribeiro e Franco (2020), ao analisar a situação pluralista também encontram dificuldades acerca do termo, principalmente quando se trata de diversidade e pluralismo. Eles compreendem a diversidade religiosa como “um conceito descritivo que possibilita captar o fenômeno observável da vasta quantidade de ofertas religiosas e de espiritualidades disponíveis e apresentadas em dado contexto social” (RIBEIRO; FRANCO, 2020, p.309). Para eles, a noção de diversidade é entendida como sinônimo de pluralidade, distinguindo-se do conceito ético-normativo e político de pluralismo religioso, utilizado para se pensar as possibilidades de convivências justas, dialógicas, respeitosas e democráticas entre os diferentes grupos religiosos, incluindo a relação entre religiosos e não religiosos.

Em nossa investigação, também entendemos os termos pluralidade e diversidade como sinônimos, sendo aqui utilizados para representar a variedade de religiões presentes em uma dada cultura. O pluralismo religioso é pensado em uma perspectiva sociológica, percebido como um processo e como um paradigma, isto é, como um fenômeno que explica o contexto religioso das sociedades atuais.

Como exposto acima, as ILPIs nas suas novas formas de cuidados asilares



buscam superar o então, e ainda predominante, estigma asilar. Como estratégia, disponibilizam um variado leque de serviços e profissionais, sendo a prática religiosa uma dessas ofertas/atividades valorizadas pela instituição. Como resultado, é possível que haja um novo cenário acerca da presença religiosa no espaço asilar. Diante disso, este artigo tem em vista responder a essa problemática, no caso, se há pluralidade religiosa nas ILPIs.

## 1. Método

Em termos metodológicos, trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa que tem como método de análise de dados a Análise Documental. Esse instrumento é descrito por Bardin (1977, p.45) como “uma operação ou um conjunto de operações visando representar o conteúdo de um documento sob uma forma diferente do original, a fim de facilitar, num estado ulterior, a sua consulta e referência”. Segundo a autora, a análise documental “tem por objetivo dar forma conveniente e representar de outro modo essa informação por intermédio de procedimentos de transformação” (BARDIN, 1977, p.45), ou seja, a representação condensada da informação para consulta e armazenagem.

Salientamos que a pesquisa documental “[...] é aquela que se inclina sobre fontes de informação que não receberam organização, tratamento analítico ou publicação” (SILVA; SILVEIRA, 2014, p.157 *apud* SANTOS, 2004). Entre estas fontes, Silva e Silveira (2014, p.157) listam “cartas, relatórios, documentos arquivados em órgão público, associações e sindicatos, diários, fotos e outros”. Nesse leque é preciso esclarecer o que se entende por um documento. Para Cellard (2012), o documento consiste em todo texto escrito, manuscrito ou impresso registrado em papel. O autor explica que os documentos podem ser repartidos em dois grandes grupos, os arquivados e os que não são arquivados. Eles podem ser de natureza pessoal, privada ou pública. Nesta pesquisa, a proposta é debruçar-se sobre os documentos de natureza pública, que segundo Cellard (2004), trata-se de:

Uma documentação geralmente volumosa, e por vezes, organizada segundo plano de classificação, complexos e variáveis no tempo, ainda que seja dita pública nem sempre é acessível, esse tipo de arquivo compreende comumente os arquivos governamentais (federais, regionais, escolares e municipais) os arquivos de estado



civil assim como alguns arquivos de natureza notarial e jurídica (CELLARD, 2012, p.257).

A análise documental foi realizada tendo como fonte de dados os documentos de natureza pública, especificamente, os Relatórios de Atividades e Planos de Ação das instituições para idosos referentes aos anos de 2018 e 2019. Esses dados não trazem nenhuma ideia de defasagem quanto ao ano, visto que, durante o período de 2020/2021, as instituições, ao aderirem ao isolamento social, suspenderam suas atividades devido ao surto pandêmico da COVID-19. Os prazos para a atualização dos documentos foram prorrogados pelo Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosa de Juiz de Fora (CMDPI/JF), sendo validados os documentos dos anos anteriores, no caso, 2018 e 2019, respectivamente. A seleção da amostra foi realizada tendo por base as instituições devidamente cadastradas e certificadas pelo CMDPI/JF. A listagem das instituições credenciadas e certificadas pelo órgão, engloba 29 instituições, sendo que destas, 08 são consideradas entidades e associações, portanto, não se configuram como instituições de longa permanência.

O universo amostral foi constituído de 21 instituições. Nesse primeiro momento, o critério adotado para a inclusão das instituições no estudo foi quantitativo. Dessa forma, foram selecionadas as instituições com maior número de vagas disponíveis. Dos 21 documentos disponibilizados pelo CMDPI/JF, foram selecionadas as 10 instituições com o maior número de residentes. Para uma melhor compreensão dos dados e buscando preservar o anonimato de cada uma das instituições, optou-se pelo uso de um número cardinal correspondente a classificação de cada instituição em relação ao número de idosos atendidos (ILPIs - 01; ILPIs - 02; ILPIs - 03 e assim sucessivamente).

Os Relatórios de Atividades e Planos de Ação são documentos necessários para a inscrição e certificação das instituições. Estes documentos são solicitados pelo Conselho do Idoso com outras informações. Os documentos devem fornecer dados institucionais e informações sobre as características das instituições, bem como apresentar os serviços e atividades disponibilizados por elas. O Plano de Ação traz uma identificação das ILPIs e dos seus responsáveis. É um planejamento das ações que serão executadas contendo informações de oferta, de assistência, de serviços ou de programas requeridos pela instituição social. Já os Relatórios de Atividades, além de expressar os

dados e características institucionais, descrevem, efetivamente, o que foi realizado pela instituição durante o ano. É, portanto, uma descrição detalhada das atividades executadas e dos serviços oferecidos pela instituição social.

Entre os conteúdos apresentados nos documentos, focamos nossa atenção em analisar: 1) a natureza jurídica e o total de vagas, 2) as finalidades estatutárias, 3) os objetivos, 4) a infraestrutura, 5) o público alvo, 6) os serviços oferecidos e, 7) as atividades semanal/mensal.

## 2. Análise e Discussão dos Dados

No quadro 01, apresentamos: classificação numérica das instituições, natureza jurídica e total de vagas, quantidade de instalados, taxa de ocupação e a quantidade de homens e mulheres por instituição.

Quadro 01. Dados Gerais das Instituições Pesquisadas

Instituições	Filantrópicas	Privadas	Total de Vagas	Instalados	Ocupação	Homens	Mulheres	% Homens	%Mulheres
ILPIs 01	Sim	Não	145	145	100,00	73	72	50,34	49,66
ILPIs 02	Sim	Não	80	70	87,50	12	58	17,14	82,86
ILPIs 03	Não	Sim	80	62	77,50	25	37	40,32	59,68
ILPIs 04	Não	Sim	67	52	77,61	14	38	26,92	73,08
ILPIs 05	Sim	Não	40	39	97,50	0	39	0	100,00
ILPIs 06	Não	Sim	40	32	80,00	9	23	28,13	71,88
ILPIs 07	Não	Sim	36	34	94,44	12	22	35,29	64,71
ILPIs 08	Sim	Não	30	27	90,00	5	22	18,52	81,48
ILPIs 09	Sim	Não	30	26	86,67	4	22	15,38	84,62
ILPIs 10	Não	Sim	27	20	74,07	4	16	20,00	80,00
<b>Total</b>	<b>5</b>	<b>5</b>	<b>575</b>	<b>507</b>	<b>88,17</b>	<b>158</b>	<b>349</b>	<b>31,16</b>	<b>68,84</b>

Fonte: Elaborado pelo autor (2022). Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosade Juiz de Fora– CMDPI/JF.

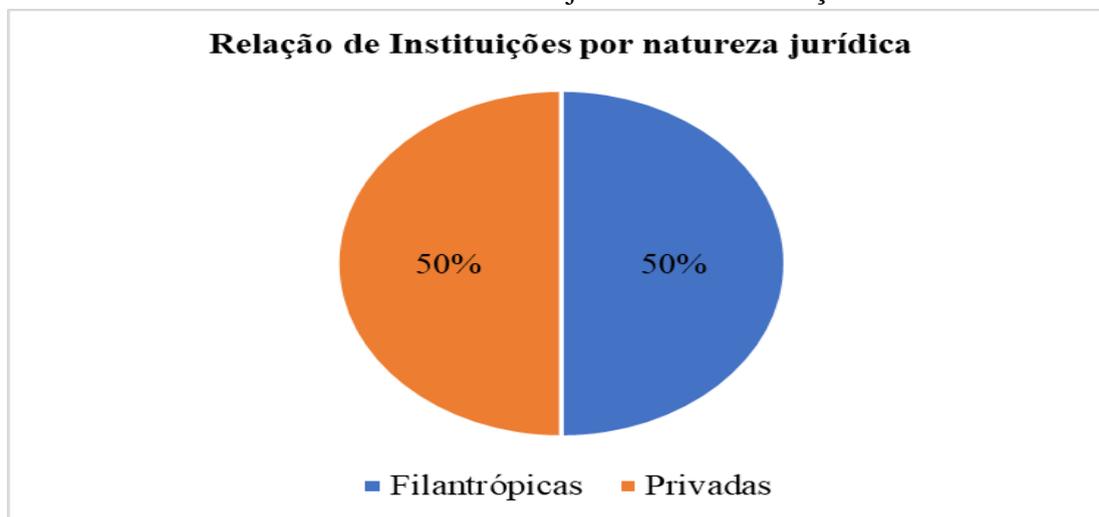
### 2.1 Natureza Jurídica e Total de Vagas

Na amostra foi possível verificar variações quanto à *Natureza Jurídica* de cada instituição. Das 10 instituições selecionadas (05), cinco são classificadas como de natureza filantrópica. São elas as instituições 01, 02, 05, 08, 09. As instituições de natureza filantrópica são percebidas como uma espécie de entidade sem fins lucrativos. Atuando conforme o interesse e a necessidade da comunidade onde se localizam sem

visar o lucro. Grande parte dessas instituições está voltada para a assistência social e a saúde. A instituição de número 08, além da categorização acima, se autointitula como sendo também uma associação religiosa. As cinco instituições correspondentes aos números 03, 04, 06, 07, 10 são de natureza jurídica privada. Estas instituições são criadas, mantidas e administradas por pessoas físicas ou jurídicas de direito privado, se dividindo em instituições privadas com fins lucrativos ou privadas sem fins lucrativos. Em sua maioria, têm como finalidade o lucro. Considerando as 10 instituições pesquisadas, o total de vagas computadas foi de 575. O total de instalados atinge 507 idosos, revelando um total de 88,17% de ocupação. A disparidade ocorre quanto à categoria de gênero. Enquanto o número total de homens é de 158, o de mulheres chega a ser mais que o dobro, precisamente, 349.

Os dados de nossa amostra se aproximam do que revela a literatura acerca das instituições asilares no Brasil ao demonstrar resquícios de um passado no qual a maioria das instituições eram de natureza pública e/ou de natureza filantrópica. Atualmente constata-se um crescimento das instituições de origem privada. No gráfico 01 é possível visualizar essa realidade:

Gráfico 01. Natureza jurídica das instituições

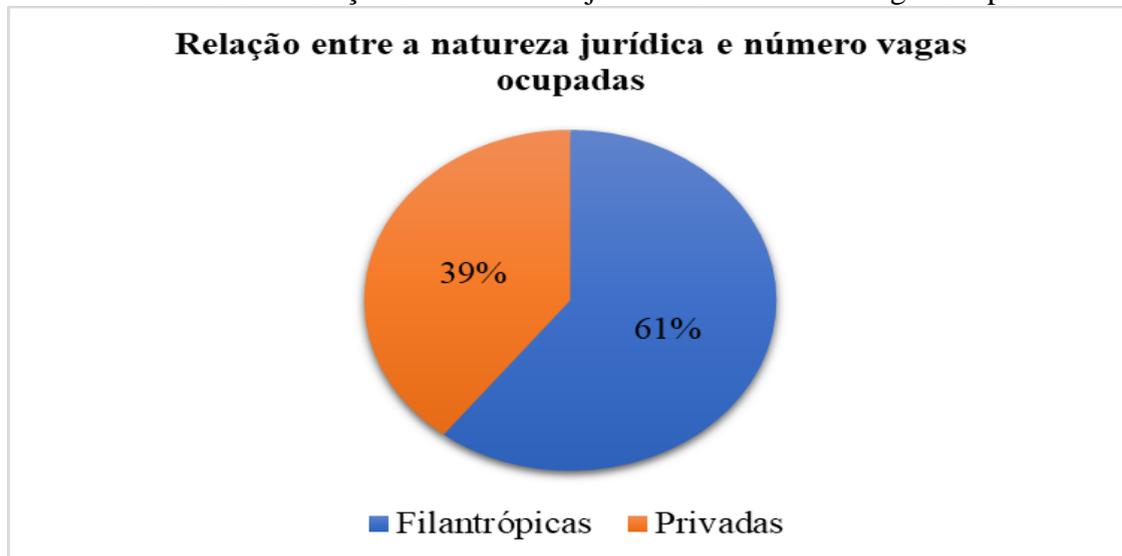


Fonte: Elaborado pelo autor (2022). Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosade Juiz de Fora.

Esse aumento pôde ser verificado ao igualarem-se as instituições filantrópicas, quando 50% das instituições são dessa natureza, confirmando os dados acerca do aumento das ILPIs privadas Brasil. Outro dado que a análise dos documentos revela é a

relação entre a natureza jurídica quanto ao número de vagas ocupadas. Vejamos o gráfico abaixo

Gráfico 02. Relação entre natureza jurídica e número de vagas ocupadas.



Fonte: Elaborado pelo autor (2022). Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosa de Juiz de Fora.

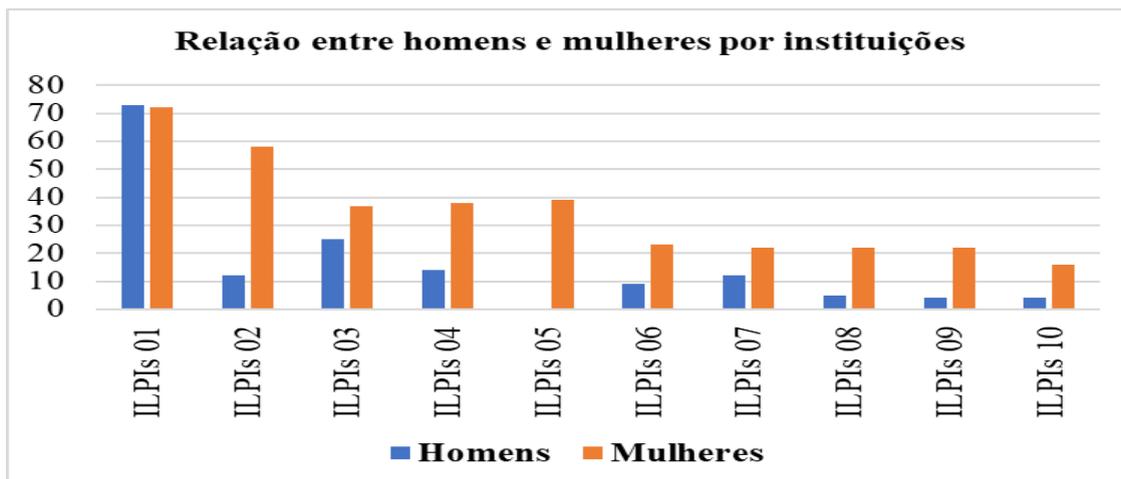
As instituições filantrópicas detêm o maior número de idosos institucionalizados. Isso se deve ao fato de que estas instituições possuem o maior número de leitos ofertados e uma ampla oferta de serviços em saúde. Elas também detêm o maior número de ocupação, o equivalente a 61%, para 39% das instituições de caráter privado. A maior porcentagem de ocupação das instituições filantrópicas é decorrente de diversos fatores (econômicos, sociais, familiares, vulnerabilidade social, saúde-doença, etc.), já que essas, em sua maioria, mantêm um olhar atento para o acolhimento de idosos carentes e/ou em situação de vulnerabilidade social. A análise também evidencia que houve um aumento de instituições privadas ofertando serviços semelhantes aos das instituições filantrópicas, nas quais têm a prevalência os serviços de saúde.

Uma curiosidade que a leitura dos dados revelou foi que todas as instituições filantrópicas pesquisadas possuem um laço com a religiosidade, visto que todas têm uma figura religiosa dando nome à instituição. Elas declaram nos documentos que mesmo tendo uma origem religiosa, não se configuram como instituições de cunho religioso. No geral, verifica-se que entre as instituições, tanto de natureza filantrópica

como as privadas, a taxa de ocupação atinge 88,17% das vagas ocupadas, apontando para uma alta procura pelos serviços de acolhimento.

A análise mostrou a disparidade da relação entre os sexos: o número de mulheres é mais que o dobro de homens, independentemente da natureza jurídica das instituições, como se observa no gráfico 03.

Gráfico 03. Relação entre homens e mulheres por instituição

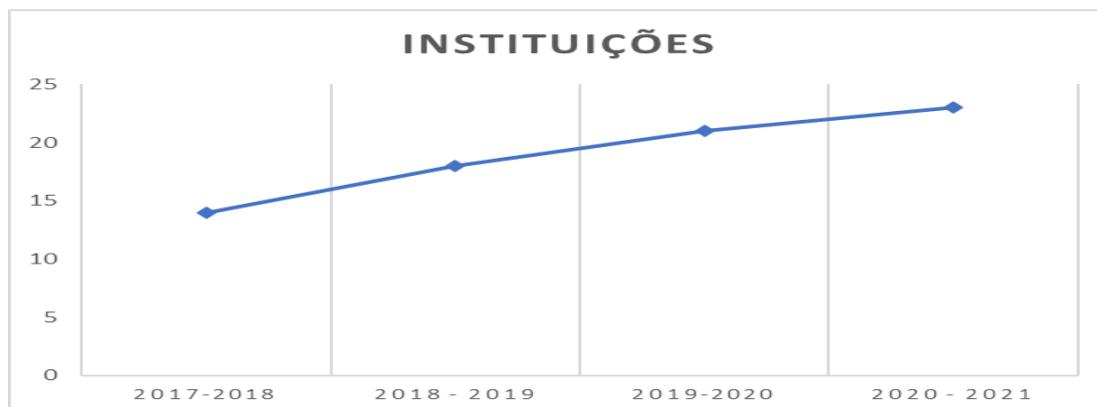


Fonte: Elaborado pelo autor. (2022). Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosade Juiz de Fora.

A análise dos dados aponta para o crescimento das ILPIs privadas. No ano de 2017, o portal de notícias<sup>3</sup> da Prefeitura anunciou a certificação das ILPIs que prestam serviços na cidade. Nesse ano foram cadastradas 14 ILPIs, sendo que um ano após esse número quase duplicou. Em um levantamento realizado no início de 2018, a cidade possuía um total de 23 instituições, sendo que 18 eram credenciadas e cinco ainda estavam em processo de regularização. Em 2019, o número se manteve em crescimento, sendo as 23 anteriores certificadas. Nos anos seguintes, 2020 e 2021, a relação das ILPIs foi atualizada: 33 solicitaram credenciamento ou renovação junto ao órgão, sendo que apenas 29 instituições e entidades estavam devidamente certificadas e destas, 21 eram especificamente instituições de longa permanência. Esse crescimento está representado na figura abaixo:

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.pjf.mg.gov.br/noticias/view.php?modo=link2&idnoticia2=57000>. Acesso em 04/08/2020 as 10h e 22min.

Gráfico 04. Índice de crescimento anual das ILPIs



Fonte: Elaborado pelo autor. Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosa de Juiz de Fora – CMDPI/JF.

O que se verifica é um crescimento frequente, o número de ILPIs aumenta, ganhando visibilidade às instituições de natureza jurídica privada.

## 2.2 Finalidades Estatutárias

O segundo quesito analisado foram as finalidades estatutárias. As informações contidas nos documentos indicam que as finalidades diferem umas das outras, contudo, se aproximam quanto à oferta de uma prestação de serviço. As instituições têm como finalidades estatutárias diferentes propostas, sendo que as que mais prevalecem são as ofertas de:

- a) Proteção social e internato: ILPIs 01, 04, 05, 08;
- b) Oferta de acolhimento: ILPIs 05 e 10;
- c) Prestação de serviços médico-hospitalares: - ILPIs 09;.
- d) Assistência a idosos carentes: ILPIs -01, 02, 08;
- e) Hospedagem: ILPIs 07.

Observa-se que as ILPIs de natureza filantrópica declaram a oferta de atendimento e assistência a idosos carentes. Já as instituições de caráter privado buscam ofertar serviços de hospedagem coletiva, abrigo, internato e proteção social. A instituição de número 09, diferente das demais, apresenta sua finalidade dando ênfase às atividades médico-hospitalares e a instituição número 02 declara que, mesmo baseada em princípios da doutrina espírita, não se caracteriza como uma instituição religiosa. Apenas as instituições de números 03 e 06 não descreveram suas finalidades



estatutárias.

### 2.3 Objetivos

O terceiro quesito avaliado foram os objetivos institucionais. Assim como as demais categorias, os objetivos de cada instituição também diferem. A prevalência repousa em três tendências:

1. em primeiro, oferta de atendimento aos residentes - ILPIs 04, 05, 06, 08;
2. em segundo lugar, os objetivos mais citados se amparam na oferta de Qualidade de vida<sup>4</sup> – ILPIs - 03, 07, 10; e,
3. em terceiro, as instituições que objetivam atendimento global ao idoso - Prestação de serviços médico-hospitalares e especialidades técnicas emédicas – as ILPIs - 01, 02 e 09.

### 2.4 Infraestrutura

Em relação às normas estabelecidas pela vigilância sanitária, todas as instituições declararam estar de acordo. Uma vez que, nesse quesito, o que as caracteriza é a forma de organização, a infraestrutura pode variar de instituição para instituição. A estrutura mais descrita comporta: recepção; setores administrativos; escritórios; espaço adaptado ao idoso com varandas e pátios; dormitórios com quartos amplos, podendo ser individuais ou coletivos, abrigando de 2 a 4 idosos; banheiros adaptados para os residentes e funcionários; salas de convivência, artesanato, TV, reunião, jogos, recreação, informática; refeitórios; cozinha; copa; almoxarifados; área de serviço; depósitos/manutenção; lavanderias; vestiários; áreas externas, a exemplo, jardins e hortas. As instituições 05, 07, 08, informaram a presença de espaços religiosos (capelas) em seu interior. A ILPIs 07 declarou disponibilizar de espaço ecumênico para as atividades religiosas.

Outro dado diz respeito à quantidade de salas disponíveis e adaptadas para atendimentos especializados, a saber: enfermagem, nutrição, odontologia, fisioterapia,

---

<sup>4</sup> A expressão Qualidade de vida é comumente usada na atualidade e frequentemente relacionada à busca de uma velhice saudável. Ela é compreendida por Neri (2006, p.28) como “um construto sócio-psicológico e processual, que reflete formas socialmente valorizadas e continuamente emergentes de adaptação a condições de vida culturalmente reconhecidas que a sociedade oferece aos seus idosos”. Esta definição está relacionada a um processo de adaptação e não a um resultado ou meta.

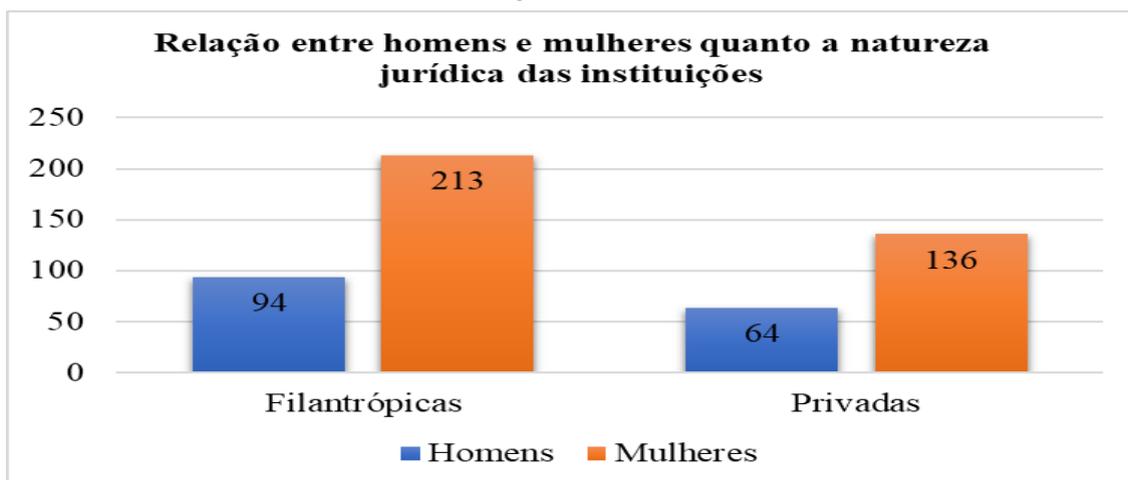
educação física, psicologia e/ou terapia ocupacional e de serviço social. Há uma prevalência nas instituições de salas de manipulação de medicamentos e de avaliação em saúde. No tocante à posse do imóvel, apenas as ILPIs 01 e 05 declararam que o imóvel é próprio. As demais não apresentaram essa informação.

## 2.5 Público-Alvo

O quinto quesito avaliado foi o público alvo. De início, salientamos que todas as instituições declararam, de forma unânime, que o seu público-alvo são pessoas com idade igual ou superior a 60 anos. Contudo, estabelecem algumas particularidades quanto ao acolhimento, como se verá adiante.

No gráfico abaixo é possível verificar a quantidade de homens e de mulheres por natureza jurídica institucional.

Gráfico 05 – Relação entre homens e mulheres



Fonte: Elaborado pelo autor (2022). Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosa de Juiz de Fora – CMDPI/JF.

Algumas instituições declararam que o acolhimento do idoso vai depender do Grau de Dependência de Atividades da Vida Diária – AVD<sup>5</sup>. Segundo a Resolução

<sup>5</sup> Conforme resolução 285/2005 da ANVISA. Essas atividades são comumente mencionadas pelos profissionais de geriatria e gerontologia no interior das ILPIs, elas são fundamentais na prática dos cuidados destinados aos idosos. Para melhor compreensão dessa realidade faz-se necessário compreendermos o que significa o Grau de Dependência e as Atividades da Vida Diária. Segundo a Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia – SBGG, as Atividades da Vida Diária (AVD) são tarefas básicas de autocuidado, elas incluem: alimentar-se, ir ao banheiro, escolher a roupa, arrumar-se e cuidar da higiene pessoal, manter-se continente, vestir-se, tomar banho, andar e transferir (por exemplo, da cama para a cadeira de rodas).



RDC nº 502, de 27 de maio de 2021, que dispõe sobre o funcionamento de Instituição de Longa Permanência para Idosos de caráter residencial, os graus de dependência são classificados da seguinte forma:

<b>Grau de Dependência I</b>	Idosos independentes, mesmo que requeiram uso de equipamento de autoajuda.
<b>Grau de Dependência II</b>	Idosos com dependência em até três atividades de autocuidado para a vida diária.
<b>Grau de Dependência III</b>	Idosos com dependência que requeiram assistência em todas as atividades de autocuidado para a vida diária e/ou com comprometimento cognitivo.

Essa classificação tem implicações diretas no cuidado do idoso no espaço asilar, já que a distribuição dos cuidadores dependerá do grau de dependência do idoso. A Resolução RDC Nº 283, de 26 de setembro de 2005, que também dispõe sobre o funcionamento interno das instituições, especifica a quantidade de cuidadores quanto ao grau de dependência dos idosos:

<b>Grau de Dependência I</b>	1 cuidador para cada 20 idosos, ou fração, com carga horária de 8 horas/dia:
<b>Grau de Dependência II</b>	1 cuidador para cada 10 idosos, ou fração, por turno
<b>Grau de Dependência III</b>	1 cuidador para cada 6 idosos, ou fração, por turno

A análise evidencia que, enquanto a ILPIs 01 atende a idosos dependentes com grau de dependência I e II, a ILPIs 04 atende idosos com dependência nos graus I, II, III, restringindo a entrada de idosos com quadro psiquiátrico instalado. Verifica-se que o grau de dependência se torna uma das particularidades quanto à entrada do idoso na instituição, de modo que, quanto maior o grau de dependência, maior a necessidade de cuidados e de recursos humanos e financeiros.

As instituições correspondentes aos números 03 e 10 declararam atender idosos com agravos crônicos e doenças não transmissíveis. Já as instituições 02 e 09 declararam que as pessoas de seu público alvo são os idosos carentes ou aqueles que se encontram em situação de vulnerabilidade social. As instituições 07 e 08 não



apresentaram particularidades quanto ao seu público, declarando apenas a idade mínima e a prestação de serviços a ambos os sexos. Já a instituição de número 05 declarou particularidades quanto ao gênero, restringindo seu atendimento apenas a idosos do sexo feminino. A instituição de número 06 declarou a oferta de serviços aos idosos com ou sem suporte familiar.

## 2.6 Serviços Oferecidos

Os serviços ofertados pelas ILPIs estão dispostos no quadro 02.

Veja: Quadro 02. Dados Gerais dos Serviços Oferecidos pelas instituições

Serviços ofertados	ILPIs 01	ILPIs 02	ILPIs 03	ILPIs 04	ILPIs 05	ILPIs 06	ILPIs 07	ILPIs 08	ILPIs 09	ILPIs 10	Total ILPIs
Nutrição	0	1	1	1	1	1	0	0	1	0	6
Psicologia/terapia	0	1	1	0	1	1	1	0	0	1	6
Enfermagem	1	0	1	1	1	1	0	0	0	0	5
Serviços médicos	1	1	0	0	1	1	0	0	1	0	5
Lazer	1	0	0	1	1	1	1	0	0	0	5
Religião	0	0	0	1	1	1	1	1	0	0	5
Fisioterapia	0	0	1	0	0	1	1	0	0	1	4
Atividade física	1	0	0	0	1	0	0	1	0	0	3
Serviço social	0	1	0	0	1	1	0	0	0	0	3
Fonoaudiologia	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	2
Oficinas/artesanato	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	2
Odontologia	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Farmácia	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Jardinagem/manutenção	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Projetos assistenciais	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Totais	5	6	4	5	8	8	5	3	2	4	

Fonte: Elaborado pelo autor. Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosa de Juiz de Fora – CMDPI/JF.

A análise dessa categoria revela a prevalência de alguns serviços oferecidos pelas instituições. Os serviços e especialidades médicas são os mais presentes, com destaque para a psicologia/terapia e a nutrição, ambas as especialidades presentes em seis instituições, seguida da enfermagem (5). Outro dado é a prevalência dos serviços médicos (5), corroborando com os achados do IPEA (2007/2008) e de Camarano e Kanso (2010), estudo em que os serviços mais prevalentes nas ILPIs eram os serviços médicos. Os serviços que se aproximam dessas especialidades são os serviços religiosos os de lazer (5). Outras especialidades listadas são a fisioterapia (4); atividade física (4); serviço social (3); fonoaudiologia (2); oficinas/artesanato (2); odontologia (1); farmácia

(1); jardinagem/manutenção (1); projetos assistenciais (1).

Os serviços que se igualam a oferta de especialidades médicas são as atividades de cunho religioso. No quadro 02, nomeamos esta dimensão como Religião em razão da complexidade semântica quanto ao nome que recebe:

- ILPI 04 – Missa Trimestral
- ILPI 05 – Celebração Eucarística
- ILPI 06 – Religiosidade
- ILPI 07 – Assistência Religiosa
- ILPI 08 – Atividade Religiosa

## 2.7 Atividades semanal/mensal

O último quesito avaliado foram as atividades oferecidas pelas instituições. Enquanto algumas são realizadas semanalmente, outras ocorrem periodicamente, uma ou duas vezes ao mês. Todas as instituições declararam que oferecem atividades semanais aos idosos assistidos, sendo que a periodicidade varia, podendo ser realizadas semanalmente, estendendo-se de segunda-feira a domingo. Outras atividades são realizadas com frequência mensal, nomeadas de atividades extras. Além destas, algumas ILPIs realizam comemorações de aniversário e festejam datas comemorativas, a exemplo, o carnaval, a páscoa, o dia das mães, o dia dos pais, São João e Natal. As atividades mais citadas estão relacionadas à:

Quadro 03. Descrição das Atividades Semanais e Mensais por Instituição.

Atividades semanal/mensal	ILPIs 01	ILPIs 02	ILPIs 03	ILPIs 04	ILPIs 05	ILPIs 06	ILPIs 07	ILPIs 08	ILPIs 09	ILPIs 10	Total ILPIs
Religião	1	1	1	0	1	0	1	1	0	1	7
Música	1	1	0	1	0	1	1	0	0	1	6
Ginástica/Ed. Física	1	0	0	0	1	1	1	1	0	0	5
Oficinas/artesanatos	1	1	0	1	0	0	1	1	0	0	5
Terapia ocupacional	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	5
Lúdicas/lazer	1	0	0	0	1	1	0	0	0	0	3
Fisioterapia	0	0	1	0	0	1	0	0	0	1	3
Convivência/ F.V*	1	1	0	0	0	1	0	0	0	0	3
Cinema	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	3
Estimulação da memória	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	2
Dança	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	2
Ioga	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2
Bingo	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	2
Passeios	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	2
Atendimento médicos	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Totais	7	9	6	5	3	8	5	4	0	4	

Fonte: Elaborado pelo autor. Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosa de Juiz de Fora – CMDPI/JF.



Em nossa análise, observamos que as atividades mais recorrentes nas instituições são as atividades religiosas (7). As demais atividades com maior ocorrência são: música (6); ginástica/educação física (5); terapia ocupacional (5); lúdicas/lazer (3); fisioterapia

(3); convivência e fortalecimento de vínculo (3); cinema (3); estimulação da memória (2); dança (2); ioga (2); bingo (2); passeios (2); atendimento médico (1).

Pontuamos uma distinção em relação aos dois quesitos, no caso, serviços oferecidos e as atividades semanais. No primeiro, há a predominância de serviços médicos, e no segundo, de atividades religiosas. Frente a essa realidade evidenciamos alguns pontos a serem discutidos.

Uma das questões que buscávamos compreender era sobre os reflexos do pluralismo religioso no espaço asilar. Que há uma presença religiosa no interior das ILPIs, isso não resta dúvida, essa hipótese foi corroborada com a análise. Mas, e quanto à pluralidade? As instituições filantrópicas não declaram em seus documentos a oferta de serviços religiosos, ao contrário, mesmo tendo origem religiosa, explicam que não se reconhecem como entidade de cunho religioso. Constatamos que elas também não inserem em seus documentos os serviços religiosos entre suas ofertas. Contudo, apresentam uma diversidade religiosa nos Relatórios de Atividades no quesito Atividades Semanais.

A presença religiosa no interior das ILPIs recebe várias denominações, a saber: missa; momento ecumênico; culto no lar; palavra evangélica; pastoral católica; momento espírita; adoração ao santíssimo; mães de catarina; missa (capela); atividades religiosas; missa/passe e oração católica. Destaca-se que a frequência das atividades religiosas varia de acordo com cada instituição, podendo ocorrer uma vez por semana ou até cinco vezes. Observamos que as ILPIs que declararam uma pluralidade religiosa são as instituições 01, 02, 03, 05, 08.

Na ILPIs - 01, as atividades religiosas ocorrem três vezes por semana. Na segunda-feira, a atividade recebe o nome de palestra e é realizada por um grupo espírita. Já no sábado realiza-se uma missa na capela que fica sediada no interior da ILPIs. O acesso dos idosos à missa que ocorre na igreja do bairro é liberado. A instituição declara que recebe visitação de igrejas de vários segmentos religiosos.

Na ILPIs - 02 também se observa a diversidade religiosa. Na quarta-feira, são



realizadas duas atividades religiosas: a palavra evangélica e o culto no lar. Na quinta-feira, a instituição recebe a visita de um missionário, sendo a atividade destinada aos católicos e ao público em geral. No domingo, há mais duas atividades que recebem o nome de palestra pública (reunião espírita) e momento ecumênico.

A ILPIs - 05 realiza duas atividades religiosas: na terça ela recebe o nome de Momento espiritual e na sexta-feira, de celebração eucarística. A instituição se destaca por revelar maior frequência semanal de atividades religiosas (terça, quinta, sábado, domingo e a 1ª sexta de cada mês).

Na ILPIs - 08, as atividades religiosas realizadas na terça-feira recebem o nome de adoração ao santíssimo. Na quarta-feira, a instituição recebe a visita de um grupo religioso cristão chamado As Mães de Catarina. Na sexta-feira, tem a missa na capela que fica no interior da instituição. A ILPIs declara, nos documentos, que realiza atividades extras de cunho religioso. Além das missas que ocorrem às sextas-feiras, há outras atividades esporádicas, a exemplo, a visita de representantes católicos e evangélicos (padres, pastores, ministros, freiras, leigos). A instituição informa que essas atividades têm por finalidade o bem-estar espiritual e a socialização com os residentes. Lembramos que o bem-estar espiritual está inserido na nova concepção de saúde definida pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em meados de 1983, em que, para além do físico, mental e social, acrescentou-se a definição de saúde a dimensão espiritual.

As ILPIs correspondentes aos números 07 e 10 declararam a oferta de atividade religiosa com certa especificidade ao universo cristão. Na primeira, a atividade recebe o nome de Oração e é realizada por missionários católicos. Na segunda, recebe o nome de momento ecumênico.

Informamos que as instituições correspondentes aos números 04, 06 e 09 não declararam a oferta da atividade religiosa nesse quesito. Todavia, isso não significa que elas não ofertam tal atividade.

### **Considerações Finais**

Considerando o material analisado, os documentos de natureza pública (Relatórios de Atividades e Planos de Ação), o estudo mostrou que as instituições filantrópicas detêm o maior número de idosos e o maior número de ocupação, o



equivalente a 61% para 39% das instituições de caráter privado, estando mais voltadas para oferta de assistência social e de saúde. Contudo, evidenciamos um crescimento das instituições de origem privada. Esse aumento pode ser verificado em nossa amostra, ao igualarem-se as instituições filantrópicas, quando 50% das instituições são dessa natureza, confirmando os dados acerca do aumento das ILPIs privadas Brasil. A análise aponta para um aumento das instituições privadas ofertando serviços semelhantes aos das instituições filantrópicas, nas quais prevalecem os serviços de saúde.

O resultado desta análise corrobora com os estudos anteriores sobre as características das ILPIs no Brasil, particularmente, em se tratando da oferta de serviços em saúde. Os serviços e especialidades médicas são os mais presentes neste estudo, com destaque das especialidades que repousa na psicologia/terapia, nutrição e enfermagem. Contudo, evidenciamos uma nova perspectiva em se tratando da relação das ILPIs e da religião no Brasil.

Atentando para o número de ILPIs pesquisadas, constatou-se, nos documentos analisados, que a presença de atividades religiosas é predominante na maioria das instituições e que essa presença não é de apenas uma vertente religiosa e sim de várias. Nota-se uma mudança no panorama religioso das instituições para idosos, a presença religiosa no interior das ILPIs é, pois, plural, mesmo em se tratando de uma pluralidade distribuída predominantemente no segmento cristão: católicos, espíritas e evangélicos.

Outros estudos revelaram que as crenças religiosas, práticas de devoção e atividades ligadas a grupos religiosos são mais comuns entre os idosos do que em qualquer faixa etária. Para as pessoas idosas, questões relacionadas à religião têm significado muito especial, principalmente entre aqueles que vivenciam problemas de saúde, seja por doença ou pelos agravos decorrentes desta. O que se percebe, portanto, é uma relação direta do idoso com a religião desde a tenra idade, sendo que no interior das ILPIs esses laços são mantidos e reforçados, seja através de uma demanda do próprio idoso, ou como se pode verificar neste estudo, de uma oferta ou uma atividade fornecida pela própria instituição asilar.

### Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Claudia *et al.* Trajetória das instituições de longa permanência para idosos no Brasil. **HERE - História da Enfermagem Revista Eletrônica**, Brasília, v.1, n.2, p.250-



262. 2010.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BRASIL. **Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPIs)**. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Gov.br. Ministério da Saúde. Publicado às 12h12. 19/11/2020. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/servicosdesaude/instituicoes-de-longa-permanencia-para-idosos>

BRASIL. **Resolução da Diretoria Colegiada (RDC) 283, de 26 de setembro de 2005**. (Publicada no DOU nº 186, de 27 de setembro de 2005) (Revogada pela Resolução – RDC nº 502, de 27 de maio de 2021) Nacional de Vigilância Sanitária. Gov.br. Ministério da Saúde. Disponível em: [http://antigo.anvisa.gov.br/documents/10181/6278589/RDC\\_502\\_2021\\_.pdf/7609169b-840d-440a-b18e-e0ef725fdf3d](http://antigo.anvisa.gov.br/documents/10181/6278589/RDC_502_2021_.pdf/7609169b-840d-440a-b18e-e0ef725fdf3d). Acesso em: 09/03/2022.

CAMARANO, Ana; KANSO, Solange. As Instituições de Longa Permanência para Idosos no Brasil. **Rev. bras. estud. popul.**, São Paulo, v.27, n.1, p.232-235, Jun 2010.

CARDOSO, Mirian; FERREIRA, Maria. Envolvimento religioso e bem estar subjetivo em idosos. **Revista Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, v.29, n.2, p.380-93, 2009. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?frbrVersion=4&script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932009000200013&lng=en&tlng=en](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?frbrVersion=4&script=sci_arttext&pid=S1414-98932009000200013&lng=en&tlng=en). Acesso em: 27/04/2022.

CELLARD, André. Análise documental. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Tradução de Ana Cristina Nasser. Petrópolis, RJ: Vozes. p.295-316. 2008.

COSTA, Fernanda. GOTTLIEB, Maria, MORIGUCHI, Yukio. Religiosidade e sentimento de solidão em idosos. **Revista de Geriatria & Gerontologia**. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil. 2018.

DUARTE, Yeda *et al.* Religiosidade e envelhecimento: uma análise do perfil de idosos do município de São Paulo. **Saúde Coletiva**, São Paulo, v.5, n.24, p.173-177, 2008. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/directbitstream/89d91c46da3149119da921aab62163cf/DUARTE,%20Y%20A%20de%20O%20doc%2084.p>. Acesso em: 27/04/2022.

FERREIRA, M. E. C; CORRÊA, J.C; BANHATO, E. F. C. **Desafios de Envelhecer no Século XX** – São Paulo: Residencial Santa Catarina, 2010.

GROISMAN, Daniel. Asilo de velhos: passado e presente. **Estudos interdisciplinares sobre envelhecimento**, v.2, p.67-87. 1999.

IBGE. **Tábuas Completas de Mortalidade por Sexo e Idade: Breve análise da mortalidade no período. 2011-2012** - Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

IBGE: **Projeção da População** (revisão 2018), Rio de Janeiro, 25/07/2018. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9109-projecao-da-po>



pulacao.html?=&t=o-que-e. Acesso em: 21/03/2022.

MOREIRA, Deiglis A. Espiritualidade e a velhice: perspectivas na produção científica. **Interações**, vol.16, 1, 2021.

NERI, Anita. **Qualidade de vida e idade madura**. Campinas: Papirus, 6d., 2006.

PEIXOTO, Clarice. **Sobre a institucionalização da velhice e as condições de asilamento**. In: Goldenberg, Mirian (org.). **Corpo envelhecimento e felicidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.341-356. 2011.

RIBEIRO, Claudio; CATENACI, Giovani. **Pluralismo religioso em Debate**. Coleção: teologia plural. São Paulo, Editora Reflexão, 2017.

RIBEIRO DE SÁ, Geraldo. Da Pluralidade ao Pluralismo Ético, Moral e Jurídico: uma reflexão a partir de Émile Durkheim (1858-1917). **Rev. Brasileira de Filosofia do Direito** | e-ISSN: 2526-012X, Maranhão, v. 3, n. 2, p. 129-148. 2017.

RIBEIRO, Claudio; FRANCO, Clarissa. A pluralidade religiosa global e nacional em questão. **Rev. Caminhos**, Goiânia, v. 18, n. 2, 308-324, 2020.

ROCHA, Alexandre. Levantamento das necessidades de lazer dos familiares dos idosos residentes em ILPIs da região metropolitana de Florianópolis. 2018.  
Disponível em: <https://repositorio.ifsc.edu.br/bitstream/handle/123456789/933/Alexandre%20Marques%20Rocha%20TCC%202018.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 01/04/2021.

SILVA, José; SILVEIRA, Emerson. **Apresentação de trabalhos acadêmicos: normas e técnicas**. (Org.) José Maria da Silva e Emerson Sena da Silveira. 8. ed. – Petrópolis, RJ: vozes, 2014.



## Ciência da Religião como educação superior: aspectos históricos, educacionais e científicos<sup>1</sup>

The Religious Studies as higher education:  
historical, educational, and scientific aspects

Cláudia Aparecida Santos Oliveira<sup>2</sup>

**Resumo:** Partindo do pressuposto de que conhecer a história da Ciência da Religião pode ajudar a entender os problemas e os desafios enfrentados pela área, este artigo, através da revisão de literatura especializada, apresenta a história da constituição e implementação dos cursos de graduação e pós-graduação no Brasil. Sem querer reconstruir pontualmente toda história, enfatizou-se o caráter educacional da área através de legislações, diretrizes e documentos específicos a fim de elucidar as exigências e as regulamentações, bem como a sua finalidade e objetivos como educação superior. O que se constatou foi que tal como não há educação sem ciência e ciência sem educação tampouco ensino sem pesquisa e vice-versa, conhecer a história dos estudos de religião e a história da Ciência da Religião é fundamental para o *fazer ciência da religião*.

**Palavras-chave:** História. Ciência da Religião. Epistemologia. Educação. Pesquisa.

**Abstract:** Assuming that knowing the history of the Religious Studies can help to understand the problems and challenges faced by the area, this article, through a review of specialized literature, presents the history of the constitution and implementation of undergraduate and graduate courses in Brazil. Without wanting to reconstruct the entire history, the educational character of the area was emphasized through legislation, guidelines, and specific documents to elucidate the requirements and regulations, as well as its purpose and objectives as higher education. What was found was that just as there is no education without science and neither science without education, nor teaching without research or contrariwise, knowing the history of religion studies and the Religious Studies is fundamental *to doing religious studies*.

**Keywords:** History. Religious Studies. Epistemology. Education. Research.

---

<sup>1</sup> Este artigo é parte da pesquisa desenvolvida no Mestrado em Ciência da Religião (2021) intitulada “A interdisciplinaridade como categoria essencial da Ciência da Religião: reflexões de seu uso, significado e possíveis contribuições à disciplina” que se encontra no Repositório Institucional da Universidade Federal de Juiz de Fora: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/13002>.

<sup>2</sup> Doutoranda em Ciência da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bolsista CAPES. Mestra, Especialista e Bacharela em Ciência da Religião (UFJF). E-mail: [claudinha.santos81@gmail.com](mailto:claudinha.santos81@gmail.com)



## Introdução

Pode rasgar o diploma quem achar que a história dos estudos de religião não é importante para a Ciência da Religião. É o que afirma Ivan Strenski no artigo *A história dos estudos da religião importa para a Ciência da Religião?* publicado na revista REVER em 2019. Para ele, não há como um cientista da religião “perseguir objetivos acadêmicos no presente sem qualquer referência ao passado do que está fazendo” (STRENSKI, 2019, p. 219), já que o conhecimento do passado molda, muitas vezes, a forma como vivemos e agimos no presente. Do mesmo modo, não é possível construir um mundo novo sem que algo do antigo seja aproveitado (POPPER, 1982).

Se é assim, *fazer ciência da religião* demanda acessar seu passado intelectual. Não há como praticar uma determinada ciência sem conhecer seus principais representantes, seus interesses temáticos, suas teorias, metodologias, problemas, enfim, sem conhecer a relação entre passado e presente. Os professores, pesquisadores, estudantes da área devem saber “quais são os métodos e como eles funcionam; como os objetos e os focos devem ser aproximados e abordados; onde a informação deve ser encontrada e o conhecimento utilizado” (CAPPS, 1995, p. 13). Em resumo, a história dos estudos de religião deve ser conhecida pelos praticantes da área.

Os problemas e os desafios epistemológicos enfrentados pela Ciência da Religião têm a ver, em alguma medida, com pelo menos três situações, todas interligadas entre si: ausência da intenção inicial de se constituir uma ciência; o compartilhamento incompleto do estado-da-arte da área; e a não assimilação da sua disciplinaridade. Por este motivo, partimos do pressuposto de que conhecer a história da Ciência da Religião no Brasil pode ajudar a entender tais problemas e desafios, especialmente conhecer o caráter educacional desta área.

É este, portanto, o objetivo deste artigo de revisão: apresentar a história da Ciência da Religião, de modo mais preciso, a história da constituição e implementação dos cursos de graduação e pós-graduação no Brasil. Sem pretender reconstruir de modo pontual toda a história, o destaque ficou por conta do caráter educacional da Ciência da Religião, isto é, de tratá-la como parte da Educação Superior elucidando, a partir daí, sua finalidade e como atinge esse objetivo.



Para este fim, no primeiro e no segundo tópicos abordo os aspectos históricos dos programas de pós-graduação e cursos de graduação. Dividido em duas fases que vão da década de 1970 até o final dos anos de 1990, início dos anos 2000, o objetivo é evidenciar os principais momentos e acontecimentos da área. No terceiro tópico o foco é justamente o caráter educacional da Ciência da Religião. O que se pretende elucidar são as exigências e regulamentações que cabem aos cursos e programas da área, bem como a finalidade e os objetivos a partir do estabelecido por legislações, diretrizes e documentos específicos.

### **1. Primeira fase da Ciência da Religião: entre 1970 e 1980**

Até 2018, a história da Ciência da Religião no Brasil contemplava, praticamente, a história dos programas de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Isto muda com a publicação do artigo *Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: um estudo de caso* do professor da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Frederico Pieper, ao apresentar a história da fase inicial do primeiro curso de graduação na área. Para além do aspecto historiográfico, ao lançar novos olhares sobre os primórdios da área no contexto brasileiro, o artigo oferece uma boa oportunidade para entender os aspectos epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil naquele momento.

A década de 1970 marca a institucionalização da Ciência da Religião no Brasil. A UFJF se destaca pelo seu pioneirismo na área: primeiro departamento, primeiro vestibular e a primeira proposta para aprovação de um currículo mínimo para licenciatura junto ao Conselho Federal de Educação/CFE. De acordo com Pieper (2018), o pedido do curso se deve ao despreparo didático-pedagógico dos religiosos e leigos que ensinavam sobre a religião naquele contexto. Infelizmente, o pedido foi negado por interferências teológicas. Apesar de a questão ser no âmbito da educação, o que prevaleceu foi a voz da Igreja.

Numa evidente confusão entre pregar e estudar a religião, a capacidade da área de formar professores imparciais foi questionada. Com uma grade curricular confessional e inclinada à Teologia, a resposta ao pedido foi a de que sua criação poderia trazer riscos à Universidade que assumiria, com esta aprovação, uma postura



adversa aos princípios de laicidade e a-confessionalidade. Como se vê, a proposta pedagógica foi sucumbida pela leitura teológica. Ainda não havia o entendimento de que o fenômeno religioso pode ser objeto de estudo e de que nem toda aproximação da religião é religiosa (PIEPER, 2018).

Apesar dos ventos contrários, a UFJF iniciou, em 1975, o bacharelado e em 1976 realizou o primeiro vestibular, mas não sem a oposição da comunidade acadêmica e de setores eclesiásticos. Para Pieper (2018), essa tensão ajudou a evidenciar o lugar e as intenções do curso em termos epistemológicos, graças à saída do âmbito teológico rumo a um estudo mais amplo de religião e em termos políticos: ao exigir resistência, afirmava a necessidade de se pensar à área como um todo, fortalecendo, assim, suas estruturas.

Já na década de 1980, a busca foi pautada menos pela diferenciação (da Teologia) e mais pela singularização da área a fim de se construir sua identidade. É também neste momento que importantes reflexões sobre a Ciência da Religião aconteceram.

A mobilização em torno do projeto da graduação pela UFJF, ainda em 1970 e 1980, não só expandiu os horizontes quanto às modalidades de ensino, mas alçou o debate para outro patamar, o epistemológico, devido à necessidade da Ciência da Religião de se conhecer, se fundamentar e se justificar como uma ciência o que, geralmente, compete à epistemologia. Embora esse discurso não tenha ocorrido na primeira metade da década de 1980, no seu final é possível encontrá-lo e um exemplo está na afirmação feita pelo professor Antônio Guglielmi de que a Ciência da Religião era um departamento de ciência voltado ao ensino e pesquisa científica da religião e não de teologia (PIEPER, 2018). Independentemente dos resultados, debates epistemológicos ocorreram na fase inicial da área na UFJF. O mesmo já não se observa nos relatos sobre a fase inicial da área na PUC-SP e na UMESP.

No Brasil, os estudos acadêmicos de religião começaram na Universidade de São Paulo (USP) nos cursos de Etnologia, Antropologia, História e Sociologia. Mendonça (2004) destaca que, desde o final do século XIX e início do XX, o estudo de religião no país já gozava do *status* de acadêmico e científico conferido pelo sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) cuja abordagem partia da Antropologia, Sociologia



e Psicologia que exercitava, já neste momento, o que mais tarde seria visto como interdisciplinaridade.

Segundo relato de Edênio Valle, em entrevista cedida à Marques e Rocha (2007), o interesse da igreja católica e protestante pela religião e o avanço de seus estudos estão entre os fatores que levaram a criação do programa na PUC-SP no final da década de 1970. A necessidade de um estudo mais específico reuniu especialistas e metodologias de modo a se compreender a evolução do fenômeno religioso no país. Importa dizer que era um momento de grandes mudanças no campo religioso brasileiro: perda da hegemonia da igreja católica, surgimento do movimento neopentecostal e a inserção de novas tradições religiosas como o espiritismo, religiosidades de matriz africana, espiritualidades orientais e outras.

Diferentemente da graduação, a pós encontrou um cenário mais receptivo à sua proposta explicado pelo contexto histórico-social e acadêmico do momento. Valle (2019) aponta dois eventos que teriam contribuído positivamente para a criação do programa da PUC-SP: 1) Concílio Vaticano II (1962-1965): Igreja Católica revisava sua relação com a modernidade, passando a dialogar com o mundo moderno orientado às ciências; 2) Ditadura Militar (1964-1985): alteração das relações entre a Igreja e o Estado e Governo brasileiro.

Conforme Gross (2012) explica, é nesse contexto histórico-cultural que a Teologia da Libertação surge sendo vista, na academia, como uma novidade da religião diante da posição assumida pela Igreja Católica frente à situação social, política e econômica do país naquele momento; como uma aliada no projeto social de emancipação através da luta (política) como meio de superar, de forma concreta, as injustiças e desigualdades sociais; e como uma atitude renovada da religião frente à academia pela aproximação da Teologia com as Ciências Sociais, lente adotada para enxergar a realidade objetiva por meio das análises sociológicas marxistas.

Mais do que alinhar a religião à estrutura socioeconômica dominante, a adoção de análises sociológicas marxistas levou os teólogos ao desencantamento com a justificação religiosa tradicional<sup>3</sup> e a buscar, por conta disso, outro espaço para suas

---

<sup>3</sup> O estudo da Teologia é necessariamente fonte de conflitos interiores, pois se a vivência religiosa permite que tensões ou contradições internas a uma tradição religiosa sejam relevadas, o mesmo não acontece



reflexões longe das estruturas eclesiais. Porém, mais do que trocar seu aporte teórico por outro, assumindo as abordagens elaboradas pelas ciências sociais como verdade, de acordo com Gross (2012), ao aceitar a abordagem teológica da Teologia da Libertação, a Teologia excluiu os saberes da Psicologia, perdendo, assim, a chance de compreender a relação entre a dinâmica emocional e as experiências sociais e os saberes da Filosofia e sua capacidade de autocrítica que lhe serviria para criticar os resultados das análises sociais e os pressupostos que lhes são intrínsecos. A Ciência da Religião, devido à proximidade com a Teologia, acabou fazendo a mesma coisa e excluindo tais saberes.

Gross (2012) tece uma crítica a esse respeito. Segundo explica, ao renunciar a Filosofia e se apropriar das descrições sociais/econômicas para mostrar-se conhecedora da realidade objetiva e capaz de responder à realidade concreta ao invés de especular, de modo abstrato, o sentido do religioso, a Teologia se alinhou aos métodos empíricos sociológicos, aceitando-os como verdadeiros, assumindo, assim, a concepção positiva das ciências sociais. A proximidade com a Teologia e a preponderância das Ciências Sociais em seus programas, fez com que a Ciência da Religião também se afastasse de áreas como a Filosofia e a Fenomenologia. Nesse primeiro momento, a influência da Teologia da Libertação na Teologia e, por conseguinte, na Ciência da Religião a afastou de um estudo mais sistemático de religião.

Segundo José J. Queiroz, também entrevistado por Marques e Rocha (2007), não houve conflito entre o pensar teológico e o pensar científico sobre o estudo das religiões naquele momento e sim uma articulação. A Ciência da Religião e Teologia partilhavam da mesma base referencial, no caso, a teologia latino-americana e sua análise dialética da religião e da sociedade. A questão não era a separação entre as áreas e sim a busca por uma diferenciação que criasse uma identidade para a Ciência da Religião a partir da distinção do lugar epistemológico de cada uma. Outro esforço empreendido era o de não permanecer como objeto secundário das Ciências Sociais, superando, assim, dois fatores antagônicos que podavam a possibilidade da religião como objeto de ciência: a Teologia metafísica e o Positivismo (MARQUES; ROCHA, 2007).

É nesse contexto que os primeiros cursos da Ciência da Religião surgem na PUC-SP e UNESP no final da década de 1970. Valendo-se do espaço e do capital

---

em nível de estudo que requer profundidade e não permite superficialidades. Isto faz dos teólogos críticos à própria religião a qual refletem (GROSS, 2012).



intelectual da Teologia, que se encontrava naquele instante mais próxima das Ciências Sociais e dos estudos e pesquisas realizadas pelas Ciências Humanas e Sociais de outras universidades e institutos dedicados ao estudo de religião (USP, Instituto de Estudos da Religião – ISER).

Além da influência teológica e sociológica nos estudos de religião, dois outros fatores se destacam na fase inicial da Ciência da Religião no Brasil: a intencionalidade e a circunstancialidade. O primeiro diz respeito à ausência de um debate consistente voltado à epistemologia da área que para Ferreira e Senra (2012) tem a ver com a não intenção de se criar uma ciência e sim um espaço coletivo e interdisciplinar de estudo e pesquisa de religião. Isto exige a necessidade de uma reflexão mais epistemológica. O segundo fator é a circunstância em que se deu a criação do programa de pós-graduação da UMESP e o departamento em Ciência da Religião na UFJF: o não reconhecimento da Teologia e a presença de um corpo docente com doutores em Ciências Religiosas levaram à criação do mestrado em Ciências da Religião na UMESP (MARQUES; ROCHA, 2007). Já na UFJF, o pedido protocolado junto ao CFE/MEC foi para a criação do Departamento de Teologia. Como resposta, foi sugerida a criação do Departamento de Ciências da Religião onde os vários aspectos do fenômeno religioso poderiam ser estudados (PIEPER, 2018).

### **1. Segunda fase da Ciência da Religião: os anos de 1990**

Na década de 1980, importantes transformações sociopolíticas aconteceram no país com destaque para o fim da Ditadura Militar (1985) e a promulgação da Constituição Federal/CF (1988) que impediu oficialmente o Estado de manter relações de dependência ou aliança com a Igreja, exceto em caso de interesse público (BRASIL, 1988). Políticas da educação básica como Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996, a LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e a Constituição Federal (CF) foram relevantes para a criação de novos cursos de licenciatura que favoreceram, inclusive, a criação da primeira licenciatura na área em 1996.

Junqueira (2017) explica que entre os séculos XX e XXI, o fenômeno da diversidade no Brasil ganhou maiores dimensões que levaram à criação de políticas educacionais alinhadas com a dinâmica social. As escolas, por exemplo, incorporaram à



sua cultura (pedagógica) a diversidade e a responsabilidade pelo desenvolvimento e respeito a toda herança cultural e não apenas de um povo (em especial, europeu) como previsto na Constituição Federal.

A partir da CF, o Ensino Religioso (ER) passou a ser componente curricular das escolas públicas de ensino fundamental. Essa conquista foi importante para a Ciência da Religião que viria se tornar, posteriormente, a responsável pela formação dos professores desse componente cuja história é marcada por dois tipos de disputas, segundo Costa (2017): visões laicas e tradições religiosas cristãs e colonialidade (continuação cultural da prática colonial) eurocêntrica e descolonialismo<sup>4</sup> (emancipação cultural, educacional e religiosa) pluralista.

Por conta da confessionalidade que caracterizava o Ensino Religioso, as narrativas cristãs e europeias eram privilegiadas à custa do apagamento das narrativas africanas e indígenas que são igualmente fundantes da matriz cultural e religiosa brasileira. A escola, enquanto um aparato do Estado que deveria assegurar uma formação básica comum em que a diversidade cultural e religiosa fosse respeitada, perpetuavam a exclusão. Segundo Oliveira e Riske-Koch (2012, p. 465), “as valiosas contribuições dos povos indígenas e africanos, grupos cafuzos, caboclos, paulistas e mineiros oriundos das rotas de tropeiros [...] foram olvidadas, invisibilizadas e/ou silenciadas”.

Enquanto o caráter confessional e proselitista do ER levantaram questionamentos a respeito do modelo curricular vigente (RODRIGUES, 2017), o pluralismo religioso<sup>5</sup> motivou a busca por novas formas de estudo e ensino da religião. Em 1995, a discussão atingiu outro patamar com a criação do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER). Apesar de regular a educação pública, em 1996, a LDB apresentou o ER com caráter confessional e interconfessional, situação

---

<sup>4</sup> Apesar de ser este o termo utilizado pelo autor, acredito que *descolonização* seja mais adequado como contrapartida ao termo colonização/colonialidade.

<sup>5</sup> O pluralismo resulta da abertura de espaço a diferentes grupos religiosos que passaram a atuar na cultura e na produção de significados e símbolos como fornecedores de sentidos para a subjetividade do indivíduo moderno. Uma vez alterado o papel da religião na sociedade, já não mais fundante graças à pluralidade de crenças e visões, mais do que compreender as tradições e as manifestações religiosas, foi preciso desenvolver interpretações da relação estabelecidas entre a religião e o meio em que se insere e que interage constante e continuamente. (STEIL, 2001; CAMURÇA, 2009).



revertida com a Lei 9.475/1997 que enfatizou, no seu artigo 33, o respeito à diversidade cultural religiosa brasileira.

A determinação da LDB sobre a necessidade do professor ser formado em curso de licenciatura em graduação plena, a atribuição aos sistemas de ensino, o papel de regular os procedimentos que definem o conteúdo do ensino religioso e de estabelecer as normas para a habilitação e admissão dos professores pela Lei 9.475/97, bem como a elucidação da função educacional do ER e a importância da não produção de conhecimento religioso pelos olhos da fé, qualificaram a Ciência da Religião como área do saber responsável pela formação de professores de Ensino Religioso (JUNQUEIRA; BRANDENBURG; KLEIN, 2017).

## 2. A Ciência da Religião como educação superior

Todo esse movimento levou ao aumento dos cursos de graduação, especialização e programas de pós-graduação em Ciência da Religião no Brasil, principalmente nas duas últimas décadas. Os primeiros cursos de licenciatura foram ofertados pela Universidade Regional de Blumenau (FURB) em 1996 e pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) em 1999, cujas atividades só tiveram início em 2001. Conforme os dados levantados junto ao e-MEC, em agosto de 2022<sup>6</sup>, constam 46 cadastros ativos de cursos de graduação em 37 instituições públicas e privadas sendo 36 de licenciatura e três de bacharelado. Apenas a UFJF e a UFPB (Universidade Federal da Paraíba) ofertam as duas modalidades. Enquanto as licenciaturas estão cadastradas na área geral do Cine Brasil<sup>7</sup> de Educação, os bacharelados estão em Artes e Humanidades.

Em termos quantitativos, enquanto a pós-graduação *lato sensu* (especialização) tem 160 cadastros ativos em 127 instituições (algumas têm mais de um cadastro), a pós-graduação *stricto sensu* conta com 11 programas dos quais sete oferecem mestrado e

<sup>6</sup> Dados extraídos do site e-MEC em 21 de agosto de 2022.

<sup>7</sup> Conforme consta no site do INEP, “a Classificação Internacional Normalizada da Educação Adaptada para Cursos de Graduação e Sequenciais (Cine Brasil), do Inep, tem por referência a metodologia da *International Standard Classification of Education – Fields of Education and Training* (ISCED-F 2013), com adequações à realidade educacional brasileira. A ISCED é produzida pelo Instituto de Estatísticas da UNESCO com a finalidade de reunir, compilar e analisar estatísticas educacionais comparáveis com as de outros países, regiões e estados, e que possibilita ordenar cursos por níveis de ensino e áreas de formação”. Site: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/cine-brasil/classificacao>. Acesso em: 21 ago. 2022.



doutorado. Foi a partir de 1990 que novos programas surgiram. É o caso do doutorado na UMESP (1990), o mestrado na UFJF (1993) e na PUC-Goiás (1999). Em 2000, teve início o primeiro doutorado em uma universidade pública (UFJF) e dois novos mestrados no Nordeste: Universidade Católica de Pernambuco (UCP) em 2005 e UFPB em 2007. Em 2011, foi a vez do Norte com a UEPA. Apenas a região Sul não conta com um programa de pós-graduação na área.

Como área do saber e/ou conhecimento, a Ciência da Religião é parte da educação superior e como tal, seus cursos (graduação e pós-graduação *lato sensu*) e seus programas (pós-graduação *stricto sensu*) seguem algumas exigências e regulamentações em termos de diplomação, competência, objetivos e oferta.

Em termos de diplomação, confere-se grau na graduação (bacharel, licenciatura) e pós-graduação *stricto sensu* (mestrado e doutorado) e certificado na pós-graduação *lato sensu*. Quanto à gestão, avaliação e reconhecimento, o Ministério da Educação (MEC) é responsável pelos cursos de graduação e pós-graduação *lato sensu*. Na pós-graduação *stricto sensu* este papel é da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, a CAPES.

Em termos de competência e objetivos, cada modalidade tem suas especificidades. Enquanto a pós-graduação *lato sensu* visa especializar/qualificar para o exercício de uma atividade profissional ou intelectual a partir do treinamento em partes específicas de uma dada área, a pós-graduação *stricto sensu* tem objetivo mais amplo e aprofundado de formação científica e cultural (ALMEIDA JÚNIOR, *et al.*, 2005). Na graduação, enquanto a licenciatura prepara para a atuação como professor/a na educação básica, o bacharelado desenvolve competências para o exercício de atividade profissional, acadêmica ou cultural (BRASIL, 2017). Em termos de oferta, a pós-graduação *lato sensu* pode ser ofertada eventualmente. O mesmo já não acontece com a pós-graduação *stricto sensu* e nem com graduação, afinal, elas justificam, juntamente com a extensão, a existência da universidade, faculdade e/ou centro universitário.

Segundo o artigo 43 da LDB, a educação superior tem por finalidade, entre outras, formar diplomados aptos a inserir-se em setores profissionais. Em termos de diplomação, a Ciência da Religião titula nos seus cursos de graduação e programas de pós-graduação e certifica na especialização. Como um todo, o objetivo da área é formar profissionais que possam atuar como docentes, pesquisadores, consultores, assessores,



analistas em instituições públicas ou privadas, de ensino ou não, confessionais ou não, com ou sem fins lucrativos.

Segundo a LDB, a educação superior visa

VIII – atuar em favor da universalização e do aprimoramento da educação básica, mediante a formação e a capacitação de profissionais, a realização de pesquisas pedagógicas e o desenvolvimento de atividades de extensão que aproximem os dois níveis escolares. (BRASIL, 1996)

Na Ciência da Religião essa finalidade se faz cumprir através do Ensino Religioso que, como visto, é o componente curricular da educação básica que compete à área formar e capacitar os profissionais por meio do curso de licenciatura e mesmo do bacharelado que podem exercer a docência. Desde que complementem sua formação com curso de formação pedagógica (licenciatura curta) ou especialização na área<sup>8</sup>.

Conforme as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN), o curso de licenciatura na área deve propiciar uma formação acadêmico-científica sólida voltada “à investigação e à análise dos fenômenos religiosos em suas diversas manifestações no tempo, no espaço e nas culturas” que capacite o egresso a relacionar interdisciplinar e contextualmente “os conteúdos específicos da Ciência da Religião e as abordagens teórico-metodológicas do Ensino Religioso” (BRASIL, 2018, p. 1). Enquanto isso o bacharelado, que não conta com DCN específica, forma especialista em “questões de fundo religioso [...] que demandam um grau de análise – e porventura intervenção – qualificado, sem tendências confessionais que venham interferir em tal análise” (UFJF, 2011, p. 35).

A pós-graduação *lato sensu* visa aprofundar os conhecimentos sobre a religião ou mesmo capacitar para o exercício da docência do Ensino Religioso. Dada a confusão entre Ciência da Religião e Teologia, há especializações que visam ampliar os conhecimentos teológicos<sup>9</sup>. Já a pós-graduação *stricto sensu* deve possibilitar a

---

<sup>8</sup> No caso de Minas Gerais, de acordo com a Resolução SEE nº 4673 de 09 de dezembro de 2021, para atuar como professor/a de Educação Básica (PEB) do componente curricular Ensino Religioso exige-se, no caso do bacharelado ou tecnólogo, curso de formação pedagógica para graduados não licenciados ou pós-graduação *lato* ou *stricto sensu* em Ensino Religioso ou Ciências da Religião recomendado pela CAPES (SEE/MG, 2021).

<sup>9</sup> Por meio de uma busca rápida pelos cursos de especialização na área é possível encontrar grades baseadas na Teologia e com componentes curriculares como Educação Cristã, Ética Cristã,



formação de habilidades que permitam aos egressos analisar a religião “desenvolvendo aproximações históricas e comparativas, sistemáticas e hermenêuticas das práticas e experiências religiosas humanas e das suas instituições sociais” (CAPES, 2019, p. 4).

Para cumprir seus objetivos e atender as exigências de qualidade acadêmica e de responsabilidade social é de vital importância que os cursos e os programas da área sejam constantemente atualizados. No caso dos programas de pós-graduação, o Documento da Área (CAPES, 2019, p. 9) recomenda a atualização, sempre que for necessário, “das áreas de concentração, linhas de pesquisa/atuação e componentes curriculares, especialmente quanto às referências bibliográficas (tanto nacional quanto internacional), considerando-se obras de referência e artigos científicos”. Isso vale também para os cursos de graduação e de especialização. Afinal, o que se espera da educação superior é que ela estimule “o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais”, suscitando o “desejo permanente de aperfeiçoamento cultural e profissional” (BRASIL, 1996). Essa busca deve ser uma constante para os praticantes da Ciência da Religião dada as transformações e/ou mudanças que ocorrem e que impactam direta ou indiretamente o campo de interesses temáticos da área.

À educação superior competem também, segundo a LDB (BRASIL, 1996):

III – incentivar o trabalho de pesquisa e investigação científica, visando o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e da criação e difusão da cultura e, desse modo, desenvolver o entendimento do homem e do meio em que vive;

IV – promover a divulgação de conhecimentos culturais, científicos e técnicos que constituem patrimônio da humanidade e comunicar o saber através do ensino, de publicações ou de outras formas de comunicação.

Se a educação prepara para a ciência, a ciência instrumentaliza a educação. Não é educação ou ciência nem ensino ou pesquisa. É educação e ciência, ensino e pesquisa. Até porque, como Saviani (2000) explica, apesar de o ensino ser o elemento definidor da especialização e, também, da graduação e a pesquisa dos programas de pós-graduação, ensino e pesquisa contribuem, simultaneamente, para que as modalidades

---

Hermenêutica Sagrada, Técnicas de Aconselhamento Terapêutico, Bíblia e Cultura, Tópicos Especiais em Teologia.



alcancem seus objetivos já que exercem, em cada uma delas, o papel de mediação: o ensino determina o objetivo a ser alcançado nos cursos de graduação e especialização (foco está na grade curricular) enquanto a pesquisa faz a intermediação, isto é, contribui para que esse objetivo seja alcançado, bem como a extensão. O inverso também ocorre nos programas de pós: a pesquisa é o foco e o ensino contribui neste sentido. Portanto, não há ensino sem pesquisa nem pesquisa sem ensino. São duas dimensões indissociáveis.

Entre tantos entendimentos sobre a ciência, o que interessa para a nossa discussão é a possibilidade que ela oferece enquanto uma atitude crítica. Para elucidar melhor essa questão, recorro a Popper (1982). Segundo ele, as atitudes possíveis diante de uma tradição são duas: ou aceitá-la sem críticas ou criticá-la aceitando, rejeitando ou conciliando a sua visão, algo que exige conhecimento e compreensão da tradição (não dá para criticar o que não se conhece suficientemente). Vale acrescentar que não nos libertamos de um tabu se afastando dele, mas sim, entendendo-o.

Recorrendo a história, Popper lembra que a tradição crítica surgiu com os povos primitivos que a realizavam em relação aos mitos que inventavam. No entanto, a inovação se deu, de fato, quando os gregos passaram a *discutir* os assuntos e não simplesmente a aceitá-los. Esta mudança de atitude pode fazer com que um novo mito seja inventado para substituir um mito considerado tradicional (POPPER, 1982). A diferença, no entanto, não estava na invenção de novos elementos ou mitos, mas no *ato de se discutir* que constituía, por sua vez, uma nova tradição diferentemente da primeira onde só havia a transmissão. Se na primeira tradição só se transmitia o mito, na segunda tradição, além da transmissão, se criticava o que era transmitido. É a diferença da tradição de primeira ordem da tradição de segunda ordem, que é a tradição científica.

Os filósofos passaram a ouvir e a pensar sobre o que era dito abrindo espaço para a existência de uma explicação melhor. Como não era algo que antes acontecia, essa nova atitude fez surgir um novo processo, o de formular as indagações. É esta tradição, a de se discutir criticamente, que constitui a tradição de segunda ordem que caracteriza a ciência. Importa dizer, tal como Popper, que a ciência é tão produtora de mitos quanto à religião. Porém, a diferença é a atitude que cada uma delas assume. Ao contrário da religião, a ciência faz com que seus mitos “*se tornam* diferente: eles se



modificam para fornecer uma explicação cada vez melhor do mundo” (POPPER, 1982, p. 153).

A ciência não se faz com o acúmulo de conhecimento, mas com a transmissão e a crítica do conhecimento que é transmitido; logo, pela possibilidade de transformação que a ciência enquanto uma atitude crítica oferece. Não é à toa que uma das finalidades da educação superior é incentivar a pesquisa e a investigação científica, pois através do seu desenvolvimento, o entendimento do ser humano e do meio em que vive se desenvolve também (BRASIL, 1996).

Em relação à pesquisa, não se trata de um ato involuntário, livre de interesses e/ou motivações, um esforço isolado. É, antes disso, produto histórico e social, esforço sistemático de explicação ou compreensão visando orientar a natureza e as atividades humanas pressupondo uma ontologia, epistemologia e metodologia segundo Chizzotti (2008). E o que isso quer dizer? Antes de responder essa questão, vale a pena uma breve definição dos termos.

A metodologia tem a ver com a lógica ou caminho seguido pelo pesquisador para atingir seus objetivos (descobrir ou comprovar uma verdade, por exemplo) que é coerente tanto com sua teoria do conhecimento, no caso, epistemologia quanto com sua concepção da realidade, isto é, ontologia (CHIZZOTTI, 2008). A partir da teoria que melhor explica a realidade investigada (epistemologia), o pesquisador segue uma lógica ou percorre um caminho de investigação (metodologia) visando comprovar ou não a sua concepção sobre essa realidade (ontologia).

Além da pluralidade metodológica que, enquanto parte da estrutura disciplinar da Ciência da Religião, norteia as atitudes metodológicas dos seus praticantes (STERN, 2020), há também a pluralidade nos objetivos conviccionais que pode ser o de defender, demonstrar, verificar, ilustrar ou mesmo sancionar determinado ponto de vista a respeito da religião (CAPPS, 1995). Isto faz aumentar ainda mais a complexidade em termos de métodos, interesses, teorias, discursos, já que cada objetivo exige um tipo de abordagem.

A delimitação do problema é “o momento mais aflitivo da pesquisa porque sua definição está conexa com a concepção que gera o problema”, pois delimitar é expressar “uma concepção de mundo, genérica ou sistematizada em teorias, que informa toda sua atividade” (CHIZZOTTI, 2008, p. 25). Tendo consciência ou não, o pesquisador traz



para a pesquisa uma *cosmovisão* que orienta sua atividade e sem a qual nada poderia dizer a respeito do que observa. Essa cosmovisão o sujeito adquire por intermédio das suas vivências e experiências sociais, culturais, acadêmicas e profissionais, religiosas.

Na Ciência da Religião, a primeira questão que se apresenta é saber o que se está tomando por religião. Isto porque, de acordo com Pieper (2019), religião é um conceito que não pode ser naturalizado por ser um produto do ocidente sem correspondentes em outras línguas, um construto teórico para fins acadêmicos e um termo que possui inúmeras definições. Tampouco se trata de uma categoria nativa, pois há quem não entenda sua vivência a partir desse conceito alegando que o termo não consegue captar a singularidade e exclusividade de suas experiências, a seu ver, incomparáveis às demais (PIEPER, 2019).

Toda abordagem se vincula à tradição a qual é legatária e é construída a partir de “um conjunto de sentidos previamente estabelecidos” que podem ser revistos, revisitados e reavaliados (PIEPER, 2019, p. 32). Seja como for, o conceito é um meio de acessar a realidade empírica que torna possível a manifestação dos fenômenos, criando espaço para que isto aconteça, pois um fenômeno só pode ser considerado religioso porque existe, de antemão, uma noção do que é religião e, por conseguinte, do que é religioso. Porém, e isso é importante ressaltar: do mesmo jeito que é um horizonte por possibilitar a manifestação dos fenômenos, o conceito também é limitado, pois só vê uma parte do fenômeno e não a totalidade (PIEPER, 2019). Apesar de expressar a realidade, o conceito não é a realidade em si. Isto quer dizer que um conceito de religião, seja ele qual for, dá acesso a elementos denominados de religiosos, mas não é a religião em si: é, antes disso, uma interpretação que se tem a respeito desta realidade (FOUREZ, 1995; PIEPER, 2019).

Portanto, todo conceito é “contaminado” por interesses, objetivos, ideologias de quem o elabora e isso é perfeitamente natural a ponto de não o invalidar enquanto uma referência, um horizonte mesmo que limitado. O que se deve observar é até que ponto essas influências estão alinhadas aos interesses e/ou objetivos da área em questão. E é neste sentido que a graduação, a meu ver, tem muito a contribuir: o curso de licenciatura e de bacharelado propicia (ou deveriam propiciar) uma sólida formação acadêmica, pedagógica, inclusiva e, acima de tudo, específica na área que está fundamentada tanto historicamente quanto epistemologicamente na Ciência da Religião. O que se quer dizer



é que se aprende a *fazer ciência da religião* a partir da própria Ciência da Religião, isto é, de um ensino acompanhado de pesquisa e extensão pedagogicamente elaborado bem como orientado para este fim.

### Considerações Finais

Em relação aos aspectos históricos, apresentamos, de forma breve, os principais movimentos e acontecimentos da área no Brasil. Da fase inicial (entre 1970 ao início dos anos 2000) destacamos a criação do primeiro departamento seguido dos primeiros programas de pós-graduação, a dificuldade para se criar um curso de licenciatura por interferências teológicas, ausência de reflexões epistemológicas mais consistentes sobre a Ciência da Religião vista mais como um espaço do que como ciência. Também abordamos sobre o Ensino Religioso, componente curricular por excelência da área que tem a responsabilidade de formar e capacitar o corpo docente.

Tocante aos aspectos educacionais, a proposta foi olhar a Ciência da Religião como educação superior evidenciando suas principais características como tal. A partir do diálogo com legislações e regulamentos específicos, evidenciamos sua finalidade em termos de diplomação, competências, objetivos e oferta de cada uma das modalidades – graduação, pós-graduação *lato sensu* e pós-graduação *stricto sensu* –, e as exigências e as regulamentações que competem a esta área do conhecimento seguir.

Diante da relação indissociável entre educação e ciência, aos aspectos científicos foi dada uma maior atenção por dois motivos: primeiro pela possibilidade que a ciência oferece, a quem a ela se dedica, de assumir uma atitude crítica diante do conhecimento (ou tradição) e segundo pela pesquisa enquanto instrumento pelo qual a ciência se faz. E pelo enfoque da LDB quanto a importância da pesquisa e da ciência para a educação. A partir da discussão estabelecida, o que se pretendeu elucidar é que apesar da abordagem ser contaminada por interesses que, como visto, é algo perfeitamente natural, esta deve se alinhar, em alguma medida, aos interesses e/ou objetivos da área. É neste sentido que a graduação exerce um papel fundamental, pois propicia uma formação sólida, fundamentada histórica e epistemologicamente na própria Ciência da Religião. E isto não se dá sem se conhecer a história da constituição e implementação da Ciência da Religião no país.



## Referências Bibliográficas

ALMEIDA JUNIOR, *et al.* Parecer CFE nº 977/65, aprovado em 3 dez. 1965. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro/RJ, n. 30, p. 162-173. 2005. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782005000300014](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782005000300014). Acesso em: 05 abr. 2021.

BRASIL. Constituição (1988). **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**. Brasília, DF: Senado Federal. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 05 abr. 2021.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. MEC. **Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 1996. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394\\_ldbn1.pdf](http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394_ldbn1.pdf). Acesso em: 05 abr. 2021.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. MEC. **Lei 9.475, 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. 1997. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19475.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19475.htm). Acesso em: 10 set. 2022.

BRASIL. MINISTERIO DA EDUCAÇÃO. MEC. **Portaria nº 21, de 21 de dezembro de 2017**. Dispõe sobre o sistema e-MEC, sistema eletrônico de fluxo de trabalho e gerenciamento de informações relativas aos processos de regulação, avaliação e supervisão da educação superior no sistema federal de educação, e o Cadastro Nacional de Cursos e Instituições de Educação Superior Cadastro e-MEC. 2017. Disponível em: <https://abmes.org.br/legislacoes/detalhe/2297/portaria-normativa-n-21>. Acesso em: 05 abr. 2021.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. MEC. **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. 2018. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/janeiro-2019-pdf/105531-rcp005-18/file>. Acesso em: 05 abr. 2021.

Cadastro Nacional de Cursos e Instituições de Educação Superior Cadastro. **e-MEC**. Disponível em <https://emec.mec.gov.br/>. Acesso em: 05 abr. 2021.

CAMURÇA, M. A. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, (81), p. 173-185, 2009.

CAPPS, Walter H. **Religious Studies: The Making of a Discipline**. Minneapolis: Fortress Press, 1995.



CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2008.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR (CAPES). **Ciências da Religião e Teologia**. Documento de Área 44. Brasília: MEC, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf#:~:text=A%20%C3%81rea%20Ci%C3%A4ncias%20da%20Religi%C3%A3o,Especial%20n%C2%BA%201%20%E2%80%93%20abril%202017>. Acesso em: 06 mai. 2021.

COSTA, Matheus Oliva. Introdução à Parte I. In: **Compêndio do Ensino Religioso**. JUNQUEIRA, Sérgio R. A.; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí (Orgs). São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

FERREIRA, Amauri Carlos. SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269. 2012.

FOUREZ, Gérard. **A construção das ciências: introdução à filosofia e a ética das ciências**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

GROSS, Eduardo. A Ciência da Religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, K.L.; REBLIN, I.A.; SCHAPER, V.G; GROSS, E; WESTHELLE, V. (Org.). **Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, p. 13-26, 2012.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério A.; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí (Orgs). **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNQUEIRA, Sérgio R.A. Origem do Ensino Religioso. In: **Compêndio do Ensino Religioso**. JUNQUEIRA, Sérgio Rogério A.; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí (Orgs). São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

MARQUES, Ângela Cristina Borges; ROCHA, Marcelo. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil: Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antônio Gouvêa Mendonça. **REVER**, p. 192-214. Mar./2007.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Ciências da Religião: História e Sociedade**. Ano 2, N.2, p. 16-34. 2004.

OLIVEIRA, Lilian Blanck de; RISKE-KOCH, Simone. Diversidade cultural religiosa e formação de docentes de ensino religioso na FURB/SC: tecendo cartografias. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v.15, n. 2, p. 455-479. 2012.



PIEPER, Frederico. Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: Um estudo de caso. **Numen: revista de estudos e pesquisas da religião**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 232-291, jul./dez. 2018.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião (IMS)**, v. 33, 2019.

POPPER, Karl R. **Conjecturas e Refutações**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

RODRIGUES, Edile Maria F. História do Ensino Religioso no Brasil. In: **Compêndio do Ensino Religioso**. JUNQUEIRA, Sérgio Rogério A.; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí (Orgs). São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

SAVIANI, Demerval. A pós-graduação em Educação no Brasil: trajetória, situação atual e perspectivas. **Revista Diálogo Educacional**, p. 1-95. jan./jun. 2000.

SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS. SEE/MG. **Resolução SEE nº 4673, de 09 de dezembro de 2021**. Dispõe sobre critérios e define procedimentos para inscrição e classificação de candidatos à convocação para o exercício de funções do Quadro do Magistério na Rede Estadual de Ensino da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais. 2021.

STEIL, Carlos Alberto. “Pluralismo, Modernidade e Tradição: transformações do campo religioso”. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, nº 3, pp. 115-129, 2001.

STERN, Fábio L. Metodologia em Ciência da Religião. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 9, n. 1, p. 138-160, 2020.

STRENSKI, Ivan. A história dos estudos da religião importa para a Ciência da Religião? **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 297-306, mai./ago. 2019.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA. UFJF. **Projeto Político Pedagógico do curso de graduação em licenciatura e bacharelado em Ciência da Religião**. Juiz de Fora/MG. 2011.

VALLE, Edênio. O Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP: da sua pré-história à progressiva evolução e maioridade. **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 2, mai./ago. p. 307-323, 2019.



## A festa do sagrado: a importância do Şiré Òrişà para a compreensão do rito de iniciação em adeptos do candomblé na nação Ketu

The feast of the sacred: the importance of Şiré Òrişà for the understanding of the initiation rite in Candomblé adepts in the Ketu nation

Willians Antônio Alves Teixeira Damasceno<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo vem analisar a festividade do candomblé conhecida como Şiré Òrişà<sup>2</sup>, no intuito de compreender o processo de iniciação de novos membros dentro do candomblé, tanto no sentido sagrado quanto no profano, por meio da cosmogonia dos sistemas simbólicos das narrativas míticas e da ritualização do corpo que caracteriza essa religiosidade. Nessa confraternização cosmogônica, a interpretação do renascimento, tem como intuito a representação do caminho que todos os iniciados têm que percorrer, até chegar a sua forma final transcendente, caracterizado pela energia ancestral. Dentro dessa concepção religiosa, o artigo demonstra como o Şiré Òrişà da iniciação, apresenta para os adeptos da comunidade e para o público em geral, a cosmogênese yoruba do renascimento dentro das fases de crescimento do indivíduo, como forma de reconhecer os elementos sagrado dentro do mundo profano.

**Palavras-chave:** Festividade. Oralidade. Terreiro. Candomblé. Iniciação.

**Abstract:** This article studies the Candomblé festivity known as Şiré Òrişà, in order to understand the process of initiation of new members into Candomblé, both in the sacred and profane sense, through the cosmogony of the symbolic systems of mythical narratives and ritualization. of the body that characterizes this religiosity. In this fraternization of the cosmogonic path, the interpretation of rebirth, aims to represent what all initiates have to go through, until reaching their transcendent form, with the intention of ancestral energy. elements within the creation of this religious, demonstrates it as an article within the phases of growth of the individual, presents for the adepts of initiation and for the general public, Yoruba cosmogenesis rebirth within the phases of growth of the individual profane world.

**Keywords:** Festivity. Orality. Terreiro. Candomblé. Initiation.

---

<sup>1</sup>Licenciado em História pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Especialista em Religiões Afro-Brasileira: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar, Graduando em Bacharelado no curso de Ciência da Religião e Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: willians.teixeira.damasceno@gmail.com

<sup>2</sup> Significado de “brincar” com o Òrişà, representa a festividade pública do candomblé de nação ketu com o intuito de promover a aproximação da comunidade religiosa com a sociedade em geral. Tem como propósito, apresentar o novo iniciado para a sociedade religiosa ou, homenagear algum Òrişà em data específica.



## Introdução

No contexto sócio religioso brasileiro, as religiões afro possuem em seu cerne sistemas simbólicos que denotam uma gama de significados e significantes particulares que, caracterizado pela forma de compreender e interpretar o mundo, tende a auxiliar na afirmação da existência de algo transcendental e maior para a o continuum espiritual do adepto. No candomblé, na umbanda, no batuque, na jurema ou em outras expressões afro, esses sistemas simbólicos são apresentados e interpretados através do contexto narrativo mítico dos Òrìṣà, nas configurações física e espiritual dos terreiros como a reinterpretação da família tradicional africana, nas indumentárias e adornos utilizado dentro dos ritos e principalmente, de pertencer a um mesmo elo ancestral e familiar de sua comunidade. Essa compreensão dos sistemas simbólicos para o adepto, não é interpretado apenas dentro dos terreiros, mas também, lançado como forma atuante em sua vida pública e privada.

Ao relacionar esses sistemas simbólicos com as narrativas míticas vinculadas na iniciação dos adeptos no candomblé de nação ketu, concede a esse ritual, o intuito de estabelecer uma forte ligação entre o sagrado e o profano do indivíduo, isto é, através do rito, toda concepção cosmogônica relacionado à transcendência divina é transportada de dentro do espaço religioso, através dos ensinamentos de pais e mães de santo, para o seu modo de vida social. Assim, ao justificar os ritos do candomblé através do mito, percebemos que tanto o sagrado quanto o profano estão em diálogo constante, ampliando de forma objetiva, a configuração do espaço cosmológico dos terreiros.

Dentro dessa concepção de diálogo e territorialidade, a festividade pública conhecida como Şrè Òrìṣà no candomblé de nação ketu é o meio mais próximo de interpretar o seu sagrado e o seu profano onde, através dos atos que compõem essa festividade pública como os meios de saberes das práticas ritualísticas afro, os processos narrativos e filosóficos utilizados nas danças dos Òrìṣà, nas indumentárias e nos adornos cerimoniais, na culinária dos deuses dentro dos rituais do Èbòrí e do Ajeùn Òrìṣà<sup>3</sup> são identificados como parte de um legado, presente na sociedade brasileira desde a diáspora africana no século XVI (BOTELHO, 2011).

---

<sup>3</sup> Os rituais do Eborí e Ajeúm Òrìṣà, consiste como uma das etapas para a preparação do iniciado para que o corpo possa receber o seu Òrìṣà protetor. O ritual do Eborí (Alimentar a cabeça espiritual) e o Ajeúm Òrìṣà (ceia dos Òrìṣà com os filhos) são o momento festivo e privado com os deuses.



O Šírè Òrìṣà e toda a sua narrativa mítica, apresenta o propósito de reiterar e ao mesmo tempo, reinterpretar toda a cosmovisão religiosa circundado na concepção evolutiva biológica dos seres (nascimento, maturidade e morte), justificado como forma festiva de comemorar a chegada no novo iniciado a comunidade, na comemoração da maturidade do adepto ou no cessar da vida através do ritual fúnebre. Ao comparar a festividade pública do candomblé de nação ketu no Brasil com a dos Òrìṣà e ancestrais do culto yoruba, ambas são realizadas com o propósito de compartilhar a energia adquirida junto a comunidade no qual pertence, em resumo, a festividade é vista como “uma evocação das formas ou figuras sagradas, tendo como objetivo imediato a orientação na homogeneidade do espaço” (ELIADE, 1992, p. 20).

Nesse contexto, o Šírè Òrìṣà ao ser relacionado com o processo de iniciação do novo adepto, ressalta dois pontos importantes para a sua compreensão: o primeiro se dá na analogia de aproximação do Orún, forma espiritual de características ilimitada, atemporal e impalpável no qual, estabelece uma ligação íntima e harmônica, expressa na temporalidade e presente dentro de uma interpretação da vida (passado), focado no culto ao antepassado e Ayé, caracterizado como a forma limitada, temporal, palpável e visível do mundo material (BERKENBROK, 2012), com a narrativa da “viagem”, realizado pelo futuro iniciado até chegar ao seu momento do nascimento dentro do culto. O Segundo é aplicado sobre a noção de Àṣẹ e renascimento do adepto, classificado como aforça vital e mágica presente em todos os indivíduos e seres vivos, que estabelece o equilíbrio entre espírito, corpo e vida (AMARAL, 2005) e a chegada final do Òrìṣà através do brado de seu nome para o público.

Dessa forma, a interpretação de Ayé, Orún e Àṣẹ dentro da analogia do processo de nascimento do adepto, não devem ser analisados de forma isolada como pequenos fragmentos sem sentido e desprovidos de significados, mas como um caminho cíclico, concretizado pela continuidade ancestral do indivíduo e do grupo no qual ele pertence. Dentro desse caminho, os atos realizados pelo novo iniciado através da dança rítmica sincronizada ao tipo sonoro expelido pelos atabaques<sup>4</sup> transcreve toda a sequência estrutural do rito festivo. Ao cultuar primeiramente o Òrìṣà Èṣù e por último, encerrar com Òòṣààlà, vemos que o primeiro, possui a missão de aproximar o Orún do Ayé e de

---

<sup>4</sup>Dentro do candomblé, as cadências sonoras possuem intensidades e ritmos diferenciados, ligados diretamente com as narrativas mítica dos òrìṣà. O ritmo Alujá, como exemplo, está ligado diretamente ao òrìṣà Šòngó no qual, demonstra através da dança, as suas conquistas e os seus feitos heroicos como rei, o Ìjèṣà a Ò ṣun como a mãe que embala os filhos e o Agerẹ a Oyá, como a senhora dos ventos.



fornecer a energia necessária para que ocorra o nascimento, por ser ele, o portador do princípio dinâmico e expansor de tudo o que existe (SANTOS, 2012) e o segundo, ao conceder o Àṣẹ para a criação dos seres vivos e para o òrìṣà do iniciado no momento do nome, pois em sua essência, contém o conhecimento (como ser ancestralizado) da vida e ao mesmo tempo da morte (BARROS; KILEUY; OXAGUIÃ, 2009).

### 1. O ritual da iniciação: concepção de Orí, Àṣẹ e Òrìṣà

O candomblé e o seu ritual de iniciação do novo adepto, estabelece a condição de renovação para a continuidade do terreiro, do culto e para a sobrevivência da cultura religiosa afro-brasileira. Vista como principal meio de continuidade, o citado ritual tem como objetivo de aproximar e estabelecer a ligação do indivíduo com a sua família de santo, com o espaço sagrado no qual pertence e principalmente, com a interpretação de mundo sobrenatural através do estreitamento dos laços com o seu Orí<sup>5</sup>, Àṣẹ e o Òrìṣà.

Ao seguir essa lógica filosófica oriunda da religião tradicional Yorubá, a interpretação religiosa desses três elementos com o indivíduo e o seu processo de iniciação é configurada a partir de três pontos: o primeiro, chamado de Orí é decodificado como o “eu” espiritual que estabelece o contínuo da individualização de cada ser. O segundo é o Àṣẹ, força cósmica que reside dentro de cada ser vivo, com a função de equilibrar, harmonizar e interligar todos os seres naturais e sobrenaturais e o terceiro, se dá na figura do deus individual conhecido como Òrìṣà, visto como fragmento divino de Olodumare<sup>6</sup> que foram criados com o propósito de proteger e orientar todos os seres vivos, proporcionar a guarda do Orí e de se manifestar como energia da natureza em seu adepto para propagar o seu Àṣẹ.

Nesse contexto, esses três elementos são apresentados de forma visível dentro do ritual do Eborí, cuja principal função é de alimentar a cabeça divinizada, o deus pessoal do adepto e liberar o Àṣẹ através do Èjè<sup>7</sup>, oriundo dos sacrifícios dos animais sagrados, assegurado dessa forma “o início de um processo de desvelamento de uma arquitetura cognitiva e valorativa cuja sua representação está vinculada ao curso de uma série de

<sup>5</sup> A palavra Orí possui o significado de cabeça, nesse caso, tratamos da parte divinizada.

<sup>6</sup> Força onipresente e onisciente que construiu o mundo

<sup>7</sup> Palavra Yorubá que significa sangue.



símbolos instrumentais como o ingrediente para a combinação particularizada que assegura uma existência individualizada” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2007, p. 61). Ao argumentar a importância da função do sacrifício como parte primordial da iniciação, Altair Bento de Oliveira (2009, p.51) argumenta que o principal objetivo do Èjè è:

(...) o da transferência da vida dos animais para o objeto sagrado, passando antes pelo Orí para estabelecer a ligação que é estreita do Orí, o Òrìṣà incorporado com o igbá<sup>8</sup> que, a partir desse momento recebe a vida e a mobilidade, tornando-se a representação física do Òrìṣà, o seu santuário, onde deverá doravante ser cultuado, sem que seja necessário estar incorporado na cabeça do filho.

Ora, com o intuito de estabelecer a aliança do adepto a esses elementos, alimentar o Orí, liberar o Àṣẹ e dar a mobilidade ao Òrìṣà que agora, está representado nos apetrechos do Igbá, o sacrifício não promove o benefício somente de forma única, ou seja, apenas para o iniciado, mas de forma geral, onde ocorre uma permuta do animal para o homem e para a comunidade, como argumenta Agenor Miranda da Rocha (2000, p. 96):

(...). O sangue dos animais sacrificados em contato com a cabeça das pessoas permite uma união das três forças: Òrìṣà, Orí e pessoa, formando uma grande cadeia, que interliga todos os componentes do Egbé<sup>8</sup> e os Òrìṣà entre si. Essa reunião renova o Àṣẹ da casa. Dentro dessa perspectiva, cada pessoa do Egbé é importante e o bem-estar de cada uma passa a ser fundamental para o bem-estar dos demais.

Para todo adepto do candomblé, o simbolismo do Eborí, dos sacrifícios dos animais sagrados e das demais oferendas, seja no ritual da iniciação ou não, possuem dentro do seu âmago uma justificativa como fundamento para alcançar a harmonia e os desejos do Orí. Reginaldo Prandi (2001, p. 481) ao descrever os ensinamentos oralizados dos terreiros, apresenta a necessidade dos adeptos em realizar oferenda para o Orí, no intuito de conseguir alcançar não somente o sagrado, mas os desejos físicos.

Havia uma mulher com muitos problemas. E nem tinha marido com quem se aconselhar. Foi então consultar o jogo de búzios para saber o que fazer. Foi dito que ela fizesse uma oferenda para Orí, a cabeça. Foi dito para fazer um Eborí, devia dar comida à cabeça [...].

---

<sup>8</sup> Palavra da linguagem yorubá que significa comunidade.



De forma mais ampla, o ritual do Eborí, assim como a função do Èjè dos animais sagrados, não é visto pelos adeptos somente para a canalização das energias com o “eu” ou, de querer fazer parte de uma religiosidade que o agregue, mas em concretizar os seus desejos terrenos pela intervenção da força divina, através da “consequência de sua própria concepção de moralidade e da prática da manipulação mágica, onde as religiões negras foram se responsabilizando pelo atendimento a uma grande demanda por serviços mágico-religiosos de uma larga clientela que não necessariamente toma parte em qualquer aspecto das atividades do culto” (PRANDI, 1995, p. 78).

## 2. A cosmologia sobre o renascimento através do Širé Òriṣà

Dentro da cosmologia que circunda todo o ritual de renascimento do indivíduo no candomblé de nação ketu, o ritual do Širé Òriṣà é realizado no intuito de apresentar para a comunidade os sistemas simbólicos que foram utilizados para a sacralização do indivíduo que, durante toda a dimensão espetacular do rito festivo, encontramos de forma acentuada os meios linguísticos tradicionais da oralidade yoruba como os cânticos sendo interpretados pela performática corporal dos adeptos e do Èlégùn<sup>9</sup>, as cores usadas pelos membros da comunidade em suas indumentárias tradicionais religiosas e a estética. Não somente de forma a apresentar esses elementos simbólicos, a festividade em relação ao processo iniciático do candomblé, “consiste em criar no noviço, em determinadas circunstâncias, uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente, durante o qual ele manifestará o comportamento tradicional do ancestral” (VERGER, 1999, p. 82).

Ora, a festividade também marca o “*religare*” do Orí do iniciado com a sua comunidade religiosa e todo o público presente, onde a interpretação do nascimento de forma biológica, originado pela energia dos deuses através do Àṣe, revela uma cosmovisão religiosa dada pela relação atemporal com o sagrado através da ressignificação dos feitos gloriosos realizado pelos deuses e pela suprema manifestação divina com o seu antepassado (JUNIOR, 2018). Dentro desse montante de interpretações, a festividade dentro do terreiro, seja ela de forma restrita para o adepto

---

<sup>9</sup> Conhecido popularmente como Ìyàwó, essa palavra significa na língua Iorubá como “Aquele que é montado pelo Òriṣà” no qual, homens e mulheres se transformam através da incorporação, notado de forma frequente durante as festas públicas ou dentro dos rituais.



ou de cunho público, segue uma ordem hierárquica que remete a uma interpretação cosmogônica, de forma a correlacionar o caminho realizado pelo iniciado dentro da sua iniciação, com a ordem que são louvados os deuses, justificado pelo grau de importância que cada um representa dentro do ritual e no universo de acordo com o contexto narrativo mítico.

Nesse ponto, a festividade do candomblé possui como meio interpretativo e simbólico a representação do início e do término da energia vital de todos os seres vivos em seu cerne, fazendo uma alusão ao processo vital biológico através da ordem que é louvado os Òrìṣà. Nesse ponto, o primeiro a ser louvado, seja no ritual privado quanto no público é o Òrìṣà Èṣù, responsável pelo equilíbrio de todas as energias cosmológicas dos seres, seja ela positivas ou negativas. Conhecido como “o dono dos caminhos” e “o porteiro dos dois mundos”, Èṣù se faz presente na fertilização dos seres vivos como energia primária para o encontro dos gametas masculino e feminino, na proteção de todos os rituais, na comunicação entre deuses e seres humanos, pela dinamização do movimento dos corpos. Já no término da festividade, o Òrìṣà Òòṣààlà se torna a representação personificada da diminuição da energia vital dos seres. Visto como uma energia ancestral, está relacionado com à sapiência e aos princípios de existência como a plenitude da vida, da ancestralidade e da morte.

Esses dois Òrìṣà, assim como os demais, são protagonistas dentro de uma concepção que envolve a etapa biológica do indivíduo (infância, adolescência, fase adulta e velhice) caracterizada por suas funções próprias como detentores dos elementos naturais e na representação das áreas sociais do homem. Dessa forma, os Òrìṣà louvados que sucede e antecede Èṣù e Òòṣààlà, respectivamente, segue a seguinte ordem: Ògún, ligado a metalurgia, as invenções e as suas conquistas tecnológicas; Ò ṣòṣì, ligado a fartura; Ò ṣònyìn, ligado as folha e medicamento; Lògún Ode, ligado ao amor; Obalúwàiyé, associado, a vida, a morte e a medicina; Òṣùmàrè, associado ao dinamismo; Ṣòngó, ligado a justiça, e a virilidade; Oyé, ligada à determinação e a fidelidade; Òṣún, ligada à gestação feminina; Obá, ligada contra a exploração dos homens e dos amores impossíveis; Ewá, ligada à sedução e a beleza; Iemonja, ligada à maternidade e Nàná, relacionada à sapiência e a compreensão por ser a Òrìṣà feminina mais velha.

O desenvolvimento biológico demarcado pela expectativa do nascimento dentro da festividade remete na premissa do mito sobre o surgimento do mundo onde Odùdúwá,



Òriṣà responsável pela criação do Aiyé e Òṣààlà, como o responsável por criar e dar a vida à todos os seres, completam as duas partes do todo, representado dentro do imaginário religioso do candomblé, por uma cabaça formada de duas metades unidas chamada de Igbádù<sup>10</sup> (SANTOS, 2012). Ao relacionar, as etapas biológicas de todos os seres vivos com o mito de origem yoruba descrita por Santos, a festividade da iniciação se torna o fio condutor sobre a compreensão de nascimento no candomblé, sendo esse ritual, o último caminho realizado pelo iniciado para a sua nova vida dentro e fora do culto.

Nessa premissa, a festa ritualística da iniciação é interpretada em quatro atos que são: homenagear os Òriṣà Òṣààlà, no qual concedeu o hálito da vida para os seres e Òṣún, responsável pelo processo gestacional feminino; demonstrar o processo dinâmico realizado por Èṣù, através do encontro dos gametas feminino (óvulo) e masculino (espermatozóide), dentro do ventre materno; o nascimento dos seres vivos, demonstrado pelo Òriṣà do iniciado, ao pronunciar o nome litúrgico e a chegada do Òriṣà ao Ayé, marcado com atos expressivos através da dança e gestos os seus feitos míticos.

Uma observação sobre a interpretação do significado simbólico do nascimento dentro da festividade se dá na ênfase corporal realizado pelo adepto dentro de cada ato, demonstrada pelas cores das indumentárias, pintura corporal ritualística e no ritmo que o corpo realiza através do som dos atabaques. Para o candomblé de nação ketu, a compreensão sobre sagrado e profano e as etapas biológicas vivenciada por todos os seres vivos dentro do Ṣírè Òriṣà, faculta uma concepção cosmológica sobre os sistemas simbólicos característicos dessa religião onde, a utilização do corpo pelo adepto é visto como o meio viável de aproximar o ser humano de sua ancestralidade.

### **3. Os elementos simbólicos do Ṣírè Òriṣà para a vida religiosa: o processo de aprendizagem dos iniciados dentro do espaço sagrado**

Todo o processo educacional dentro do espaço sagrado é feito de forma oral, transmitida por pai e mãe de santo, com o intuito de moldar a identidade religiosa do iniciado para uma melhor compreensão sobre as concepções cosmológicas relacionadas ao plano pessoal. As narrativas míticas dos Òriṣà ao viver entre os seres humanos, a

---

<sup>10</sup> Cabaça coberta contendo em seu interior quatro vasos de casca de coco simbolizando os quatro odù principais. É guardada em uma caixa de madeira – *ápèrè* – aberta em ocasiões especiais.



sonoridade dos instrumentos litúrgicos em sincronia com os corpos no ritual do *Şiré Òrişà*, concede uma variada rede de saberes que chegou ao Brasil através da diáspora negra e que, ao longo dos séculos, passou por variadas formas interpretativa para se adaptar ao novo mundo.

Nessa concepção de aprendizado pessoal relacionado a vivência dentro e fora do espaço sagrado é possível notar, o processo educacional do adepto, através de dois vieses metodológicos: no primeiro, a participação do iniciado nos trabalhos que envolvem os afazeres físicos e espirituais dentro da comunidade é denominada como uma educação da atenção (RABELO; SANTOS, 2011). Essa prática para os iniciados na religião promove a aproximação colaborativa entre os indivíduos para uma melhor reflexão sobre os elementos que compõem a prática litúrgica, como os objetos sagrados utilizados nos rituais particulares e públicos.

Ao denominar a educação do adepto em seu novo modo de vida como “educação da atenção”, essa ênfase se torna mais assimilada pela comunidade, quando identificada à participação de crianças no ritual de iniciação onde, dada pela motivação dos agentes sociais que tendem a auxiliar, a ligação dos indivíduos em laços de solidariedade, para uma construção da identidade religiosa. Já no segundo viés, o processo educacional estabelece a continuidade do ritual pelas narrativas míticas, repassada ao iniciado por pais e mães de santo, por meio da oralidade.

Nessa metodologia do “escutar para aprender”, a oralidade, ponto central para a perpetuação religiosa do *candomblé*, tende a fornecer para o adepto uma gama de referências sobre os comportamentos e modo de vida dos *Òrişà*, ao relacionar o com seu comportamento social. Passada de geração em geração desde a chegada dos africanos escravizados, de maneira cosmogônica, a justificativa para tal ato proposto dentro do ritual que irá submeter e desta forma, os elementos que compõe a narrativa educacional é encontrada na musicalidade do canto litúrgico, na postura dos adeptos perante os rituais e nos afazeres que envolve toda a comunidade. Para Pierre Verger (1997, p. 11) “as narrativas são para demonstrar a forma de como devemos reverenciar os *Òrişà*”.

Outro componente que auxilia na formação educacional do iniciado dentro do *candomblé*, está baseado na sonoridade rítmica dos instrumentos musicais sagrados, acompanhado pelos cantos litúrgicos. Nesse ponto, a ligação entre a narrativa e os componentes sonoros como atabaques, agogô e xequere, fazem com que o conteúdo



especificado seja de melhor compreensão, tendo como exemplo, os ritmos sonoros de nome Agere, Ilù, Ego, Adahun e Hamunya, estão relacionados ao Òrìṣà Ògún onde, o enredo da sua narrativa mítica, demonstra para a comunidade, a forma de como agradá-lo:

[...] O povo de Ejigbô, agradecido, cultuou Ògún e ofereceu a ele banquetes de inhames e cachorros, caracóis, feijão preto regado de azeite de dendê e cebolas... Ògún ficou feliz e o povo cantava “A Kajálónì fun Ògúnja mo júbà”<sup>11</sup>. (PRANDI, 2001, p. 92).

Ao relacionar a narrativa mítica com a sonoridade dos instrumentos, estabelece a manutenção da conexão cosmológica entre o mito, presente na oralidade, e o rito, proposto nos cânticos litúrgicos no qual, desdobra como ponte de interpretação, os hábitos alimentares dos deuses, de forma a ensinar para o iniciado, quais os animais sagrados aceitos por cada um dos deuses. Nesse caso, podemos relacionar alguns animais sagrados ao comportamento do Òrìṣà como o cachorro e o galo a Ògún, o cágado e o carneiro a Şòngó, a borboleta e a cabra a Oyá e o caramujo a Òṣààlà, além dos outros deuses, possuírem o seu animal característico.

Outra forma de aprendizagem se mantém na postura e no diálogo que o adepto passa a manter junto ao Òrìṣà quando presente ou perante o seu pai e mãe de Santo, visto como um dos mecanismos de contribuição para promover as relações de ajuda mútua com a comunidade, ao ponto que a sua rotina, tende a ser modificada com os seus novos deveres. Através da iniciação é “que uma pessoa passa a fazer parte de um terreiro e de uma família de santo, assumindo um nome litúrgico (africano) e um compromisso eterno com o seu deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe de santo” (SILVA, 2005, p. 57).

Nesse contexto, o novo iniciado é testado a todo o momento no que se refere a sua dedicação e a sua paciência junto a sua nova família no qual, percorre um caminho de aprendizado e de vivência, através dos trabalhos da casa de santo que, de acordo com a análise de Vivaldo da Costa Lima (2003), o uso dessa forma de aprendizado (trabalho, hierarquia e reza) auxilia o iniciado a estimular o seu comprometimento e aprofundar o interesse nos mitos e nos ritos.

---

<sup>11</sup>Tradução: “Hoje fazemos sacrifício de cachorro a Ogum, Ògúnja, Ogum que come cachorro, nos te saudamos”.



Nesse ponto, a hierarquia entre o iniciado e o corpo sacerdotal é estruturada pelos laços familiares recíprocos que se dualizam e ampliam no âmbito do sentimento e das emoções como obediência e disciplina; proteção e assistência; gratificação e punição; tensões e atritos; alegria e tristeza, pontos que representam a ignição de uma vasta rede educacional que se estabelece e que molda todos os indivíduos que compõe o espaço sagrado. O rito e a forma hierárquica presente através dos laços familiares, introduzido a partir da diáspora africana no Brasil, emerge como a base solidificada de perpetuação das tradições culturais religiosas, dentro da representatividade do espaço sagrado.

### **Considerações Finais**

De acordo com as duas perspectivas ideológicas em relação ao ritual do Şiré Òrìṣà e a sua promoção para o papel educacional junto ao iniciado, estabelece a relação entre o mito e o rito com o intuito de aproximar o ser humano ao sagrado. A reza no momento da maceração das folhas sagradas, a língua iorubá no canto e nas orações, os corpos incorporados pelos Òrìṣà sendo embalados pelo ritmo da sonoridade dos atabaques no momento da liturgia, demonstra a forma que os elementos simbólicos são expostos pelos mais velhos para os mais novos e até mesmo para outro mais velho dentro de um terreiro como mecanismos cíclicos com o intuito de estruturar, apresentare perpetuar o culto do candomblé como meio de compreensão do ciclo da vida.

Dessa forma, ao descrever o significado de cada elemento representativo no ritual festivo, a simbologia do nascimento e do processo vital biológico de todos os seres, tornam-se presentes dentro da concepção cosmológica e de vivência dos adeptos, seja dentro do terreiro ou fora dele. A estrutura do aprendizado ou mesmo na liturgia como percepção do ciclo da vida no Şiré Òrìṣà, traz o resultado do ensinamento dos principais marcos simbólicos da vida de todos os seres (concepção, nascimento, infância, adolescência, maturidade, senioridade e morte), apresentados a todo instante para o iniciado.

### **Referências Bibliográficas**

AMARAL, Rita. **Xirê! Modo de Ver e de Viver no Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas,



2005.

BARROS, Marcelo (org.); KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera. **O Candomblé Bem Explicado**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BENISTE, José. **Dicionário Yoruba – Português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BERKENBROCK, Volney J. **A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOTELHO, Pedro Freire. Ewé Awo: o segredo das folhas no candomblé da Bahia. **Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiros**. Ano 1, N° 4, 2011, 13 p. disponível em: <[http://uniesp.edu.br/sites/\\_biblioteca/uploads/20170427132906.pdf](http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/uploads/20170427132906.pdf)>. Acesso em: 16 jan. 2022.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JUNIOR, Juracy de Arimateia Rosa de. **Xirê: troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé**. São Cristóvão: 2018, 128 p. Dissertação de Conclusão de Curso (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Sergipe, 2018.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 3ª. Ed. Salvador: Corrupio, 2003.

OLIVEIRA, Altair Bento de. **O Eḷégùn: iniciação no candomblé: feitura de Ìyàwó, Ogán e Ekéjì**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

OLIVEIRA, Altair Bento de. **Cantando para os Orixás**. 4. Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

RABELO, Mirian C. M.; SANTOS, Rita Maria Brito. Notas Sobre o Aprendizado no Candomblé. **Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade**. Salvador. Jan./jun. 2011, v. 20, n. 35, p. 187-200. Disponível em: <<http://www.revistas.uneb.br/index.php/faeaba/article/view/433/376>>. Acesso em: 12dez. 2016.

RIVIÈRE, Claude. O conteúdo Transcendente das Crenças. In: \_\_\_\_\_. **Socioantropologia das religiões**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 99 – 102.

ROCHA, Agenor Miranda. **As Nações Ketu: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

SANTOS, Juliana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Egún na Bahia**. 14ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção**



**brasileira**. 5ª. Ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

VERGER, Pierre Fatumbí. **Lendas Africanas dos Orixás**. 4ª Ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatumbí. **Notas Sobre o Culto dos Orixás e Voduns da Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: EDUSP, 1999.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro:Pallas, 2007.



## Santa Lôla: considerações a partir das teorias de representação social

Santa Lola: considerations from the theories of social representation

Mara Bontempo Reis<sup>1</sup>

**Resumo:** O papel da representação social é dar sentido a tudo que vemos e percebemos. Os processos de ancoragem e objetivação são conceitos que explicam como as representações sociais são elaboradas e o que elas constroem, transformando o não-familiar em familiar. A partir da teoria desenvolvida por Moscovici (2003) e Jodelet (2001) no que diz respeito às representações sociais, o presente artigo pretende buscar uma melhor compreensão de como as narrativas em torno de Floripes Dornelas de Jesus – Santa Lôla, são ressignificadas e contribuem para a construção de sua santidade aos olhos de seus seguidores.

**Palavras-chave:** Representação Social. Santa Lôla. Ancoragem. Objetivação.

**Abstract:** The role of social representation is to give meaning to everything we see and to give. Anchoring and objectification processes are concepts that explain how social representations are elaborated and what they build, transforming the unfamiliar into the familiar. Based on the theory developed by Moscovici (2003) and Jodelet (2001) with regard to social representations, this article aims to seek a better understanding of how the narratives around Floripes Dornelas de Jesus – Santa Lôla are resignified and contribute to for the construction of his holiness in the eyes of his followers.

**Keywords:** Social Representation. Santa Lola. Anchoring. Objectification.

### Introdução

As representações sociais atravessam a existência humana. Existem representações sociais sobre vida, morte, medo, epidemia e outras mais, que permeiam nossa existência desde sempre e continuarão presentes. As representações sociais são específicas, de acordo com os acontecimentos e seus contextos. Podemos citar o medo que a peste bubônica provocou, levando um terço da população à morte em várias partes da Europa no período medieval<sup>2</sup>. É desse período também que a Igreja Católica, mostrando-se aparentemente uma instituição moralmente hegemônica, utilizava da

---

<sup>1</sup> Doutoranda e Mestra em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em Educação de Jovens e Adultos pelo IFT – Campus Rio Pomba. Licenciada em Educação Física pela Faculdade Metodista Granbery. Graduanda em Ciência da Religião pela UFJF. Membro do Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC/PPCIR/UFJF). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9973733136460089>. E-mail: [marabomtempo@yahoo.com.br](mailto:marabomtempo@yahoo.com.br). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6380-7854>

<sup>2</sup> PERNOUD, Régine. Luz sobre a Idade Média (1981).



imposição do medo como uma das formas de controle, porquanto, tal imposição era usada para influenciar o pensamento e o modo de vida terreno, a fim de que o indivíduo passasse a refletir sobre como seria a sua vida após a morte<sup>3</sup>.

A partir da década de 1960, a teoria da representação social surge com os estudos do psicólogo Serge Moscovici. O referido autor observou que certos conceitos da psicanálise estavam sendo utilizados no cotidiano das pessoas, ou seja, o conhecimento científico escapava de suas fronteiras. Sendo assim, Moscovici (2003) estabeleceu que o conhecimento tem dois universos: o institucional e o senso comum. O institucional é o mundo acadêmico e o senso comum orienta o conhecimento prático.

Salienta-se que o saber do indivíduo em relação ao senso comum é o que direciona o seu comportamento na sociedade. O conjunto de ideias, explicações e coerências são resultados da sua interação social. Moscovici (2003) chamava isso de representação social e, nesse sentido, ele trabalhava com a perspectiva coletiva, sem desconsiderar o indivíduo porque, para ele, o indivíduo é um elemento próprio que pensa e, se pensa, existe.

Tendo como base a teoria desenvolvida por Moscovici (2003) e Jodelet (2001) no que diz respeito às representações sociais, buscaremos compreender como as narrativas em torno de Floripes Dornelas de Jesus – Lôla<sup>4</sup> são ressignificadas e contribuem para a construção da figura de “Santa Lôla”, já reconhecida pelos fiéis<sup>5</sup>, embora, ainda, não admitida no cânone dos santos pela Igreja Católica.

## 1. A teoria das representações sociais: alguns apontamentos

O conceito das representações sociais inicia-se com os estudos de Émile Durkheim sobre as representações coletivas, e, para abordarmos a proposta elaborada por Serge Moscovici, faz-se necessário elencarmos primeiramente a ideia principal de Durkheim, apresentada na obra *As formas elementares da vida religiosa* (DURKEIM, 2003).

<sup>3</sup> DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente (1300-1800): Uma cidade sitiada (2009).

<sup>4</sup> No presente artigo, recorri a alcunhas para me referir à Lôla, sendo assim, serão encontrados nomes como Serva, Santa, Católica de Rio Pomba, Candidata a Santa, dentre outras.

<sup>5</sup> Para presente estudo recorreremos a nomes fictícios quando nos referimos aos participantes de entrevistas.

Para Durkheim, as representações coletivas são acontecimentos sociais externos que independem do indivíduo e são anteriores a ele. Exemplo disso são as regras morais, os rituais religiosos, os regimentos legais, dentre outros, nos quais podemos perceber que não são maneiras de pensar e agir individuais e, sim, da sociedade, pois ao nascer, o indivíduo já se depara com a sociedade constituída de direitos, deveres, costumes, crenças religiosas, sistema econômico e outros aspectos não criados por ele e, sim, transmitidos de geração em geração. Na concepção de Durkheim, o ser humano não nasce religioso, ele se torna. Sendo assim, a religião é um fato social inserido num contexto social, histórico e cultural, algo que se define de fora para dentro (DURKHEIM, 2003).

No que diz respeito à teoria de representação social de Moscovici, ela se distancia de Durkheim, pois Moscovici afirma que há existência de heterogeneidade nos grupos sociais, dando, assim, espaço para o pensamento individual, visto que “as representações sociais são uma forma de conhecimento particular, cuja função é elaborar comportamentos e permitir a comunicação entre indivíduos” (MOSCOVICI, 1961, apud ALBA, 2014, p. 528).

A ênfase da teoria das representações sociais está em como o indivíduo constrói as suas representações a partir das suas experiências, dos grupos a que pertence, de seus conhecimentos formais e informais. O indivíduo elabora suas representações sociais não apenas tendo como base sua vida pessoal, mas também todo o conhecimento e crenças que ele adquire ao longo da vida. Nesse sentido o conceito proposto por Moscovici, estabelece um vínculo entre o coletivo e o individual, numa relação dialética.

Essa relação à dialética estabelecida na teoria das representações sociais é apreendida não somente quando analisamos o conteúdo da representação, mas também nas ações que contribuem para a sua construção, tendo como objetivo principal tornar familiar o não-familiar e, para isso, são necessários dois processos: a ancoragem e objetivação (JODELET, 2001).

Na ancoragem, o objeto não-familiar adentra numa rede de saberes familiar, estabelecendo uma série de implicações com o estranho, o desconhecido. Por outro lado, ancorar significa dar nome, classificar. O processo de objetivação, por sua vez, tem como finalidade transformar o que foi classificado, seja uma ideia, um objeto, um

conceito, em algo concreto, cristalizado socialmente, ou seja, tornar a representação concretizada, naturalizada no corpo social (SCOTTON, 2019, p. 120).

É importante salientar que o conceito de representação social foi organizado por Denise Jodelet, que afirmou:

Estas aquisições podem ser ordenadas em um modelo teórico unitário, desenvolvendo o conceito de representação social ao qual propomos a seguinte definição geral: o conceito de representação social designa uma forma de conhecimento específico, o saber de senso comum, cujos conteúdos manifestam a operação de processos generativos e funcionais socialmente marcados. Mais largamente, ele designa uma forma de pensamento social. As RS são modalidades de pensamento prático, orientadas para a comunicação, a compreensão e o domínio do ambiente social, material e ideal (JODELET *apud* TRINDADE; SOUZA; ALMEIDA, 2014, p. 140).

Jodelet (2001) define representação social como sendo “uma forma de conhecimento socialmente elaborada e compartilhada, que tem um objetivo prático e concorre para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (p. 8). Tal definição surge em um período de críticas acerca do conceito inaugurado por Moscovici. Os estudos sobre representações sociais exprimem um caráter essencial e aplicado, utilizando de diversas metodologias como experimentos em laboratórios e campo, pesquisa por meio de entrevista, análise de documentos, análise de discurso, dentre outras.

A função da representação social é dar sentido a tudo que vemos e percebemos. Os processos de ancoragem e objetivação são conceitos que explicam como as representações sociais são estruturadas e o que elas elaboram, transformando o não-familiar em familiar, sendo assim, são “dois processos maiores que dão conta da forma pela qual o social transforma um conhecimento em representação e a forma pela qual esta representação transforma o social” (JODELET *apud* TRINDADE; SOUZA; ALMEIDA, 2014, p. 146). A função da ancoragem é tornar concreto aquilo que não faz parte de uma determinada realidade, ou seja, transformar algo que é novo e complexo em algo palpável se sustentando em ideias que nos é familiar.

Segundo Jodelet *apud* Trindade; Souza; Almeida (2014, p. 150), a ancoragem e a objetivação são dois processos que tratam da elaboração e do funcionamento de uma representação social. Contudo, ela salienta que o processo de objetivação é o que traz à



tona a “intervenção do social na representação”, enquanto a ancoragem se refere à “representação no social”.

## 2. As representações sociais de Floripes Dornelas de Jesus: “Santa Lôla”

Conforme mencionado anteriormente, a proposta desse estudo é buscar compreender como que as narrativas em torno de Floripes Dornelas de Jesus – Lôla, são ressignificadas e contribuem para a construção da figura religiosa “Santa Lôla”, uma santa aos olhos de seus seguidores, todavia, ainda sem o reconhecimento oficial da Igreja Católica. Para tanto, buscamos como aporte teórico os conceitos de representação social sobre os quais abordamos inicialmente.

Em um breve histórico, Floripes Dornelas de Jesus, conhecida como Lôla, nasceu no dia 09 de junho de 1913 na cidade de Mercês – Zona da Mata Mineira. Ainda na infância, mudou-se para a cidade de Rio Pomba, município situado acerca de 25 km de sua terra natal, tendo em vista a aquisição de uma propriedade rural por parte de sua família. O sítio foi nomeado Lindo Vale e foi onde a Candidata a Santa viveu até sua morte, ocorrida no dia 09 de abril de 1999, aos 86 anos (FERREIRA, 2007).

Na juventude, por volta do ano de 1934, Lôla sofreu um grave acidente<sup>6</sup>, ficando paraplégica. Segundo as narrativas populares, após o ocorrido, Floripes passou a dedicar-se às orações e ao recolhimento, vivendo assim por mais de 60 anos e, no decorrer de alguns anos, deixou de se alimentar e começou a ingerir apenas a hóstia (FERREIRA, 2007). Quando este fato se espalhou pela cidade de Rio Pomba e região, romarias começaram a chegar em sua casa, e as pessoas passaram a atribuir milagres realizados por meio de suas orações.

Segundo Menezes, “um santo é aquele que fez e faz não por si, mas pelos outros, numa espécie de altruísmo radical que seria um sinal distintivo da santidade” (MENEZES, 2004, p. 190). A partir de então, iniciou-se uma rede de relações e interações entre a Serva e os seus seguidores. Tal rede não terminou com a sua morte, exemplo que podemos citar é a criação da Lei nº 1.160/2003<sup>7</sup> que instituiu o dia 9 de abril como feriado municipal em Rio Pomba.

<sup>6</sup>Sobre o acidente ver Ferreira (2007).

<sup>7</sup> Lei Municipal na íntegra disponível em: <https://sapl.riopomba.mg.leg.br/norma/275>. Acesso em 19 set. 2022.



Outro fato relevante é a transformação do “Sítio Lindo Vale” para “Recanto Sítio da Lôla”, sítio no qual Floripes viveu por mais de oitenta anos. Após a inauguração da capela, em 05 de julho de 2015, o local tornou-se um dos maiores símbolos que fazem parte da devoção lolesca. Para pensarmos a respeito dessa mudança do sítio, não de nome, mas de finalidades, como as obras realizadas na construção da capela, os eventos promovidos no espaço e a preservação da casa que hoje é objeto de visitação, remetemos aos estudos de Procópio (2018), nos quais o autor discorre de como as obras vêm entremeadas de mudanças nas devo es promovidas e/ou estimuladas pela Igreja, ocorrendo, assim, uma rela o entre constru es materiais e práticas devocionais.

Após o falecimento de L la, iniciou-se um importante levantamento de fatos, histórias e elementos acerca de sua vida, sendo oficializada a abertura de um processo de beatifica o que se encontra em andamento sob o n  2.699. A Congrega o das Causas dos Santos acatou o processo na data de 30 de novembro de 2005, declarando Floripes como serva de Deus (FERREIRA, 2007).

Para se conceder o título de santa, por parte dos fiéis lolescos, mesmo ainda sem o reconhecimento oficial da Igreja, além do fato dela ter vivido durante várias décadas se alimentando somente da hóstia, dentre outras premissas, continua sendo necessária a comprova o de milagres e o atendimento de pedidos de seus devotos e, em troca, seus seguidores a considera como santa.

Partindo do conceito de Moscovici no que diz respeito   teoria das representa es sociais na qual ele considera que existe uma rela o dialética, um vínculo entre o coletivo e o individual, elencaremos algumas narrativas dos seguidores da Católica de Rio Pomba.   importante ressaltar que alguns devotos já a consideram santa, outros como uma pessoa especial e próxima de Deus, pois preferem aguardar o reconhecimento oficial da Igreja.

Quando Floripes, ainda jovem, sofreu o acidente e, no decorrer do tempo, o seu único alimento passou a ser a hóstia, isso causou um estranhamento nas pessoas, algo não-familiar. As pessoas, então começaram a nomear esse fenômeno, a isso denominamos processo da ancoragem. Começaram a comparar a vida de L la com a dos santos oficiais. Romarias começaram a chegar   sua residência, as pessoas passaram a fazer ora es pedindo a interse o da Serva e os relatos de milagres foram surgindo.

Nesse momento, acontece a objetivação, ou seja, os católicos transformaram algo que era novo e complexo em algo palpável, no caso do fenômeno de Lôla não se alimentar, sustentando-se em ideias que lhes eram familiares, que é o caso dos santos reconhecidos pela Igreja.

Em uma das visitas realizadas no Recanto Sítio da Lôla<sup>8</sup>, presenciamos alguns devotos realizando rituais diante da nascente de água localizada a poucos metros da casa. Eles lavam os pés, mãos, cabeça, rostos e recitam suas orações. Alguns deles falam em voz alta: “essa água é abençoada”, “essa água cura”, “essa água lava a nossa alma”. Todos eles consideram essa água importante, pelo fato dela estar localizada próxima à porta de entrada da casa de uma pessoa, que para eles, é santa. Em outras visitas, observamos que os fiéis, em sua grande maioria, executam o ritual diante da fonte, além de levarem para suas casas, garrafas com a respectiva água.

Na visita realizada no dia 21 de janeiro de 2020, diante da porta do quarto da Candidata a Santa, uma senhora nos disse: “a Lôla não precisa que nós rezemos para ela ou por ela, ela não precisa das nossas orações, porque ela é especial, ela já nasceu santa”. Em depoimentos que constam no livro de Ferreira (2007), destacamos alguns nos quais os devotos se referem à Lôla como santa.

Toda a minha consciência adquirida através das atitudes e das palavras das pessoas que nos orientaram na fé, era de que Lola era uma pessoa que se santificava através da vida de oração e pelo valor da Santíssima Eucaristia. Essa é para mim uma verdade inquestionável. Sempre vivi essa convicção e cada vez ela se fortalece mais (p. 142).

Lola é um dom de Deus à humanidade. Um sinal muito forte de Deus que eleva os humildes. Em Lola nós admiramos o milagre de sua vida, pois sua vida já é um milagre: tantos e tantos anos, aproximadamente 60 anos, sem comer, sem beber, sem dormir, mas sobretudo, sua fé, sua oração contínua, seu amor ao Sagrado Coração de Jesus, à Igreja, ao povo, aos humildes e sofredores (p. 150).

Em 1989, fiquei viúva. Meu marido deixou um problema a ser resolvido. Escrevi uma carta para Lola, pedindo a ela orações para que eu fosse feliz e resolvesse o problema. Graças a “ela”, pedindo ao SCJ, com suas orações fui atendida. Por isso rezo, peço a Deus pela beatificação dela, mas para mim ela já é Santa (p. 158).

Conheci Lola ainda criança, pois éramos vizinhos. Íamos sempre a casa dela rezar. Hoje, já velha, tenho recebido muitas graças dela por

---

<sup>8</sup> Visita realizada, no dia 21 de janeiro de 2020, como parte da pesquisa de mestrado.



motivo de minhas orações. Lola para mim é um amparo, uma Santa verdadeira que sempre me ajudou nas horas difíceis (p. 160).

Para a Igreja, ela é uma serva de Deus e, segundo o padre responsável pela administração do Recanto, Lôla não pode ainda ser chamada de santa e, por isso, ele sempre se refere a ela como Dona Lôla. Durante as celebrações que ocorrem no Recanto o padre convida a todos os presentes para rezarem por “Dona Lôla” a seguinte oração:

Oração pela beatificação de Florípes Dornelas de Jesus (Lola)

Deus Pai, que revelastes as maravilhas do Reino aos pequeninos, nós vos agradecemos pelos tesouros de virtude e sabedoria que em vida concedestes a Vossa filha Florípes Dornelas de Jesus, Lola.  
Nós Vos pedimos, pela força de Vosso Espírito, exaltai sua humildade elevando vossa fiel serva á honra dos altares.  
Concedei-nos a graça da oração e total confiança no Sagrado Coração de Vosso Filho, e na proteção materna de Maria, para que um maior número de pessoas possa tê-la como intercessora e modelo de vida cristã Amém.

Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida, Arcebispo da Arquidiocese de Mariana<sup>9</sup>, falecido em 2006, e que conviveu com a Serva por muitos anos, também se referia a ela como Dona Lôla. O motivo de não se referir à Católica de Rio Pomba como santa, assim como o padre responsável pela administração do Recanto, se dá pelo fato de ambos os sacerdotes terem feito votos de obediência à Igreja e, portanto, respeitam os trâmites canônicos.

No livro *A Grande Promessa do Sagrado Coração de Jesus*<sup>10</sup>, que é distribuído gratuitamente durante as celebrações que ocorrem no Recanto, na apresentação da obra consta um texto assinado por Dom Luciano no qual podemos perceber a maneira como se dirigia à Lôla.

Aos devotos de amigos de Dona Lola, em especial aos membros do Apostolado da Oração, uma saudação fraterna, sempre lembrando do zelo de Dona Lola pela devoção ao Sagrado Coração de Jesus, no anseio de vê-lo sempre mais conhecido, amado e servido.

<sup>9</sup> Dom Luciano foi Arcebispo no período de 1988 a 2006. As paróquias de Rio Pomba – MG são subordinadas à Arquidiocese de Mariana.

<sup>10</sup> A obra original é de autoria de Frei Salvador do Coração de Jesus – Terceiros dos Menores Capuchinos, traduzido do italiano, com autorização do autor por uma zeladora do Apostolado da Oração. Foi escrito em 1923. A edição publicada pela Arquidiocese e aqui citada foi reformulada e foram acrescentados novos textos.



Que a benção de Deus se estenda a todos que vivem e difundem o amor ao coração de Jesus.

Que esta benção leve a paz e a união a todas as famílias, com a proteção de Nossa Senhora.

Sagrado Coração de Jesus, nós temos confiança em vós.

+ Luciano Mendes de Almeida (Arquidiocese de Mariana, 4ª edição)  
Arcebispo de Mariana

Outrossim, podemos destacar aqui duas canções que foram compostas em homenagem à Floripes após sua morte. Em vídeos produzidos por devotos e disponíveis no canal YouTube, observamos que uma das músicas é executada no interior de uma Igreja<sup>11</sup>, porém a outra canção foi cantada diante do túmulo onde a Serva está sepultada<sup>12</sup>. Segundo as narrativas<sup>13</sup> de alguns fiéis, o motivo de não poder cantar na Igreja uma das músicas se dá por conta que nessa referida canção Lôla é citada como santa, conforme o trecho “Santa, querida Santa. Rogai por nós!”

Quadro 1 – Canções

<b>Música 1</b>	<b>Música 2</b>
<b>Autor: Fabio Coelho Gomes</b>	<b>Autora: Maria das Graças C Campos</b>
Foi aqui que ela viveu E a todos ela muito amou Porém, chegou o dia Que o Senhor a levou  Nesse dia pra ti vou cantar Jesus está entre nós Oh querida Santa Lôla Rogai por nós!  Santa, querida Santa Tenho esperança em vós Agradeço muito a Jesus	Vida limitada, o mundo, a ela impôs, Mesmo assim não se esquivou de ser feliz No silêncio e na oração a Deus buscou Seu testemunho, devoção, realizou  Lôla viveu como ninguém conseguiria Com alegria propagou a sua luz Pedindo a todos que louvasse com fervor O sacratíssimo coração do bom Jesus

<sup>11</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=JI23ALTRh\\_A](https://www.youtube.com/watch?v=JI23ALTRh_A). Acesso em: 05 set. 2022.

<sup>12</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HtXAV3P0NIc>. Acesso em: 05 set. 2022.

<sup>13</sup> Durante a pesquisa de campo, alguns fiéis foram indagados qual seria o motivo de somente uma das músicas ser cantada na Igreja.



Por ter vivido entre nós	Floripes Dornelas de Jesus
Santa, querida Santa	A Lôla que o povo conheceu
Rogai por nós!	Doou sua vida para o amor
	Aos irmãos e a Cristo Redentor
Na cama entrevada ficou	Aqui na terra uma serva se tornou
maior parte da sua vida	Obediência, humildade e oração
( <i>Sic</i> ) coração de Jesus	Nada além da eucaristia alimentou
Seus dias ela legou	Extrapolando o seu limite doação
Filha querida do Pai	Sua vida conduziu como quem ama
Sempre estava a rezar	Que conhece os desígnios do senhor
Pedia o povo pombense	Guardaremos a lembrança tão serena
Nessa terra que lhe acolheu	De sua face transbordando de amor
Deixou um belo legado	
Por jovens de devoção	
Fundou o apostolado	

Fonte: Pesquisa Pessoal, 2020.

As representações têm como objetivo fornecer explicações acerca da realidade, transpondo sujeitos e valores para um contexto familiar, podendo resgatar crenças e outras formas de percepções. Em contrapartida podem gerar conflitos, contradições, fazendo com que novos elementos e informações sejam associadas à realidade social na qual os sujeitos constroem suas representações. (SCOTTON, 2019, p. 136)

Além disso, em entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo, uma das perguntas feitas aos participantes foi “Quem é Lôla para você”? E abaixo destacamos os trechos que consideramos mais relevantes nas respostas dos interlocutores:

Ela é uma santa. Ela é tudo para mim (Relato de Leda, 10/07/2020).

A Lôla é tudo pra mim. Eu acho que seu eu não tivesse conhecido a história de vida dela, se eu não tivesse alguém pra poder ter me falado, talvez eu não estaria aqui. Eu não estaria aqui com vida para poder trilhar todos os caminhos da fé. Eu não teria tido a oportunidade, porque acaba que eu me converti, porque eu não era uma católica praticante, eu ia à missa de vez em quando. Mas depois que eu



conheci tudo da Lôla, depois que eu sou um milagre então, aí Deus passou a ter mais sentido na minha vida. Jesus passou a ter mais sentido depois que eu passo a conhecer toda essa história de vida da Lôla [...] Eu passo a ter mais fé. Eu descubro a minha fé na história de vida da Lôla. Então ela é tudo pra mim. Ela é a intercessora disso tudo, de todas as maravilhas, por eu ser um milagre, por eu ter visto tantos milagres. O milagre do meu pai, da cura dele do câncer dos ossos. Então, eu acho assim, que ela é o caminho. É como se fosse assim...Deixa eu pensar. Ela é o caminho, a verdade e a vida que me levou até Jesus (Relato de Maria, 12/07/2020).

Ela, além de ser minha madrinha eu a considero um exemplo de fé, vida dedicada ao Sagrado Coração de Jesus e a Eucaristia. Um exemplo de santidade (Relato de Marcos, 13/07/2020).

Ela é uma Santa (Relato de Luciana, 15/07/2020).

Lôla para mim é um exemplo de humildade, simplicidade, fé e muito oração. (Relato de Clara, 20/07/2020).

Destarte, a partir dos depoimentos aqui elencados, da forma como representantes da Igreja referem-se à Serva, das canções compostas nas quais Lôla é apresentada sob diferentes aspectos, tudo isso nos faz perceber que, para algumas pessoas, Floripes Dornelas de Jesus já nasceu santa ou já se tornou santa e, para outras, é uma forte candidata à santidade.

### **Considerações finais**

A partir de um breve apontamento acerca da teoria das representações sociais desde os estudos de Durkheim e, posteriormente, os estudos de Moscovici e Jodelet, buscamos analisar as narrativas em torno de Floripes Dornelas de Jesus, narrativas que, de alguma forma, contribuem para a construção de sua santidade.

São vários elementos que fazem de Floripes Dornelas de Jesus uma santa para a comunidade lolesca. Um deles é a forma como ela viveu após o acidente sofrido, despertando a fé em inúmeras pessoas. Para alguns de seus seguidores, a circunstância de não se alimentar já é tida como um milagre. Para outros, ter a hóstia como o único alimento a coloca num patamar de santidade.

Alguns de seus fiéis consideram que o seu processo de santificação iniciou quando na ocasião do acidente e, diante disso, observamos que, mesmo sem o reconhecimento oficial da Igreja, a devoção lolesca encontra-se cada vez mais forte



como pudemos notar a partir das conversas e observações dos interlocutores em campo, que atribui a Católica de Rio Pomba a realização de milagres. É importante ressaltar que o título de santidade é socialmente atribuído, ou seja, “é preciso que haja uma comunidade moral que reconheça os atributos e os sinais que marcam em uma pessoa a santidade – física ou biograficamente – e que cultue o santo enquanto tal” (MENEZES, 2011, p. 23).

Assim, caminhamos para as conclusões, e vimos que o ponto central da teoria das representações sociais está em como o indivíduo constrói suas representações a partir das suas experiências, dos grupos a que pertence, de seus conhecimentos formais e informais. O indivíduo elabora suas representações sociais, não apenas tendo como base sua vida pessoal, mas também todo o conhecimento e crenças que ele adquire ao longo da vida.

Portanto, a análise apresentada é relevante para buscarmos entender o processo de elaboração da representação social de Lôla para os seus seguidores. É importante salientar que a teoria das representações pode servir como suporte para uma melhor compreensão de como os devotos da Serva a enxergam. Como apontado, para alguns fiéis ela já é santa, para outros ela é uma candidata notável à santidade.

Sendo assim, esse artigo contribui também para entendermos como ocorre a construção da figura religiosa “Santa Lôla”. Contudo, cabe ressaltar que esse estudo não abrange a totalidade do tema proposto, requisitando ainda novas pesquisas que possam ampliar o assunto.

### Referências Bibliográficas

ALBA, Martha. **Representações Sociais e Memória Coletiva: uma releitura.** In: ALMEIDA, Angela Maria de Oliveira; SANTOS, Maria de Fatima de Souza; TRINDADE, Zeide Araujo – Organizadoras. *Teoria das Representações Sociais: 50 anos.* Brasília: Technopolitk, 2014.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300-1800): Uma cidade sitiada.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo, Martins Fontes, 2003.

FERREIRA, Roberto Nogueira. *O Sagrado Coração de Lola: a Santa de Rio Pomba.* Brasília: Ed. L.G.E., 2007.



Hino Lola Floripedes Dornelas de Jesus. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Jl23ALTRh\\_A](https://www.youtube.com/watch?v=Jl23ALTRh_A). Acesso em: 05 set. 2022.

JODELET, Denise. **Representações sociais**: um domínio em expansão. In: JODELET, Deise. As representações sociais. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001.

Lola, Serva de Deus, Floripes.wmv. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HtXAV3P0NIc>. Acesso em: 05 set. 2022.

MENEZES, Renata de Castro. **A dinâmica do sagrado**: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. **O além no cotidiano**. Repensando fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos. São Paulo: Oráculo 7.12, p. 20-42, 2011.

MOSCOVI, S. **Representações sociais**. Investigações em Psicologia Social. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Portugal: Europa América, 1981.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. **O Catolicismo e sua publicidade**: reflexões a partir da construção da catedral de Nossa Senhora de Guadalupe (Foz do Iguaçu/Brasil). Ciências Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 20, n. 29, p. 63-86, ago-dez de 2018.

RIO POMBA (MG). **Lei nº 1.160** de 01 de abril de 2003. Disponível em: <https://sapl.riopomba.mg.leg.br/norma/275>  
Acesso em: 27 mai. 2019.

SALVADOR, Frei Do Coração de Jesus. **A grande promessa do Sacratíssimo Coração de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1987. Arquidiocese de Mariana: 4ª edição.

SCOTTON, Raquel Turetti. **“Um talo de arruda que vale uma floresta”**: As Representações Sociais das Religiões Afro nas letras de Rap. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2019.

TRINDADE, Zeide Araujo; SANTOS, Maria de Fatima de Souza; ALMEIDA, Angela Maria de Oliveira. **Ancoragem: notas sobre consensos e dissensos**. In: ALMEIDA, Angela Maria de Oliveira; SANTOS, Maria de Fatima de Souza; TRINDADE, Zeide Araujo – Organizadoras. Teoria das Representações Sociais: 50 anos. Brasília: Technopolitk, 2014.

**Brás Cubas nas Memórias do Subsolo: ironia e religião**

Bras Cubas in the Notes from Underground: irony and religion

Viviane de Sousa Rocha<sup>1</sup>Mara Conceição Vieira Oliveira<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo terá a religião, a ironia e a literatura presentes como temática, e o conceito de Kierkegaard sobre ironia e a religião e em Tillich aplicados aos dois grandes representantes da literatura do século XIX, Fiódor Dostoiévski e Machado de Assis. Os aspectos religiosos e as dimensões irônicas são analisados nas obras *Memórias do Subsolo* e *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Este artigo metodologicamente estabelece diálogo entre religião e literatura com análises a partir das referências bibliográficas.

**Palavras-chaves:** Religião. Literatura. Ironia. Dostoiévski. Machado de Assis.

**Abstract:** This article will have religion, irony and literature having Kierkegaard definition of irony as theme and the religion in Tillich applied to the great representatives of the nineteenth-century literature, Fyodor Dostoiévski and Machado de Assis. Religious aspects and ironic dimensions are analyzed in their books *Notes from Underground* and *The Posthumous Memoirs of Brás Cubas*. This article methodologically draws a dialogue between religion and literature based upon bibliographic references.

**Keywords:** Religion. Literature. Irony. Dostoiévski. Machado de Assis.

**Introdução**

Os objetos de pesquisa deste artigo são os textos dos representantes da literatura do século XIX, Dostoiévski e Machado de Assis em suas respectivas obras: *Memórias do Subsolo* e *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, sobre as quais se pretende estabelecer uma análise entre os aspectos religiosos e os índices literários que revelam a

---

<sup>1</sup>Mestranda em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora na área de Filosofia da Religião (2021). Especialista em Ciência da Religião/UFJF. Especialista em Teologia. Especialista em Estudos Literários. Especialista em Ensino de Língua Portuguesa. Professora da Rede Municipal de Juiz de Fora. E-mail: visrocha1977@gmail.com

<sup>2</sup>Doutorado em Letras pela Universidade Federal Fluminense, graduação e mestrado em Letras pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora e pesquisadora na área de Letras, com ênfase em pesquisas sobre Teoria Literária e Literatura Comparada; no ensino de Língua Portuguesa, como docente, tem experiência da educação básica à pós-graduação. [maravioli@yahoo.com.br](mailto:maravioli@yahoo.com.br)



ironia e a presença da religião na literatura de ambos. A referência teórica para sustentação da análise sobre aspectos do conceito de ironia e de religião será pautada, principalmente, em Kierkegaard e contará, ainda, com outros autores como Paul Tillich, para o conceito de fé e religião, e Bloom, para a literatura. Segundo Bloom (2003), Dostoiévski e Machado de Assis representam dois grandes gênios dentre os 100 autores mais criativos da história da literatura.

Ressalta-se que a presente temática não se insere em um campo novo de pesquisa, pois já há tradicionalismo na aproximação entre Literatura e Religião. Neste sentido, Manzatto (2006) afirma que “há tempos vêm sendo trabalhadas, no Brasil, e com real proveito e interesse, as relações entre teologia e literatura, sobretudo nos programas de pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia” (MANZATTO, 2006, p. 10). O autor ainda afirma que:

O diálogo entre teologia e literatura tem sido incentivado nos últimos anos por estudos que se fazem sobre a interface deste relacionamento. Tanto no campo da literatura quanto no campo da teologia, e das ciências da religião de maneira ainda mais sensível, tais estudos se multiplicam explorando este campo que se constituiu há não muito tempo atrás. Embora encontremos traços desta relação em épocas passadas, mais recentemente é que as possibilidades desta inter-relação foram sendo perscrutadas, analisadas, estudadas. (MANZATTO, 2006, p. 9).

A relação entre religião e literatura não remonta mais de trinta anos, quando passou a haver a incorporação dos estudos linguísticos e literários nos meios acadêmicos (e nos estudos bíblicos) e a criação de escolas de pós-graduação, inclusive em Ciências da Religião (PROENÇA, 2012). Magalhães (2009) afirma que “[...] o curso de Letras normalmente não inclui a Bíblia entre os clássicos, desconhecendo e formando desconhecimento da Bíblia como fonte da literatura mundial” (MAGALHÃES, 2009, p. 131), sendo que, no contexto acadêmico brasileiro é pequena a presença de estudos sobre a relação entre a Bíblia e a Literatura. O autor acrescenta ainda que haja motivo para esses obstáculos:

A Bíblia como literatura encontra obstáculos para essa compreensão. O primeiro motivo é que a Bíblia foi vista, por alguns, como livro da instituição religiosa, e não como livro da cultura e de processos



civilizatórios complexos. [...] Esta dificuldade existe de ambos os lados, seja pelos que se consideram guardiães da Bíblia como livro sagrado e inspirado, seja pelos que se julgam defensores de uma crítica literária que não reconhece o tema da religião como constitutivo e estruturante de parte da literatura ocidental. (MAGALHÃES, 2009, p. 130).

Izabella Maddaleno (2018), em artigo para a revista *Sacrilegens*, expõe sobre a presença da Bíblia nos textos: “Machado ao dialogar com a tradição religiosa, revisitou, muitas vezes, a *Bíblia*, utilizando de suas temáticas, a fim de construir o seu próprio texto” (MADDALENO, 2018, p. 331-332). Sobre *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, Bosi (1994, p. 177) considera que a obra é vista como “divisor de águas da obra machadiana [...]”, sendo assim explicita Bosi que: “assumi, naquele livro capital, o foco narrativo, na verdade passou ao defunto-autor como o despejo dos que já nada mais tem as peças de cinismo e indiferença com que via montada a história dos homens”; uma outra perspectiva para observar a postura humana diante da vida e da morte. Isso levaria à literatura a “necessariamente” estabelecer reflexões com/sobre religião. Conforme Proença (2017), “sua portentosa obra de ficção tem sido virada ao avesso, pelas mais diferentes motivações. A religião não recebeu ainda dos críticos a atenção que merece” (PROENÇA, 2017, p. 170). Proença cita seis estudos sobre religião em Machado de Assis e considera essa investigação, ainda, parca; possivelmente, havendo muito a ser explorado e investigado pelos críticos literários neste campo.

Apesar de a religião ser considerada tema de menor grandeza em Machado, já mereceu estudos, ainda que parcos [...]. A religião não é tema de menor expressão em Machado de Assis, que a retrata com pena atenta aos movimentos inconfessáveis da alma humana. É sob inspiração literária e filosófica que personagens e práticas religiosas são retratadas em sua ficção [...] (PROENÇA, 2017, p. 171 e 183).

Ao falar sobre o diálogo de Machado de Assis com a tradição religiosa, Teresinha Silva (2013) endossa a importante tarefa de estudar o diálogo entre literatura e religião para melhor compreender o autor e afirma que “[...] sua presença na obra machadiana é por demais recorrentes, e, portanto, também procuraremos explicitar o quanto é importante estudarmos esse diálogo para uma compreensão maior do escritor”



(SILVA, T., 2013, p. 334).

Nesse sentido, delineou-se, aqui, como objetivo, analisar os aspectos religiosos e a ironia a partir das respectivas obras de Dostoiévski e de Machado de Assis: *Memórias do Subsolo* e *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, tendo como base o referencial teórico de Kierkegaard.

Para o desenvolvimento desse estudo utilizou-se, quanto ao procedimento metodológico, à pesquisa bibliográfica, no sentido de reunir as informações e dados que servirão à construção da investigação proposta, selecionando, em coerência com o tema central do estudo: religião e ironia, críticos, teóricos e as duas obras literárias objeto de análise aplicada. Quanto ao tipo, a pesquisa será comparativa na aproximação das obras clássicas literárias.

## 1. O conceito de ironia em Kierkegaard

Para Kierkegaard, o primeiro a formular o conceito de ironia foi Sócrates. Ironia para Kierkegaard é algo contraditório. Significa dizer algo que, na verdade, diz algo diferente, por isso a linguagem é o que importa nesta observação, em específico, aqui, a linguagem literária. Muitos exemplos de ironia podem ser constatados no primeiro capítulo de *Memórias Póstumas*. É digna de nota a passagem do defunto-autor, Brás Cubas, observador supostamente imparcial de sua vida que, ao narrar a própria morte, comenta o discurso lacrimoso de seu amigo proferido à beira de sua cova. A ironia de *Memórias Póstumas* e em variadas estratégias em que “se encontra, talvez, a mais poderosa engrenagem machadiana, na qual diferentes dentes e modalidades de ironia se encaixam, de forma sem paralelo na literatura brasileira do século XIX, para fazer funcionar a máquina literária polifônica” (GUIMARÃES, 2009, p. 290). Por ser uma memória póstuma se configura, assim, em uma ironia. Interessa notar que o narrador de *Memórias Póstumas* é um narrador defunto e o defunto narrador já no título é irônico. A relação entre a vida e sua finitude se faz presente ironicamente.

Sobre a questão da religião e da finitude, Roos (2020) esclarece que, segundo Kierkegaard, a relação dialética entre finitude e infinitude é crucial para a compreensão da existência humana e do seu conceito de religião que parte dessa relação.



Kierkegaard parte do pressuposto de que finitude e infinitude são constituintes do eu, a má relação entre esses polos constitui uma perda do si mesmo e, conseqüentemente, uma perda de sentido existencial. O conceito de religião de Kierkegaard parte necessariamente do reconhecimento, pelo indivíduo, dessa desarticulação do eu e de suas conseqüências (ROOS, 2020, p. 12).

Paul Tillich (2009) cita Kierkegaard, ao explicitar que “a existência é a síntese do infinito e do finito” (TILLICH, 2009, p. 145). E expõe que “essa síntese é justamente o oposto da identidade. É a base do desespero existencial [...]” (TILLICH, 2009, p. 145). Quanto ao tema da finitude, será trazido à baila no texto de Machado de forma filosófica e irônica; pois, busca-se transcender a morte. Segundo Roos (2020): “Vivemos na finitude e na temporalidade e constantemente construímos conceitos, imagens e símbolos que transcendem a finitude, ou que apontam para a transcendência, e isso, pelas mais diferentes razões” (ROOS, 2020, p.11). Essas indagações percorrem as narrativas que buscam elementos atenuantes de toda dor e incerteza que ronda os mistérios entre vida e a morte, o amor e a dor. As religiões, cada uma na sua perspectiva doutrinária, constroem seus discursos na tentativa de responder, ainda que provisoriamente, as grandes questões que interrogam a vida humana.

O conceito de religião, pensado a partir da relação ontológica e existencial entre finitude e infinitude considerado neste estudo, leva em consideração a noção de religião em Tillich, quem denomina esse desenho contraditório da própria existência humana como “preocupação última”, ou seja, uma preocupação última, incondicional, “[*ultimate concern*] manifesta em todas as funções criativas do espírito bem como na esfera moral na qualidade de seriedade condicional que essa esfera exige” (TILLICH, 2009, p. 44).

Segundo Tillich, aquilo que toca o ser humano, incondicionalmente, diz respeito a suas preocupações espirituais, sejam estéticas, sociais, políticas ou cognitivas e diz respeito àquilo que o autor chama de “preocupação última” ou preocupação suprema, religião como sentido da existência humana e Deus é seu nome, “preocupação suprema está presente em todas as demais preocupações” (TILLICH, 2009, p. 83). Não está atrelada à religião institucional apenas. Roos (2020) pontua que dois aspectos andam sempre juntos com relação ao que toca alguém incondicionalmente a partir de



Tillich e Kierkegaard:

O que Kierkegaard e Tillich percebem com bastante clareza é que fé é aquilo que dá unidade ao ser humano. Nesse sentido, jamais poderia ser restrita a formas de resignação, que constituem justamente o abandono de esferas constitutivas da vida humana, como a paixão, o histórico, o finito, o corpo. A unidade articulada na fé, contudo, nunca é plena sob as condições da existência. De qualquer modo, e enfatizando um argumento central para este texto, a fé não nega, mas ressignifica a existência humana como um todo (mesmo que não de forma total), incluídos aí, evidentemente, a finitude, a temporalidade e o corpo (ROOS, 2019, p. 21- 22).

Dentre as inúmeras formas de expressão presentes na Filosofia, consideramos, portanto, para esta reflexão a ironia, e a religião conceituada a partir da questão da finitude e infinitude, posta acima e visto que os defuntos não têm memória e, ao tê-la, como no caso da narrativa Machadiana, implica em uma contradição cuja ironia pode remeter a determinados discursos religiosos, quando estes recorrem à fé na tentativa de explicar o não explicável, ou apontar para o transcendente, em textos literários, pelos símbolos para romper a materialidade, a finitude e ir além, dando sentido a condição humana. Em Machado, faz-se, ainda, presente a religião em abundantes citações bíblicas. Assim, a literatura trata, frequentemente, de temas filosóficos e suscitam questões que são relevantes para o conhecimento humano e da religião.

Segundo Marcondes (1997), a filosofia está presente “nos poetas gregos como Homero e Hesíodo, assim como nos tragediógrafos como Ésquilo e Sófocles quando discutem o destino, a natureza humana, a morte, a justiça, o amor e a virtude” (MARCONDES, 1997, p. 273). Do mesmo modo, “há filosofia em Shakespeare, em Miguel de Cervantes e em Goethe. Filósofos também usaram a poesia e o romance para expressar suas ideias como Parmênides na Antiguidade, Voltaire, Diderot e Rousseau no pensamento moderno” (MARCONDES, 1997, p. 273). E ainda, esclarece Marcondes (1997), “a filosofia pode ser encontrada também em outras formas de expressão e de discurso que não consideramos, de imediato, filosóficas. A poesia, o drama, o romance tratam frequentemente de temas filosóficos [...]” (MARCONDES, 1997, p. 273). Isso demonstra que o estabelecimento da tradição filosófica e a definição do que é uma obra de filosofia ou qual o estilo próprio do filosofar são muitas vezes arbitrárias, as



fronteiras nem sempre são claramente definidas, podendo existir filosofia em textos poéticos ou literários, e haver literatura em textos filosóficos, momentos de ruptura e transição (MARCONDES, 1997).

Percebe-se que a ironia, tanto para a Filosofia quanto para a Literatura, pode constituir um elemento de crítica e reflexão interdisciplinar no entendimento e conhecimento destas áreas e no modo como elas pensam a cultura e história humana das religiões.

## 2. A ironia nas obras analisadas de Machado e Dostoiévski

Nos dois autores encontramos referências a aspectos da religião e modos de expressão em que a ironia está presente. Trechos das obras literárias conversam com a filosofia na medida em que buscam ou sugerem compreender o sentido e os significados relativos à vida e à morte. Assim, as disciplinas se aproximam e tanto há filosofia na literatura, quanto literatura e poesia em Søren Kierkegaard. Neste ínterim, residirá nossa crítica literária, a seguir.

### 2.1 Memórias Póstumas de Brás Cubas

Em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, quando o romancista assumiu o foco narrativo, “na verdade passou ao defunto-autor, [...] com o despejo dos que já nada mais temem, as peças de cinismo e indiferença com que via montada a história dos homens” (BOSI, 1994, p. 177). A mortalidade é, assim, um tema em Machado, segundo Bloom (2003): “O verdadeiro tema de Machado é a nossa mortalidade, o que não constitui assunto para descaso e gracejo; no caso de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, o tema enseja uma perspectiva, ao mesmo tempo, distanciada e hilária” (BLOOM, 2003, p. 687).

*Memórias Póstumas de Brás Cubas* é um romance publicado em folhetins primeiramente, no ano 1880, a obra é considerada um divisor de águas da trajetória machadiana. Segundo críticos como Bosi, o olhar com que Machado de Assis lança a sociedade fluminense de seu tempo mostra o sistema escravista com a permanência da



estrutura social injusta e inova, ao narrar com a voz do narrador defunto. “A revolução dessa obra, que parece cavar um fosso entre dois mundos, foi uma revolução ideológica e formal: aprofundando o desprezo às ideologizações românticas e ferindo no cerne o mito do narrador onisciente (...)” (BOSI, 1994, p. 177). E esclarece Bosi que “da pesquisa bem lograda das *Memórias* saíram duas obras-primas que deram a Machado de Assis um relevo na história do romance à altura de seus mestres europeus, *Quincas Borba* e *Dom Casmurro*” (BOSI, 1994, p. 181).

Bloom (2003) relata ser ironicamente uma perspectiva luso-brasileira branca, bastante decadente, a adotada pelo autor Machado, mulato e neto de escravos, porém sua perspectiva é branca. Teresinha Silva (2013) aponta “um sentimento íntimo relacionado ao seu tempo e ao seu país que compareceria nos seus romances [...]” (SILVA, T., 2013, p. 336). Já Santos (2015) explica que os leitores de Machado reconhecem a relação de sua literatura com o niilismo, galhofeiradamente identificado na expressão “Voluptuosidade do Nada”, conforme o delírio de Brás Cubas. O sentimento íntimo relacionado à sua época, ao seu país é presente na sua obra em uma perspectiva brasileira branca irônica da mortalidade.

O livro, conforme Proença (2012) apresenta muitas citações bíblicas desde o início até o fim: “nos romances, há abundante utilização da Bíblia. Em *Memórias Póstumas*, por exemplo, ela está presente desde o primeiro capítulo (menção a Moisés e ao pentateuco [...])” (PROENÇA, 2012, p. 40). Pode-se notar a relação clara com o relato da morte de Moisés na Bíblia. Percebe-se que há um intenso diálogo com a Bíblia e a tradição religiosa. Segundo Teresinha Silva (2013), “não há como ignorar que a religião é um tema recorrente nos seus escritos” (SILVA, T., 2013, p. 345). No entanto, a perspectiva histórica da narrativa de Machado situa a condição do narrador defunto de modo irônico. Brás Cubas terá uma infância caracterizada como a de todo membro da sociedade patriarcal brasileira da época, e marcada por privilégios e caprichos patrocinados pelos pais. O garoto tinha como “brinquedo” o escravo negrinho Prudêncio, que lhe servia de montaria e para maus-tratos em geral. Na escola, Brás era amigo de Quincas Borba, que aparecerá no futuro defendendo o humanismo<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> O humanismo é uma ideia que aparece em outro livro de Machado de forma mais clara, em *Quincas Borba*. Pode se referir a expressão: “ao vencedor as batatas”, e fazer referência, ter influência da teoria



Harold Bloom (2003) sinaliza o contexto do Brasil em que,

Machado escreve a sua obra prima, em 1880, um momento escravagista do país. Ele próprio, neto de escravos libertados, ironista genial, jamais ataca a sociedade diretamente, mas através de uma comédia astuta e um niilismo intimidante (BLOOM, 2003. p. 692).

Assim, Fiódor Dostoiévski e Machado de Assis não passaram despercebidos ao niilismo do séc. XIX cada um na sua realidade cultural, em formas distintas de entender e conceituar o niilismo, a ironia e muitas questões filosóficas registradas em suas obras. Segundo Santos (2015), ao revelar a Brás Cubas “espera-te a voluptuosidade do nada” (SANTOS, 2015, p. 222), Pandora cunha um horizonte próprio de discussão do problema filosófico do niilismo, e Bloom (2003) expõe que “Dostoiévski, ávido pupilo de Shakespeare, talvez seja o Shakespeare dos romancistas, porquanto seus principais personagens vibram consciência cuja energia parece Shakespeariana” (BLOOM, 2003, p. 802). Em ambos os autores há a presença da consciência de uma época, mas também, a sutileza linguística literária de por meio de ironia dizer e desdizer. Ironia e religião presentes na literatura com paradoxos e complexidades assim como a vida e a existência.

Nas relações amorosas, outra ironia atravessa a experiência do narrador que tendo vivido rodeado de “amores”, por exemplo, Marcela (a prostituta) e Vírgilia (a amante), no final de sua vida, morre sozinho e com poucos amigos, inclusive. Uma contradição na caminhada de alguém que ora está rodeado de pessoas, ora solitário e macambúzio, delineando o paradoxo da própria existência humana em Brás.

Brás Cubas é um narrador-personagem solitário, assim como o narrador-personagem de Dostoiévski; ambos ironicamente não chegam a nada: “Não consegui chegar a nada” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p.17). Do mesmo modo, no último capítulo, Machado de Assis coloca seu narrador de primeira pessoa a declarar: “Este último capítulo é todo de negativas. Não alcancei a celebridade do emplasto, não fui ministro, não fui califa, não conheci o casamento” (MACHADO DE ASSIS, 1994, p.143). Revela sua miséria humana diante das expectativas criadas pela sociedade a respeito daquilo que um homem deva conquistar. Ele enumera as suas não conquistas e o tom de não as

---

de Charles Darwin, ou seja, de que na luta pela sobrevivência, vence sempre o mais forte.



ter conquistado sugere um misto de alívio e/ou lamento, caracterizando a contradição própria da ironia. Para Bloom (2003), “O ceticismo de Brás Cubas, na prática, configura um niilismo em que toda a realidade, inclusive *eros*, resulta em nada” (BLOOM, 2003, p. 690). Uma experiência que coloca o leitor dos dois grandes clássicos diante das questões que interrogam todo ser humano mediante os mistérios que envolvem vida e morte, ou mesmo: a (in)finitude.

Nas relações com os outros personagens, nos amores, na efemeridade do momento das memórias, assim como na “voluptuosidade do nada” e no vazio de suas existências, evoca pistas de leitura para o niilismo e recorre à ironia. Tecendo, pois, a comparação, em Dostoiévski, o narrador-personagem não nomeado, é o “homem do subsolo”. Esse modo de não o nomear ou de tratá-lo já antecipa a intrigante ironia presente no romance de memórias. Gênero que, inclusive, caracteriza ambos os clássicos.

## 2.2 Memórias do Subsolo

Sobre *Memórias do Subsolo*, Manuel da Costa Pinto, na contracapa da própria obra diz que Dostoiévski inaugura uma nova fase na literatura ocidental. Nas primeiras páginas de *Memórias do Subsolo*, Boris Schnaiderman, tratando sobre a tradução, explica o título: a escolha por *Memórias do Subsolo* e não *Notas do Subterrâneo como em outras traduções* (DOSTOIÉVSKI, 2009).

A partir do título já se pode tecer uma breve reflexão sobre não apenas do que tratará as “Memórias”, mas da sua relação com o campo semântico religioso e a figura de ironia. Sabemos que enquanto gênero textual, o relato de memórias é sempre escrito em primeira pessoa tal como temos em: *Memórias de Brás Cubas e Memórias do Subsolo*. O autor Bloom (1994) explana que:

Vir depois de Shakespeare, que escreveu a melhor prosa e a melhor poesia na tradição ocidental, é um destino complexo, uma vez que a originalidade se torna singularmente difícil em tudo que mais importa: a representação de seres humanos, o papel da memória no conhecimento, o alcance da metáfora na sugestão de novas possibilidades para a linguagem (BLOOM, 1994, p. 19).



Percebe-se, pois, que a narrativa construída a partir de memórias ganha na literatura uma dimensão metafórica, por meio da qual as possibilidades de representações para o conhecimento humano sugerem novos sentidos e interpretações. O texto literário se torna objeto de crítica e problematização de questões frequentemente levantadas pela Filosofia. Na metáfora e nos simbolismos linguísticos está a ironia, mas também a ponte para a leitura da religião na existência humana e nas questões que nos interrogam de forma última. Joseph Frank (1992) expõe que:

A visão corrente de Dostoiévski é a de um escritor que viveu na Rússia e meados do século XIX, que escreveu dentro das convenções do realismo, como Balzac, Dickens e outros contemporâneos seus, mas, é claro, com sua originalidade inimitável, e que se preocupava profundamente com as emoções humanas a psicologia humana, e com os problemas sociais de seu mundo e sua época. [...] Deve-se olhar, segundo Jones, para a literatura contemporânea de nossos dias [...] O que fascina Jones em Dostoiévski é essa relação com o presente [...] (FRANK, 1992, p. 185-186).

*Memórias do Subsolo*, ainda que seja reconhecida como novela, apresenta em sua estrutura a complexidade própria dos romances. O narrador-personagem que se mostra humano é contraditório em sua humanidade, transmitindo isso para o texto, ao narrar a própria história. Disso decorre, apenas, um ponto de vista: o universo negativo de palavras usadas por ele para se descrever. O narrador de *Memórias do Subsolo* é de primeira pessoa e, assim, inicia sua fala: “Sou um homem doente [...] Um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado.” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p.15), mas é importante notar que ele continua a se descrever e “finge ser um homem mau”. No primeiro capítulo lemos:

Menti a respeito de mim mesmo quando disse, ainda há pouco, que era um funcionário maldoso. Menti de raiva. Eu apenas me divertia, quer com os solicitantes, quer com o oficial, mas na realidade, nunca pude tornar-me mau. A todo momento constatava em mim a existência de muitos e muitos elementos contrários a isso. [...] Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 17).

O narrador anônimo contraditório traz “aquela subjetividade agressiva e torturada do narrador personagem” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 11). Já no prefácio do



livro expõe sobre o narrador e suas características. E o narrador personagem não identificado por um nome ainda se descreve desagradável, contraditório e mentiroso. No final do livro, a fala do narrador de primeira pessoa passa para terceira pessoa. Distancia-se do narrador do subsolo. “Mas chega; não quero mais escrever 'do subsolo'(...) Aliás, ainda não terminaram aqui as 'memórias' deste paradoxalista...” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 147).

Em ambos os textos *Memórias de Brás Cubas* e *Memórias do Subsolo*, o narrador é personagem<sup>4</sup>. Em Dostoiévski, o “homem do subsolo” expressa as contradições humanas, suas ironias e atitudes que as religiões e ou a filosofia tentam explicar, ou seja: o que é ser bom ou mau? O que representa a raiva, o belo, o sublime, a maldade, a agonia, a mentira, o ódio? Nesse sentido, Pondé (2003) caracteriza o narrador personagem de Dostoiévski como agoniado por conta do exercício da razão levado ao paroxismo, elementos que neste estudo comparativo, aproximamos das questões tematizadas pela área da Filosofia da Religião:

Os personagens de *Memórias*, que não tem nome, Raskolnikov e Ivan karamazov- este último considerado pelo autor como o maior de todos os personagens que já criou, como diz em suas correspondências – formam uma espécie de trilogia dos agoniados na obra de Dostoiévski, agoniados por conta do exercício da razão levado ao paroxismo (PONDÉ, 2003, p. 201).

Sobre a negatividade, Bloom (1994) expõe que outros autores antes de Dostoiévski criaram personagens niilistas, Shakespeare é o centro do Cânone Ocidental e seu personagem: “Edmundo tem garra, grande humor, enorme intelecto, e uma gélida alegria, levando sua animação aos domínios da morte. Também não tem nenhum grande afeto, e talvez seja a primeira figura na literatura a manifestar as qualidades de niilistas Dostoiévskianos...” (BLOOM, 1994, p. 56). Pode-se inferir, a partir das observações, que o narrador de *Memórias do Subsolo* seja um narrador personagem niilista, sem, no entanto, significar que o autor Dostoiévski seja um niilista, claro, mantidas aqui a distinção entre autor e narrador.

---

<sup>4</sup> Como reitera Gancho (1995), sabemos que narrador e autor não se confundem. Os autores constroem diferentes narradores para suas obras (1ª. ou 3ª. pessoas), por isso importante percebê-lo como mais um elemento da ficção.



Em nota de F. M. Dostoiévski já é inovadora na divisão da obra em duas partes: primeira parte - *O Subsolo*; segunda parte - *A propósito da neve molhada* 'memórias' do narrador personagem sobre alguns acontecimentos de sua vida. A novela faz, então, menção ao texto de Tchernichevski *O que fazer*, e ao período do romantismo alemão e ao que procedia do ocidente. Conforme as notas do tradutor em linguagem popular, dizia-se “alemão” tudo o que procedia do Ocidente. *Memórias do Subsolo* foi um desdobramento de sua crítica da civilização moderna, já esboçada em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão* (CABRAL, 2016).

O Subsolo que é descrito não é só o quarto, “tenho um quarto ordinário” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 17), mas, a sua condição humana no texto na primeira parte que possui o Título de “1. O Subsolo”, aparece como é descrito pelo narrador personagem:

Mas é exatamente neste frígido e repugnante semidesespero, nesta semicrença, neste consciente enterrar-se vivo, por aflição, no subsolo, por quarenta anos; nesta situação intransponível criada com esforço e, apesar de tudo, um tanto duvidosa, em toda esta peçonha dos desejos insatisfeitos que penetraram no interior do ser; em toda esta febre das vacilações, das decisões tomadas para sempre e dos arrependimentos que tornam a surgir um instante depois, em tudo isto é que consiste o sumo daquele estranho prazer de que falei (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 24).

Em torno de uma seleção de palavras que sugerem se contradizer nas aproximações, por exemplo, entre “febre das vacilações” e “decisões tomadas para sempre”, as memórias revelam ironicamente as incertezas humanas.

### 3. Os Personagens

Em *Memórias do Subsolo*, é interessante destacar o próprio narrador não nomeado. Isso o aproxima de cada um dos leitores, tornando-o caracteristicamente mais universal e humano. Já os outros personagens, em sua contraditória e humana ironia existencial são apresentados com seus defeitos.

Segundo Joseph Frank (1992), Dostoiévski é perspicaz em encarar os fatos a respeito dos camponeses russos e não sentimentalizar, embelezar ou retocar sua



ignorância, atraso e, algumas vezes, sua terrível crueldade. Ele é capaz de entender, ao mesmo tempo, que esses aspectos repulsivos de suas vidas eram o resultado da antiga opressão sob a qual eles foram obrigados a sobreviver. Os criados do narrador do subsolo eram empregados desagradáveis que ele odiava. Apolón: “Este calhorda” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 125), e a criada: “A minha criada é uma aldeã velha, ruim por estupidez, e, além disso, cheira mal” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 18). Episódios que marcam relações humanas expressas por sentimentos de ódio, raiva e repulsa. Em outra cena, o personagem-narrador vai a uma festa, da qual é excluído. Lá estão presentes outros personagens e cria-se um ambiente conflituoso e não amigável.

Liza, personagem transcendente, conforme elucidada Cabral (2016) transmite de modo icônico a profunda relação entre as personagens Dostoiévskianas e o universo religioso. A aproximação de seu olhar à luz é índice dessa relação: “momento em que eu iluminara o quarto com o fósforo e vira o seu rosto pálido” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 125). O narrador-personagem paradoxalista é quem ilumina o rosto da mulher e ela lhe dará a expectativa de sua chegada em futuro encontro, já que ele lhe entrega seu endereço. Logo, o homem do subterrâneo oscila, contraditoriamente, ao pensar em Liza, por em algum momento não querer sua chegada.

Liza e o Oficial, da segunda parte da novela, são os personagens principais, juntamente com o anônimo narrador, há outros nomeados e inclusive não nomeados, sendo descritos pelos uniformes e suas características. Liza, porém, é ironicamente apresentada: “- Ali está, uma qualquer, e pergunta pelo senhor - disse, olhando-me com particular severidade, depois se afastou e deixou passar Liza. Ele não queria ir embora e examinava-nos com ar zombeteiro” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 133). Prostituta, será com quem fala ironicamente de amor: “o amor é um mistério de Deus e deve ser oculto de todos os olhares estranhos, aconteça o que acontecer.” (DOSTOIÉVSKI I, 2009, p. 112).

Em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, Brás Cubas é o narrador personagem nomeado e é o filho abastado da família Cubas. Brás Cubas é o narrador do livro que conta suas memórias, escritas após a morte, e nessa condição existencial é o responsável pela narrativa e visão do olhar dos caracteres de todos os personagens. Prudêncio é o escravo da infância de Brás Cubas. Virgília é o grande amor de Brás Cubas, sobrinha de



ministro, e a quem o pai do protagonista via como grande possibilidade de acesso, para o filho, ao mundo da política nacional. E será amante do “narrador-personagem-autor-defunto”. Marcela é a prostituta e o amor da adolescência de Brás, o pai o envia para estudar fora na tentativa de afastar o filho dos gastos com ela. Eugênia, o protagonista se interessa por ela, mas não se dispõe a levar adiante um romance, porque a garota era coxa. Nhã Lo Ló, última possibilidade de casamento para Brás Cubas, moça simples, morre de febre amarela aos 19 anos. Lobo Neves casa-se com Virgília (que será a amante de Brás Cubas) e tem carreira política sólida, mas sofre o adultério da esposa com o protagonista. Em diálogos, na casa de Brás, surge a ironia Machadiana como, por exemplo: em almoço no qual está presente a Virgília, amante de Brás, e seu marido. Já de Marcela (a prostituta) o pai tenta afastar o filho; porém, mesmo afastado, Brás não se torna um estudante empenhado. Tal a ironia: ele continua um estudante medíocre.

Quincas Borba, que é o colega de colégio e teórico do humanitismo, doutrina à qual Brás Cubas adere, morre demente. E onde se passa toda a narrativa? O Espaço? O espaço em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* é narrado pelo personagem defunto que relata suas memórias do Rio de Janeiro. Chácara do Catumbi, onde viveu e morreu, os momentos da sua vida reminiscências a partir do seu óbito, ou seja, o percurso de Brás Cubas nas memórias do “Subsolo”.

Em *Memórias do Subsolo*, o espaço retratado é parte da Rússia, Petersburgo, “cidade mais abstrata e meditativa de todo o globo terrestre” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p.18). Na parte 2. *A propósito da Neve Molhada*, o narrador-personagem retrata e rememora a neve molhada que caía em flocos, acumulando-se sob o seu casaco. (DOSTOIÉVSKI, 2009).

### **Considerações finais**

O homem do subsolo e Brás Cubas provocam, pela condição de narradores-personagens, reflexões sobre a finitude da existência humana e os modos de se relacionar com essas questões. Dúvidas, paradoxos e interrogações que a Ciência da Religião, a Filosofia e outras áreas do saber percorrem em busca de respostas são também pensadas pela Literatura. Nela estão, por exemplo, representados por símbolos,



figuras de linguagem, ironia, a tentativa, talvez, de ilustrar a denominada “preocupação última” pela arte.

O homem do subterrâneo expõe sofrimento e, segundo Pondé (2003), a ideia de que pelo sofrimento o indivíduo desperta está na base do Cristianismo. Ao lembrar Liza, pode-se lembrar da outra prostituta de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, Marcela. Ela estava presente nos amores juvenis do protagonista, Brás Cubas, que fora enviado pelo pai para estudar fora do país e se afastar dela. Ambos solitários narradores personagens, envolvidos com prostitutas, sugerem via Literatura que o amor, assim como a religião aponta para as questões que nos colocam diante dos questionamentos acerca da finitude e da infinitude. Logo, o amor também é uma questão que aponta para a religião, seja ele de todas as formas, podendo simbolizar a busca da síntese entre finitude e infinitude. Nas malhas do texto literário, seria o amor em ambos os memorialistas uma forma de apontar para a transcendência, ainda que de modo paradoxal e irônico como o é também a própria existência dos dois?

Cabral (2012) explicita que em Liza encontramos a desarticulação radical de todas as formas da existência do homem do subsolo. Liza, personagem que não é mais deste mundo com o silêncio, o olhar, a beleza. Ícone religioso desestruturador da narrativa, Liza aponta e causa uma transcendência. Abre espaço de alteridade e de desejos.

Já em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, a relação entre religião e literatura aparece não em personagens, como a Liza do subsolo, mas em explícitas citações bíblicas, do início ao final do livro, e, ainda, na temática da finitude, da morte e do amor. Segundo Proença (2012), nos romances machadianos há uma abundante utilização da Bíblia. Em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, por exemplo, ela está presente do primeiro ao último capítulo.

Pôde-se notar, a partir da análise das obras, que é possível um diálogo entre literatura e religião. Há a presença da ironia em ambos os autores. Assim, evidencia-se que este artigo apresentou uma breve análise das obras literárias, atento aos episódios de ironia; mas também, à “preocupação última”, que se reverbera nas temáticas da finitude e da infinitude na existência humana. A confluência entre religião e literatura pode, assim, suscitar reflexões, favorecendo, de modo profícuo, os estudos sobre a incansável



busca humana frente às tensões que perpassam a finitude da existência à transcendência, por meio da literatura.

### Referências Bibliográficas

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 39ª edição. São Paulo. Editora Cultrix, 1994.

BLOOM, Harold. **O Cânone Ocidental Os Livros e a Escola do Tempo**. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1994.

BLOOM, Harold. **Como e Por que Ler**. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

Disponível em: <http://lelivros.love/book/baixar-livro-como-e-por-que-ler-harold-bloom-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/> Acesso em: 28 e Julho de 2019.

BLOOM, Harold. **Gênio: Os 100 autores mais criativos da história da literatura**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

CABRAL, Jimmy Sudário; Dostoiévski- Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica. Rio de Janeiro, 2012, Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CABRAL, Jimmy Sudário. Transcendência e Materialismo em Memórias do Subsolo. **Numen: revista de estudo e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v.19 n.1, p.163-194. 2016.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Tradução, prefácio e notas Boris Schnaiderman, 6ª edição. São Paulo: Editora 34, 2009.

FRANK, Joseph. **Pelo Prisma Russo: Ensaio sobre Literatura e Cultura**. Tradução de Paula Cosx Rolim e Francisco Achcar. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo 1992.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como Analisar Narrativas**. 3ª edição. São Paulo. Editora Ática. 1995.

GUIMARÃES, Rodrigo. Memórias póstumas de Brás Cubas: a errata pensante e a reescritura dos vermes. **ITINERÁRIOS – Revista de Literatura**, 2009. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2367> Acesso em: 15 de nov. 2022.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.



MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**, São Paulo, Editora Scipione, 1994.

MADDALENO, Izabella. O diálogo do Sagrado com o literário, por meio do conto “O sermão do Diabo” do escritor Machado de Assis in CONACIR III, Interfaces entre Literatura, Religião e História. **Sacrilegens**, v. 15, n. 2, p. 189-423, jul-dez/2018. III CONACIR, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/27001/18685> Acesso em: 15 nov. de 2022.

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no Espelho das Palavras**. Teologia e literatura em diálogo. 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção literatura e religião).

MANZATTO, Antônio. **Revista de Cultura Teológica**. V. 14 – n.55- abr/jun 2006.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

PROENÇA, Paulo Sérgio. Machado de Assis em foco. **Teologia e Sociedade / Faculdade de Teologia de São Paulo / Vol. 1, nº 9** (novembro 2012). São Paulo: Pendão Real, 2012.

PROENÇA, Paulo Sérgio. Amável Formalidade: a religião em Machado de Assis. **Revista Moara – Edição 48 – ago - dez 2017**, Estudos Literários ISSN: 0104-0944. 2017.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

ROOS, J. Finitude, Infinitude e Sentido: Um Estudo Sobre o Conceito de Religião a Partir de Kierkegaard. **Revista Brasileira De Filosofia Da Religião**, 6(1), 10–29. (2020) Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/26280> Acesso em: 08 de ago de 2021.

SANTOS, Vitor Cei. **A voluptuosidade do nada: o niilismo na prosa de Machado de Assis**. Tese (Doutorado em Estudos Literários) no programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, 2015.

SILVA, Terezinha V. Zimbrão. O Oráculo Machadiano, **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 16, n.2 - 2013, p.333- p.345.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.



## Hermenêutica inter-intracultural e a atualidade da experiência poético-místico-crítico-política de Dante: entrevista com Gianni Vacchelli<sup>1</sup>

Inter-intracultural hermeneutics and the topicality of Dante's poetic-mystical-critical-political experience: interview with Gianni Vacchelli

Maria Conceição Schetino<sup>2</sup>

Gianni Vacchelli é um escritor italiano, professor, ensaísta, conferencista. Suas grandes áreas de interesse são filosofia, literatura, religião e política. Alguns de seus ensaios têm como principal objeto hermenêutico as escrituras místicas, tais como as da Bíblia, de Dante, de Panikkar, de Annick de Souzennelle e de Mario Luzi, etc., tais ensaios podemos encontrar reunidos em seus livros *Ri-leggere le scritture al crocevia di piú tradizione: hermenêutica inter-intraculturale*, Pannikar, *símbolo e liberazione* (2016) e *Per una hermenêutica simbólica: tra filosofia, religione e poesia* (2012). Grande estudioso de Dante, publicou várias obras dedicadas ao Poeta, dentre as quais citamos *L'attualità dell'esperienza di Dante* (2014), *Dante e L'iniziazione femminile* (2020), *Dante e la selva oscura* (2018), *Dante e i bambini* (2019). Seu livro *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione* (2008) se debruça sobre a hermenêutica bíblica; dentre suas obras como narrador estão *Manitas* (2022), *La stella dell'orso* (2019), *Alice danza nella notte* (2018), *2081* (2018), *Generazioni* (2016), *Eutopia* (2013); *Arcobaleni* (2012). Em breve publicará *I Vivi (un'orestea)*, uma longa trilogia-romance em que relê a *Oresteia* de Ésquilo pela óptica das crianças.

Em comemoração aos setecentos anos da publicação da *Commedia*, e em meio a tantas controvérsias hermenêutico-teológicas sobre a presença intertextual dos textos sacros dos monoteísmos e do paganismo na sua elaboração, Vacchelli nos faz pensar no vasto campo de conhecimento que adveio dos encontros intelectuais e espirituais com o sacro poema de Dante; dentre tantas questões, artísticas e histórico-político-científicas, que possam ser suscitadas quando nos colocamos diante da imensidão de Dante, uma

<sup>1</sup>Esta entrevista foi concedida por vídeo em 02/06/2022, transcrita e traduzida do italiano para o português pela entrevistadora.

<sup>2</sup>Mestra (2018) e doutoranda em Ciência da Religião (2019-2023) pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), tradutora e professora de italiano. Seus estudos se orientam pela interface entre literatura, religião e psicanálise, especialmente literatura italiana medieval. E-mail: mariaschetino@hotmail.com.

vai guiar nossa atenção nessa pequena entrevista com o professor Gianni Vacchelli: o que da experiência mística pode também ser encontrado no texto literário e vice-versa e como esse encontro místico-literário nasce em Dante de maneira poético-crítico-política, de modo que vemos em sua obra além de um fazer literário e de uma mística literária cristã, um fazer político-literário e também uma teologia política. Buscamos, assim, uma compreensão mais profunda da atualidade da experiência de Dante e como essa experiência poderia ser atualizada, tanto hermeneuticamente quanto empiricamente, ou seja, na própria experiência de seus leitores.

**Maria Conceição Schetino (MCS):** *Professor Gianni Vacchelli, primeiramente, agradeço imensamente a oportunidade desta entrevista tão cara aos estudos da religião e de Dante. Um tema recorrente em seus livros, e em suas conferências, é a atualidade da experiência de Dante, sendo tal experiência, dentre tantas perspectivas, uma experiência mística e poético-política. Nesse sentido, tendo em vista essa tríade, qual seria o principal conceito da Commedia que pode ser pensado como atual, ou pode ser atualizado, e a partir de qual princípio se daria tal atualidade?*

**Gianni Vacchelli:** Eu também agradeço a você pelas perguntas tão bem elaboradas e tão importantes para nós leitores de Dante na atualidade. Seguramente você tem razão, este aspecto da experiência místico-literária é sempre recorrente em meus livros. Creio que é neste aspecto que há um ponto fundamental da prospectiva dantesca, que para nós talvez seja quase impensável ou impensada, ou seja, alguma coisa que ainda não conseguimos pensar e que também ainda não foi pensada hoje. Eu sempre digo que a poesia de Dante é uma poesia místico-crítico-política, este é um pouco o nexo que eu mais desenvolvi no meu último livro. Para mim, nisto reside algo de essencial na aventura dantesca e que ressoa como atual. Mas o que significa isto? Precisamos, inicialmente, dividir estes conceitos. Então na poesia Dante está o primado da arte, porque confere um primado à poesia, à arte, ao poético. O primado do princípio da arte é um princípio oposto, por exemplo, ao princípio acúmulo, ao princípio poder, domínio, aos princípios do capital, por assim dizer, que eu sustento no meu livro *L'inconscio è il mondo la fuori*. O modo da arte, nesse sentido, é um modo de por-se diante do existente, principalmente em um poeta de altíssimo nível, como Dante, talvez o maior poeta de



todos os tempos, de qualquer forma, é um dos maiores poetas para sempre porque sua obra se traduz como uma obra de arte propriamente dita. A visão da arte é uma visão diferente porque ela está ligada à raiz do sânscrito *rtà* que está fortemente ligada à harmonia, ligada às dimensões do existir que não devem ser nunca entendidas separadamente, mas de modo harmonioso. Por isso, este ponto para mim é o primeiro a ser colocado: que em uma tradição ocidental que tem como o seu lugar favorito o pensamento sobre a arte (naturalmente estou simplificando um pouco), e que depois, ao invés, abandonou o pensamento meditante, (para lembrarmos de Heidegger) e, assim, aceitou o pensamento calculante, algorítmico, é o que Dante primeiramente nos mostrou com o seu primado da poesia, a poesia como uma modalidade inclusiva, por isso que na poesia de Dante podemos encontrar muitas coisas, porque a sua poesia não é contra o pensamento. A poesia de Dante é um pensar poetando e um poetar pensando, mas onde a raiz é a poesia. Isto me parece um primeiro ponto. De qualquer modo, Dante recupera alguns aspectos da tradição inicial do ocidente que ele talvez nem tivesse consciência, como os pré-socráticos, como Heidegger fez e outros filósofos poetantes. O primado é a poesia, a beleza, a forma, a imaginação, por isso uma poesia objetiva, uma poesia iniciática, uma poesia imaginativa. Não uma poesia subjetiva, mas uma poesia que tem a ambição de ser imagem da realidade cosmoteândrica, uma poesia da imagem da realidade trinitária. Bem, isto que acabei de dizer é apenas um pouco do que podemos dizer sobre este primado da poesia. Incluído nele está o primado místico, porque a poesia de Dante é uma poesia que tem a ambição de despertar o leitor e também é uma experiência de despertar para o próprio Dante, que quer despertar-se para o segredo da realidade *open secret*, que não é um segredo para poucos, mesmo se muitos não o vêem é porque é uma poesia que quer despertar também a profundidade da nossa natureza. Uma poesia que torna séria a lei do três, que é a trindade mística-crítica-política, é uma poesia que está interessada no nosso corpo em viagem com os outros corpos, com as nossas almas, com a nossa psique, centro dos sentimentos, das vontades, e do nosso *nous*, o nosso espírito. Dante pensa que o homem pode de qualquer modo fazer interagir estas três partes: corpo, alma e espírito (*soma, psique, pneuma*). Por isso, a poesia de Dante é uma poesia mística, porque deseja despertar-nos ao Cristo interior, àquela parte da alma que ele chama *deità* [divindade], como ele disse no *Convívio*, uma *deità* que vive dentro de nós, que existe dentro de nós, uma poesia, então, que deseja descobrir o



divino no humano e fazer de modo que o humano traga consigo o divino sobre a Terra, como uma troca constante, contínua, que interessa muito aos seus amados cabalistas, como Maimônides. É uma poesia que também é crítica, porque é uma poesia que constrói uma teoria crítica da sociedade, uso teoria crítica no sentido, por exemplo, de Adorno, Horkheimer, Buber, ambos da Escola de Frankfurt, de Eric Fromm. Poesia que sabe também ler a realidade de maneira crítica, que sabe que toda a história é marcada de sangue, como a dialética percorrida pela história dominante, como Dante nos faz ver nos filhos de Ugolino e do arcebispo Ruggieri. Uma poesia que sabe ler a realidade não apenas do ponto de vista místico, mas também crítico, assim não é apenas uma poesia que vai a fundo na interioridade mais profunda, mas uma poesia que também sabe ler criticamente a realidade. É uma poesia política porque estamos como ele diz *nel mezzo del cammin di nostra vita* [no meio do caminho de nossa vida], da grande vida, da vida inteira, imensa, que circula dentro e fora de nós e de uma poesia que, então, crê também no que há de manifestação do que já descobrimos dentro de nós como, por exemplo, de sermos filhos de Deus, das deusas, de sermos trinitários. Devemos, então, trazer isso para o nosso mundo e para a nossa realidade, devemos dar a luz à beleza e àquela participação política também. Penso que estes são três aspectos absolutamente extraordinários da aventura de Dante. Hoje mesmo pensei nestes termos um pouco, pensando um pouco o neologismo de Panikkar: *cosmoteândrico*. Pensei que a poesia de Dante seria cosmopolíticoteândrica. Tem dentro de si a comunidade, o *cos*, o *omo* é Deus, e é justamente esta a dimensão política da *Commedia*, que tem reunidas todas as dimensões da realidade. Isto segundo o que penso é o laço mais imenso e mais impensado e impensável hoje, mas nós precisamos muito dele. Pois estamos em uma idade de separação, uma idade de abstração, uma idade de pensamento único e em um capitalismo que se transforma sempre mais em um capitalismo da subserviência da biossegurança, um capitalismo que reduz a vida ao não da vida, pois se reduz apenas ao biológico da vida, à sobrevivência, como nos mostrou Giorgio Agambem. Dante, ao invés, propõe uma vida poético-místico-crítica porque apenas quando o humano é poeta, ele pode ser também místico, crítico e político e apenas assim é plenamente humano. Obviamente que quando digo poeta, digo no seu sentido mais amplo e não apenas técnico e especialístico.

**MCS:** *Considerando a experiência mística não apenas como a experiência mais profunda, até mesmo inconsciente, do ser, como também, em sua manifestação cristã-literária, parte de uma empiria com a palavra e com suas camadas mais subterrâneas, cuja herança hermenêutica, em parte, advém do pensamento mítico e filosófico do hebraísmo e dos êxtases politeísticos pagãos, em que o texto se faz, muitas vezes, através de técnicas de liberação e dessa liberação o encontro kairótico e kerigmático, que foi objeto de disputa, atenção e especulação de variadas correntes exegéticas, suscitando inúmeras interpretações conflitantes, das quais derivam várias religiões ou pensamentos religiosos. Nesse sentido, como você enxerga a hermenêutica literária da experiência mística na atualidade, principalmente quando defende a leitura simbólica das Escrituras? O que é o mais simbólico da experiência literária e mística de Dante (e de Panikkar), por exemplo, na perspectiva do que você chamou, em alguns de seus trabalhos, de hermenêutica inter-intracultural das Escrituras?*

**Gianni Vacchelli:** Esta sua segunda pergunta é muito complexa, pelo o que eu compreendo desta pergunta, talvez depois deveríamos falar mais sobre ela. Um primeiro ponto que você me propõe é como eu vejo a experiência literária e a hermenêutica mística hoje, como as ligo à questão do pluralismo religioso e do diálogo interreligioso pela leitura simbólica das *Escrituras*. Isto é muito complexo, no entanto, você coloca muito bem esta questão, é realmente uma experiência místico-literária e poética essenciais, porque se leio a Bíblia e se leio Dante de qualquer modo eu me ligo a Panikkar. Panikkar é um filósofo poeta, mais um filósofo do que um poeta. Mas se leio a Bíblia e leio Dante são experiências também artístico-literárias, Dante em sumo grau, mas também a Bíblia e Panikkar. Assim é muito importante, como eu dizia, primeiro recuperar a dimensão literária-poética-estética, que não são todos os místicos que possuem. Os místicos são poetas, no sentido próprio do termo, mas nem todos os místicos são como Dante ou como João da Cruz, existem grandes místicos que, por assim dizer, são místicos indoutos, que não são poetas e isto não tolhe as suas experiências, porém, aqui esta mística recupera algumas vezes uma visão poética, uma visão também maravilhada e gratuita, é uma visão que pensa também e se desenfolha no *entousiasmous* do endeusamento, do endear-se, algo que se endeara dentro de si. Este me parece um primeiro ponto, um elemento de diálogo interessante a se redescobrir, ou



seja, como a experiência poética parte e fala de algumas experiências místicas. Depois, talvez, sempre a grande poesia tem alguma mística. Porém, me posiciono somente sobre as grandes experiências místicas, como podem ser vistas na Bíblia, em Dante, nos Vedas, que são também grandes textos poéticos e místicos. Por isso que vejo, neste primeiro ponto, retornar a valorizar a importância da palavra poética na experiência mística, sobretudo onde a palavra poética se encarna de um modo particular. Um segundo ponto, é que nisto há um valor também sobre o pluralismo religioso e sobre o diálogo interreligioso porque as místicas de todos os tipos, ou seja, a mística cristã, a mística hebraica, a mística islâmica, a mística hindú, a mística budista, a mística da América Latina, a mística do extremo oriente, a mística asiática etc, as místicas, estão dentro de uma mesma tradição e são também muito diversas entre elas, mas têm a possibilidade de dialogarem mesmo se são muito diversas entre elas, algumas se assemelham mais com outras e outras menos, por exemplo, uma mística budista que vá ao encontro do *sunyata* pode ser muito diferente de uma mística que vá ao padre, como a cristã, mas em verdade podem desenvolver juntas alguns pontos de contato, porque eu creio que as místicas são lugares importantes de diálogo, pois vão à essência do ser humano, da realidade, procuram a profundidade, são abertas a muitas dimensões, e de qualquer modo têm muita diversidade, são místicas que podem dialogar, pois as místicas corrigem alguns traços de algumas tradições, por exemplo, as místicas do hebraísmo, que você bem conhece, é uma tradição que visa muito a transcendência, porém a *Kabbalah* é um corretivo à transcendência hebraica porque também imanentiza o divino, sem nunca prendê-lo somente à imanência, naturalmente. Assim, porém, para o *sufismo*, Alá é distantíssimo, mas por outro lado o *sufi* arde de amor e se queima no fogo de Alá, que é um fogo que eles sentem dentro e fora. Assim, nesse sentido, as místicas possuem um grande caminho de diálogo sério, que pode se tornar também um diálogo que saiba falar à secularização. Eu poderia falar também de uma mística da secularização, como faz Panikkar, quando fala de uma secularização sacra, porque é uma mística muito imanente, talvez não se prendendo às religiões tradicionais, mas procura algumas coisas também mais profundas e, assim, chega também a algo que é maior do que si mesma, talvez não por vias religiosas propriamente ditas. Esta é uma pergunta um tanto complicada, não sei se me fiz entender. Vocês me dirão.



No que diz respeito à segunda parte da pergunta, sobre o que há de mais simbólico na experiência mística de Dante e de Panikkar, no sentido hermenêutico da perspectiva inter-intracultural da leitura das *Escrituras*, primeiramente, a leitura simbólica é muito importante, porque a leitura simbólica procura uma maneira de vermos juntos. Mas agora não vou me alongar nisso, porque, por outro lado, corro o risco de divagar muito. Para mim, a leitura simbólica é uma leitura que está junto com a palavra, com o sentido literal e o sentido literário e estético, e também retórico, poético, histórico e filológico. Este é um primeiro nível, o segundo nível é um nível alegórico, como diziam na tradição cristã; eu, por outro lado, o penso simbólico interior, algo que diz respeito à profundidade do ser humano, às relações que os seres humanos, com seus irmãos e irmãs e com o divino, estabeleçam com a sua interioridade. Depois, em um terceiro nível, um sentido moral, como diz Dante, e eu o chamo de sentido crítico, no sentido que disse na primeira pergunta, porque requer uma crítica da sociedade. O quarto nível é o nível místico-político ou cosmopolíticoteândrico, que tenta ter juntas essas dimensões, sem esquecer da dimensão do agir político, em seu sentido amplo, o do bem comum, o da racionalidade radical da realidade. Aqui também, segundo o que penso, este modo de ler Dante e as *Escrituras*, provavelmente, foi experimentado sobre inúmeras perspectivas, pois é algo que vai abrir a fecundidade de diálogo a partir da diferença, porque não é o caso de tornar todos iguais, mas na diferença é que se faz o diálogo. Assim, o que há de mais simbólico na experiência de Dante e de Panikkar, talvez um pouco eu disse aqui, eu interpreto ser este aspecto trinitário: corpo, alma, espírito. Este é o aspecto da poesia místico-crítico-política, isto é, ter juntas estas dimensões, o que é muito importante e carrega um significado intracultural, em que eu, por exemplo, descubro que Dante faz parte de um ocidente diferente daquele de hoje. O ocidente de hoje é um ocidente que cada vez mais se transforma em totalitário, biopolítico, do capitalismo da subserviência biosanitária, o capitalismo comunista, um capitalismo de um leviatã biomédico e extrativista, e este capitalismo é fruto de um ocidente que o concebeu sobre um desatino, não é o ocidente de Dante. Temos que recordar que o ocidente de Dante é diferente, e se eu recupero o ocidente de Dante posso mudar a história, embora esta deva ser encarnada, porque é um ocidente que estava sobre outros pressupostos. O ocidente de Dante, de Francisco de Assis, por exemplo, é muito diferente e, naturalmente, nós o perdemos, mas nós necessitamos desse ocidente. Assim, a inter-

intraculturalidade me faz descobrir nos autores da minha tradição as coisas que eu não mais vejo. A inter-intraculturalidade me faz descobrir essas coisas em você, aí no Brasil, de como essas coisas são claras para você, me faz descobrir que você, aí no Brasil, sabe que nós europeus conquistamos a Amércia e nós recordamos disso e devemos recordar sempre, porque se fazemos de conta que não recordamos, o nosso encontro seria cancelado pelo nosso inconsciente, seja por sentimento de culpa, seja por ideologia ou por tantas outras coisas. No final de sua pergunta, você me indaga sobre a minha experiência de narrador e ensaísta, uma bela pergunta. Isto me é muito caro, porque é um pequeno segredo na minha narrativa e também na minha ensaística, que é querer reunir aquelas dimensões e, sobretudo, de pensar em uma palavra que possa despertar estas dimesões em meu trabalho de poeta e escritor. Procuo uma palavra que seja uma palavra poético-místico-crítico-política, que Dante, o meu mestre e o meu autor, me ensinou quando me mostra que a poesia é um lugar privilegiado para isso. Para mim é mais importante a minha produção narrativa do que aquela ensaística, mas todas as minhas produções visam o despertar dos leitores àquelas dimensões, fazendo-os participar com o corpo, com o espírito, com a psique, e isto para mim é muito importante na minha aventura de escritor e de ensaísta.

**MCS:** *Uma questão sempre angustiante, e que paira sobre a cabeça dos filósofos da secularização, e dos poetas teólogos e estudiosos da religião enquanto fenômeno humano, é a questão da metafísica, afinal de contas, como superá-la no humano? Ou, melhor dizendo, como superar a visão metafísica herdada dos conflitos hermenêutico-teológicos do mundo antigo e da Idade Média? Visto que nesses conflitos já germinavam muitas das disputas do que hoje vemos entre poder secular e poder espiritual-religioso, como Dante nos alerta com a Commedia. Como você interpreta a questão colocada com Heidegger da superação da metafísica e da consequente secularização, tendo em vista a hermenêutica inter-intracultural? Qual o papel do estudo do inconsciente nesse percurso?*

**Gianni Vacchelli:** Esta também é uma pergunta muito importante e complexa. Começo com Heidegger, que você citou. A metafísica para Heidegger é o abrigo do ser, por isso se transforma em uma petrificação da realidade, esquecendo-se do ser. Este é o abrigo



do ser que percorre toda a metafísica, de Platão a Nietzsche. Nesse sentido, Heidegger enxerga nela uma perspectiva que continuamente exclui outros lados da realidade, daí, portanto, vemos porque ele necessita da poesia, necessita dos pré-socráticos, necessita de Holderlin, porque ele necessita procurar por um pensar poético. Eu creio que nisso ele havia razão, nós necessitamos do abrigo do ser, basta apenas ver como o ser está reduzido hoje ao capitalismo extremo e totalitário. Provavelmente, porém, Heidegger tem muita fidelidade ao pensamento, ele é um pensador. Ao invés, Dante nos ensina que essa viagem se faz com o corpo, como ele faz na *Commedia*, com o corpo presente, com o seu coração, com o seu centro, que vem percorrido no capítulo II de *Vita Nuova*, ou seja, com a mente, com o coração e com o estômago. Isto talvez seja um pouco o limite de Heidegger. Naturalmente, porém, nesta petrificação, nesta objetivação, descobriu-se que o ser é um produto também de um devastante dualismo, que você mostra, céu x Terra, poder secular x poder espiritual, vida biológica x vida política, que são divididas hoje. Uma vida política vem apenas para recuperar uma ética sanitária, mas em verdade esta não é uma óptica política, é uma óptica sacrificial, porém agora não posso desenvolver esta questão muito profundamente. O capitalismo é um sistema sacrificial, é um sistema de sacrifício para o mal, como Marx bem o viu. Você me pergunta como isto pode ser recuperado pela ótica da hermenêutica inter-intracultural. Aqui devo dizer como disse no início, Heidegger é um exemplo de um ocidente que não pensou somente no logos, mas Dante é mais audaz do que Heidegger, porém. Dante é mais amplo.

O lugar do inconsciente em tudo isso? Esta é uma questão potentíssima. O estudo do inconsciente é potencializado em várias direções que já existem, naturalmente. Tanto na descoberta de um superinconsciente, como o de um inconsciente traumático, como também de um inconsciente coletivo, de uma *âni*ma mundi, como pensou James Hillman. Mas também na descoberta de um subconsciente como pensava Saggiolo, que contém aspectos talvez mais profundos do humano e do divino. Eu creio que a *Commedia* seja também uma exploração de todos estes inconscientes: um inconsciente infernal, um inconsciente humano transformativo/purgatorial e um superinconsciente paradisíaco. Outro ponto, porém, que precisa ser descoberto, é que o inconsciente também é fora, onde está a dimensão política. Assim vemos hoje com a pandemia que o que seria uma tragédia apenas sanitária se transformou em uma tragédia também política. Todavia, em primeiro lugar, é uma tragédia política, depois é que



chega ao aspecto sanitário. Se esta tragédia sanitária aconteceu, aconteceu, sobretudo por motivos políticos, ensejados por seres corruptos e escravos da loba que Dante nos mostrou; eles são servos do poder financeiro, do poder farmacêutico, do poder meritocrático. Por isso, para mim, o inconsciente mudou-se para fora, para a política, e nós devemos descobrir esse inconsciente político, do qual fala Hillman, por exemplo, e também que eu falo no meu livro.

**MCS:** *Ainda sobre mística e metafísica, é possível falar em realismo na Commedia? Tendo em vista o paradoxo dantiano de um corpo vivo que invade e é invadido pela experiência do imaterial, do incognoscível, ou esse paradoxo é apenas uma metáfora, em que Dante tenta nos alertar sobre a virtualidade suscitada pela imaginação e colocada em prática na experiência literária?*

**Gianni Vacchelli:** Sim, absolutamente, podemos falar de realismo na Commedia. Este corpo que viaja com Dante se torna sempre mais presente nele mesmo fisicamente, mas se transforma também em um segundo corpo, um corpo de luz, não é apenas uma metáfora, seguramente, esta é uma questão glamourosa. Os dantistas se dividem, alguns pensam ser apenas uma metáfora e outros não. Mas, segundo o que penso, não é apenas uma metáfora. Como podemos saber disso? Por dois motivos: primeiro, porque a mística já fala dessa transformação do corpo, que se dá em um místico, como creio que acontece com Dante, porque ele é um poeta místico e um místico poeta. Segundo, porque é preciso experimentar com o corpo e transformar-se em algo de mais profundo, que não apenas um corpo biológico e nós podemos ter a experiência dessa transformação, eu creio que sim! Creio que a Commedia seja também um exercício de experimentar isto e isto se refere à própria prática mística, à própria prática de humanização e de divinização, por isso, segundo o que penso, a Commedia é propriamente um livro que vai nesta direção. Dante quer ir além desse corpo biológico, que hoje é invadido pela medicina, pelo fármaco, pelo controle biomédico, um corpo que hoje é o novo pasto do capital, que não controla apenas o corpo humano, mas a natureza humana, que se apodera das células, do DNA, do livre arbítrio, da vida dos corpos. Um capitalismo comunista biosanitário, este é um oxímoro usado por Giorgio Agambem, que quer mostrar este capitalismo ocidental chinês, em que também o



ocidente se estabelece e esta sempre mais se chinesizando, ou seja, a China foi ocidentalizada e o ocidente está cada vez mais se chinesizando, se tornando uma dimensão de controle e também sobre o aspecto disciplinar, porque se não fazemos como eles querem, te censuram. Então retornamos à disciplina, não apenas ao controle. É um capitalismo de controle e de retorno à disciplina: controlar, subservir e punir, para unirmos Foucault e Deleuze. Refletir sobre estes aspectos é importantíssimo, também com a via da imaginação, porque tem uma via para pensar o corpo físico e a imaginação e a superação da imaginação.

**MCS:** *Recentemente você publicou um importante manifesto, *L'inconscio è il mondo là fuori: dieci tesi sul capitalocene: pratiche di liberazione* (2020). Para pensarmos a atualidade das práticas de liberação contra o capitalocene, que representa o grande colapso das dimensões humanas, contra qual tese básica do capitalismo devemos lutar e qual é a principal liberação?*

**Gianni Vacchelli:** Sim, eu publiquei este manifesto e gosto de como você o chamou, manifesto! Então você me pergunta qual tese de fundo, isto é, o aspecto do capitalismo contra o qual lutar com maior força e qual é a principal liberação a ser feita imediatamente. Bem, digamos que publiquei este livro em 2020, quando já havíamos visto alguns meses de epidemia Covid, e quando já havíamos visto as políticas de Lockdown, embora eu deteste esta palavra, mas desta vez a uso involuntariamente. Estas políticas sempre me parecem cada vez mais desconcertantes e inquietantes, me sinto muito de acordo com um livro que li recentemente, que ainda não havia lido, de Vandana Shiva que se chama *Oneness against one percent*, [a unidade contra um por cento], mas agora não quero divagar. Mas porque, porém, eu fiz essa premissa? Porque as coisas que escrevo neste livro são todas hoje muito válidas e estão, como eu digo, atualizadas. Como eu acenava primeiro, eu creio que agora o aspecto que nós devemos combater primeiro no capitalocene, nesta nossa versão do capitalocene, que eu chamo de capitalismo da biossegurança, capitalismo sanitário, capitalismo da subserviência sanitária, capitalismo ocidental chinês, capitalismo comunista, capitalismo estatal-privado, a mim parece que o aspecto que devemos combater é aquele da conquista da nossa mente, da conquista do nosso corpo, da conquista do nosso livre



arbítrio, da superação de uma propaganda que jamais esteve tão terrível, como em nenhum outro momento da história da humanidade. Esta é uma verdadeira e própria guerra à mente, à alma e ao coração das pessoas. Levada adiante por uma oligarquia impiedosa e cega, que tomou para si o fetiche da vida, de uma vida reduzida à mera sobrevivência, levada adiante por um capitalismo que depois de haver perseguido a vida se coloca como defensor dela, como ídolos, que sempre atacaram a vida e agora se vestem com asas de anjos da luz e se mostram, assim, como protetores, como leviatãs protetores, como um leviatã bom, um bom monstro. Eu creio que o ataque tenha sido propriamente nas mentes das pessoas. De fato hoje as pessoas estão divididas, divididas em si mesmas, estão transtornadas e o ataque é nas células sinápticas e isto era já muito evidente em 2020. Eu falava, por exemplo, de um dos sete cercos infernais, da masmorra da mediocridade, mas isto que está acontecendo é mais forte. É mais forte e as pessoas estão presas também ao medo. E, assim, é necessário lutar contra isto. É preciso lutar e despertar-se desta troca que fizemos por um péssimo negócio, porque o capitalismo vende uma coisa que custa muito mais vidas do que aquilo que aparenta, é cheio de mais valia, o capitalismo vende a ideia de uma proteção de uma vida reduzida a um estágio diria quase pré-animal e, sobretudo, pede a liberdade para as pessoas, quer a liberdade das pessoas e se sente autorizado a conceder esta liberdade. A liberdade não é mais dos críticos, mas é o capitalismo que a concede. Liberdade concedida, é quase uma troca de paradigma, como explicou uma vez Giorgio Agambem, que é uma das mentes mais lúcidas, ao menos na Itália, sobre este assunto. Eu creio que, então, de qualquer modo, nós devemos combater este ataque interior, que também nós interiorizamos e, por isso, devemos iniciar a pensar sobre isso, iniciemos, pois, a raciocinar com estas cartas. Naturalmente, depois, serve a resistência factiva, a resistência do povo e nisto serve uma resistência sobre todos os planos: uma resistência de manifestação em praça pública serve uma resistência intelectual, serve que os intelectuais não alinhados, não comprados, se comuniquem entre si, se aliem ao povo e se alimentem descentemente do povo, como dizia Gramsci: os intelectuais compreendem, mas não sente, o povo sente, mas não compreende. Precisamos de um sentir e compreender comum, onde os intelectuais e o povo se reunirão. Creio que esta seja a coisa mais urgente. Para, assim, sair da grande narrativa que foi posta nisso tudo que estamos vivendo. Sair dessa narrativa ensurdecidora, angustiante, levar adiante

dúvidas, sair do pensamento único, e isto não significa negar que existam problemas ligados a esta doença viral provocada pelo coronavírus, naturalmente, mas significa compreender que esta doença se transformou em um problema político, e ao invés de compreender isso as pessoas continuam a vivê-la apenas como um problema sanitário. Então retornamos ao início da minha resposta: temos a necessidade de redescobrimos a dimensão política daquilo que nos está acontecendo porque mais uma vez a dimensão política foi ofuscada e nós a tomamos como um problema apenas sanitário. Este é um problema sanitário do qual o capitaloceno imediatamente se apoderou e ele é o responsável por tudo isso que está acontecendo, pela sua política de sentido ecológico, de ataque à natureza, pelas suas experiências genéticas, pelas suas utilizações desconecta da ciência, mas com o fim no business. O capitaloceno tem uma inacreditável responsabilidade, mas no momento no qual deixamos perder essa dimensão política, ele é subitamente impossessado. Como nos explica Dante no primeiro canto do Inferno, a loba se aninha com muitos animais, isto quer dizer que a loba, neste caso, é um emblema também do capitaloceno, se casa subitamente com todos os animais que vê, o animal do vírus, do coronavírus, independentemente de onde nasceu, existe um debate sobre isso e com hipóteses também muito inquietantes, mas deixemos isso de lado nesta entrevista. A questão é que o capitaloceno se aninhou para fazer um novo campo de conquista da nossa essência.

**MCS:** *Ainda em seu manifesto sobre as práticas de liberação, você diz que vivemos uma crise espiritual, qual é a principal característica dessa crise e o que Dante e outros místicos nos ensinam para que possamos superá-la? Qual é o lugar da mística nesse caminho de superação e como a literatura está, ou pode estar, presente neste lugar?*

**Gianni Vacchelli:** Esta pergunta se liga à pergunta anterior e agora você me pergunta sobre a crise espiritual. Certamente, vivemos uma crise espiritual, antropológica, desconcertante, assustadora, porque uma parte da humanidade está ensimesmada enquanto uma outra pequena parte provavelmente está despertando. Mas o problema é que criaram uma divisão e esta divisão é uma guerra civil. Assim, pois, o capitaloceno nos trouxe uma guerra civil no interior da população. Neste momento, aqui na Itália, existe uma guerra civil. Mas o verdadeiro responsável não é o povo, os verdadeiros responsáveis são os outros, que dividem e comandam. Porém, para, além disso, o que



pode nos dizer Dante, o que pode nos dizer a mística, que coisa pode nos dizer Panikkar? Bem, recupero um pouco o que já disse antes, a mística pode nos ensinar muito, porque a mística é uma visão harmoniosa da realidade, que carrega junto de si uma parte da realidade, enquanto isso, ao invés, este desastre aconteceu porque todas as outras partes estão separadas, porque este sistema é um sistema separatista, de abstração, ele é extrativo, extrai tudo, extrai matérias-primas, extrai sinapses, extrai dados, assim, é esquizofrênico também. É um sistema esquizofrênico, faz coisas sem saber as consequências que podem acontecer. Porém, a mística, ao invés, nos reporta uma visão mais integral da realidade, que nos leva a uma visão mais inteira da realidade, eu prefiro dizer harmoniosa do que o Oneness de Vandana Shiva, por exemplo, eu prefiro a harmonia panikkarniana, porque precisamos superar o pensamento único, precisamos dar lugar às diversas visões, às visões contrastantes que estão aqui. Por isto a mística carrega este complemento, do despertar-se à realidade harmoniosa, inteira, cosmopoliticoteândrica, esta dimensão mais profunda que esta em constante ataque e sendo cultivada na nossa natureza também divina, no nosso Cristo interior, na nossa budidade interior, no nosso atman, no que há de mais profundo dentro de nós. E nisso, no que pode servir a literatura? A literatura mística, sobretudo, de místicos como Dante, como a Bíblia, como João da Cruz, como o Vedas, como Eliot — sobre algum ponto de vista, mesmo que não haja tanto a elevação transcendente, como também Erza Pound. Esta literatura tem também a função de ajudar-nos a defender a linguagem porque o capitalismo se aninhou também com a língua e se transformou também em um capitalismo linguístico, ou seja, que conquistou a língua, muito através da propaganda. O capitalismo se apossou da palavra, no princípio era a palavra. Então ele se apoderou da palavra, dizendo que somos isto e aquilo, que somos a favor ou contra isto e aquilo, matando a palavra, e este é um outro ponto muito importante, que nós devemos refletir e devemos recuperar. Devemos recuperar a centralidade antropológica, espiritual, religiosa, para quem crê também em um aspecto religioso da palavra, e defendê-la em nós mesmos, não permitindo que nós paremos de falar, não permitir o se Heideggeriano, “se diz”, “se fala”, mas se transformar cada vez mais consciente da dimensão política da palavra, defender a política da palavra. Isto me parece um ponto muito, muito importante! Creio que os místicos, poetas, sobretudo os poetas místicos, nos ajudem nisso, nos ajudem nessa passagem. Por conseguinte,



devemos ter lealdade com o que Dante nos fala sobre a sabedoria, sobre o amor e sobre a virtude, as quais devemos pacientemente procurar em meio a estas divisões e esquizofrenias nas quais fomos induzidos a entrar. Devemos procurar dialogar, mesmo que de posições diversas, nos dando conta, porém, da neuroprogramação que estamos vivendo, nos tornando conscientes do que disse Giacomo Leopardi, um grande poeta italiano, talvez o maior poeta italiano depois de Dante, ele dizia que nós devemos construir uma corrente social para nos unirmos e lutarmos contra este inimigo cada vez mais perigoso, que é o capitalismo, assim talvez ele possa se converter, se fizermos uma resistência forte e potente, não violenta.