



SACRILEGENS

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

v. 21 n. 1 (2024)



DOSSIÊ DISCURSOS RELIGIOSOS SOBRE SEXO,
VIOLÊNCIA E GÊNERO: VOZES EMERGENTES
DO SUL GLOBAL

ISSN 2237-6151

Sacrilegens

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

Volume 21, n. 1, jan./jun. 2024



Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião - UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 21	n. 1	p. 01-325	Jan./jun. 2024
-------------	--------------	-------	------	-----------	----------------

SACRILEGENS

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

Volume 21, nº. 1, jan/jun 2024

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. 21, nº. 1 (2024) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz de Fora,
2024 – Semestral – ISSN 2237-6151.

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

Conselho Editorial

Giovanna Sarto – editora

Mara Bontempo Reis – editora

Maria Angélica de Farias Jurity Martins – editora

Jungley de Oliveira Torres Neto - revisor

Luidy Xavier Nogueira – revisor

Rúbia Campos Guimarães Cruz – revisora

Felipe de Queiroz Souto – diagramador

Conselho artístico

Luana de Almeida Telles

Túlio Fernandes Brum de Toledo

Conselho Consultivo

André Sidnei Musskopf (UFJF)

Arnaldo Érico Huff Júnior (UFJF)

Carlos Steil (UFRGS)

Clodomir Barros de Andrade (UFJF)

Dilaine Soares Sampaio (UFPB)

Dilip Loundo (UFJF)

Eduardo Gross (UFJF)

Emerson Giumbelli (UFRJ)

Émerson José Sena da Silveira (UFJF)

Ênio Muller (EST)

Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)

Frederico Pieper Pires (UFJF)

Jonas Roos (UFJF)

Luiz Felipe Pondé (PUC-SP)

Marco Lucchesi (UFRJ)

Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões (UFJF)

Maria Clara Bingemer (PUC-Rio)

Paulo Barrera Rivera (UFJF)

Robert Daibert Júnior (UFJF)

Rodrigo Portella (UFJF)

Sergio Azevedo Rogério Junqueira (PUC-Paraná)

Volney José Berkenbrock (UFJF)



Sumário

EDITORIAL 2024/1..... 6

EDITORIAL, 2024, ISSUE 1..... 9

Dossiê: Religious Discourses on Sex, Violence, and Gender: Emerging Voices from the Global South

Introdução do Dossiê.....12

Introduction to the Dossier.....17

Men, Masculinity and Violence: a critical engagement of Pentecostal Men’s Conference promotional material. *Siwakhile Ngcobo and Charlene Van Der Walt*.....22

Condemned bodies: experiences of homophobic hatred and violence in Pietermaritzburg, South Africa. *Nandi M Makhaye* 39

O discurso anti-gênero: Vaticano, Queermuseu e a CPI dos maus-tratos. *Bryan Henrique Pinto* 73

Religião e política na Igreja Universal do Reino Deus: a mobilização das pautas de gênero e sexualidade no jornal Folha Universal (2018 e 2022). *Deivit Henrique da Silva Leite, Fabrício Roberto Costa Oliveira e Bruna Nogueira Maia* 91

“O Rio da Vida”: a tessitura social, espiritual e mística na produção de identidades na alegoria do Rio de Coralina. *Marta Bonach Gomes e Clóvis Ecco*..... 117

Mariana, Herondina e Toya Jarina: transculturalidade nas figurações do sagrado feminino na Encantaria Amazônica. *Alex Araújo Mar, Caio Augusto Teixeira Souto e Waldimiro Maximino Tavares César* 136

A defesa de uma teologia da libertação indecente/queer territorializada: reflexões das margens. *Camilo Hernan Manchola Castillo*..... 155

Temática Livre

A cromática dos Orixás: uma análise da nomenclatura e atribuição das cores aos Orixás do Candomblé Ketu. *Raphael Felipe da Silva de Jesus* 174



O mito do carnaval: a manifestação simbólica do carnaval bakhtiniano com base na filosofia das formas simbólicas de Cassirer. <i>Francisco Benedito Leite</i>	196
A Missa do Impossível: de sua criação à declaração de patrimônio cultural de Juiz de Fora. <i>Mara Bontempo Reis</i>	212
Valnice Milhomens, suas igrejas e Moçambique: a trajetória de uma apóstola brasileira antes, durante e depois do país africano. <i>César Aquino Bezerra</i>	233
Guardiões da tradição: Uma análise sociológica da atuação de perfis católicos tradicionalistas no <i>TikTok</i> . <i>Rafael Curcio</i>	260
O ensino religioso no ambiente escolar: apontamentos entre Subjetividades e Laicidade. <i>Joabe Tavares Pereira</i>	288
“Não é achada, entre todas as virtudes, uma mais louvável”: o rei cristão e a justiça nas ordenações afonsinas. <i>Ismael da Silva Nunes</i>	305

**EDITORIAL 2024/1**

É com muita alegria e satisfação que apresentamos o volume 21, n.1 (2024) da Revista Sacrilegens. Este é nosso primeiro volume internacional, que representa uma investida não só em publicações de pesquisas no âmbito brasileiro, mas também no nosso compromisso de expandir o diálogo entre pesquisadoras e pesquisadores da área da Ciência da Religião e Teologia no Brasil e no mundo.

A proposta deste dossiê veio, de fato, graças ao engajamento acadêmico Sul-Sul entre as coordenadoras: Profa. Dra. Charlene Van der Walt, Profa. Dr. André Sidnei Musskopf, Ma. Tracey Maswazi Gumede e Ma. Giovanna Sarto. Mas, por sua vez, a preferência pela revista foi compreendida como reflexo do compromisso ético com o desenvolvimento de nossa área através de pesquisas críticas e qualificadas, que a Sacrilegens também tem assumido desde os últimos 6 anos. Acreditamos que o conhecimento acadêmico é sempre elaborado e se faz por meio de uma comunidade científica empenhada em pensar estratégias de transformação da realidade social, sobretudo a partir dos mais diferentes contextos.

Em Ciências Humanas, esse movimento é feito a partir da reflexão, do exercício da crítica, do diálogo, da identificação das violências e resistências que se forjam e são forjadas nas experiências dos seres humanos. Nosso laboratório é vivo, plural, dinâmico e em constante transformação. Por isso mesmo, um caminho comum tem sido o da desconstrução e da reconstrução de possibilidades coletivas que impactam diretamente a forma como compreendemos o mundo social e as relações humanas. Em Ciência da Religião, especificamente, deve ser de nosso interesse pensar nas formas pelas quais o fenômeno religioso interpela os significados de mundo, evidenciando limites e possibilidades dessas interações, sempre com a tarefa de reconhecer as linguagens e sistemas que constroem esse arcabouço tão vasto, complexo, contraditório e importante que é o da religião.

Nesse sentido, o dossiê atual tem como tema os “Discursos religiosos sobre sexo, violência e gênero: vozes emergentes do Sul Global”. Contando com contribuições de pesquisadoras e pesquisadores da África do Sul, Colômbia e Brasil, abarcando importantes reflexões que analisam de maneira crítica os desafios



contemporâneos relacionados a Sexo, Violência e Gênero. Além disso, a contribuição de pesquisadoras e pesquisadores de nacionalidades diversas, é um fator essencial para promovermos a internacionalização da ciência no Brasil.

Com isso em mente, as contribuições apresentadas neste dossiê visam iluminar os desafios e as possibilidades de pesquisa na área, buscando fomentar um debate acadêmico que leve em consideração as diversas dinâmicas que moldam e orientam os objetos de interesse.

A presente edição compreende um total de 14 artigos, dos quais 7 pertencem ao dossiê temático e 7 abordam temas livres. O dossiê é inaugurado pelo artigo “Homens, masculinidade e violência: Um engajamento crítico do material promocional da conferência de homens pentecostais”, de autoria de Siwakhile Ngcobo e Charlene Van Der Walt. Na sequência, o artigo “Corpos condenados: experiências de ódio homofóbico e violência em Pietermaritzburg, África do Sul” é apresentado por Nandi M Makhaye. O terceiro artigo do dossiê é intitulado "Discurso Anti-gênero: Vaticano, Queermuseu e a CPI dos maus-tratos", de Bryan Henrique Pinto. Segue-se com “Religião e política na Igreja Universal do Reino de Deus: a mobilização das pautas de gênero e sexualidade no jornal Folha Universal (2018 e 2022)”, assinado por Deivit Henrique da Silva Leite, Fabrício Roberto Costa Oliveira e Bruna Nogueira Maia. O artigo “Rio da Vida: a tessitura social, espiritual e mística na produção de identidades na alegoria do Rio de Coralina” é de Marta Bonach Gomes. Em seguida, temos “Mariana, Herondina e Toya Jarina: transculturalidade nas figurações do sagrado feminino na Encantaria Amazônica”, de Alex Araújo Mar, Caio Augusto Teixeira Souto e Waldimiro Maximino Tavares César. Encerra-se o dossiê com “A defesa de uma Teologia da Libertação Indecente/Queer Territorializada”, de Camilo Hernan Manchola Castillo. Uma rica variedade de temáticas, que juntas oferecem, além de um diálogo crítico e multifacetado, também inúmeras possibilidades de abordagem metodológica dentro dos estudos em religião.

Agradecemos a todas e todos que contribuíram para esta edição: autoras, autores, pareceristas, revisores, editoras, e a tantas outras pessoas colaboradoras que se dedicaram para viabilizar a realização deste volume. O processo de elaboração e publicação de um dossiê internacional em uma revista discente open access e em que 100% de sua equipe trabalha de forma voluntária e gratuita sem dúvidas não é simples



ou fácil. Entre os desafios, destacamos a necessidade de garantir a diversidade e a qualidade das contribuições, além dos esforços substanciais para estabelecer e manter redes internacionais de pesquisadoras e pesquisadores. Também foi fundamental a minuciosa coordenação e padronização dos processos de revisão por pares em diferentes contextos culturais e acadêmicos.

Por outro lado, toda essa experiência assegurou o potencial de enriquecimento da Sacrilegens e da área 44 da Capes, estimulando perspectivas globais e promovendo uma ampla troca de conhecimento, além de fortalecer a visibilidade de publicações discentes em uma escala internacional, sem desviar do nosso compromisso com o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora e com a universidade pública no país. Assim, reafirmamos nosso compromisso com o desenvolvimento dos estudos de religião e seguimos caminhando juntas e juntos no fortalecimento do debate acadêmico, buscando fomentar novas investigações e colaborando para a construção de um saber cada vez mais amplo e transformador.

Desejamos a você uma ótima leitura.

Doutoranda Giovanna Sarto
Doutoranda Mara Bontempo Reis
Doutoranda Maria Angélica Martins

**EDITORIAL, 2024, ISSUE 1****Religious Discourses on Sex, Violence, and Gender: Emerging Voices from the Global South**

It is with great joy and satisfaction that we present volume 21, n.1 (2024) of Revista Sacrilegens. This is our first international volume, representing an effort not only to publish research within the Brazilian context but also to expand the dialogue between researchers in the fields of Religious Studies and Theology both in Brazil and worldwide.

The proposal for this special issue emerged from the South-South academic engagement between the coordinators: Professor Charlene Van der Walt, Professor André Sidnei Musskopf, Tracey Maswazi Gumede (M.A.), and Giovanna Sarto (M.A.). The preference for this journal, in turn, reflects an ethical commitment to the development of our field through critical and rigorous research—a commitment that Sacrilegens has upheld over the past six years. We believe that academic knowledge is always built through a scientific community dedicated to developing strategies for transforming social reality, particularly from diverse contexts.

In the Humanities, this movement occurs through reflection, the exercise of criticism, dialogue, and the identification of the violences and resistances that are forged and shaped by human experiences. Our laboratory is alive, plural, dynamic, and in constant transformation. Therefore, a common path has been the deconstruction and reconstruction of collective possibilities that directly impact how we understand the social world and human relations. In Religious Studies specifically, it is of interest to us to consider how the religious phenomenon challenges world meanings, highlighting the limits and possibilities of these interactions, always with the task of recognizing the languages and systems that construct this vast, complex, contradictory, and important framework that is religion.

In this sense, the current issue is themed around “Religious Discourses on Sex, Violence, and Gender: Emerging Voices from the Global South.” It includes contributions from researchers in South Africa, Colombia, and Brazil, offering important reflections that critically analyze contemporary challenges related to Sex,



Violence, and Gender. Furthermore, the contributions of researchers from diverse nationalities are essential to promoting the internationalization of science in Brazil.

With this in mind, the contributions presented aim to illuminate the challenges and possibilities of research in the field, fostering an academic debate that considers the various dynamics that shape and guide the objects of interest.

This edition includes a total of 14 articles, with 7 dedicated to the special theme and 7 covering open topics. Regarding this issue, it begins with the article "Men, Masculinity, and Violence: A Critical Engagement with the Promotional Material of the Pentecostal Men's Conference," authored by Siwakhile Ngcobo and Charlene Van Der Walt. Following, Nandi M Makhaye presents the article "Condemned Bodies: Experiences of Homophobic Hatred and Violence in Pietermaritzburg, South Africa." The third article is titled "Anti-Gender Discourse: Vatican, Queermuseu, and the Congressional Inquiry into Mistreatment," by Bryan Henrique Pinto. The next one is "Religion and Politics in the Universal Church of the Kingdom of God: The Mobilization of Gender and Sexuality Issues in the Folha Universal Newspaper (2018 and 2022)," by Deivit Henrique da Silva Leite, Fabrício Roberto Costa Oliveira, and Bruna Nogueira Maia. Marta Bonach Gomes contributes the article "Rio da Vida: The Social, Spiritual, and Mystical Tapestry in Identity Production within the Allegory of the Coralina River." This is followed by "Mariana, Herondina, and Toya Jarina: Transculturality in the Figurations of the Sacred Feminine in Amazonian Enchantment," by Alex Araújo Mar, Caio Augusto Teixeira Souto, and Waldimiro Maximino Tavares César. The dossier concludes with "The Defense of an Indecent/Queer Territorialized Liberation Theology" by Camilo Hernan Manchola Castillo. This rich variety of themes not only provides a critical and multifaceted dialogue but also offers numerous methodological approaches within the study of religion.

We thank everyone who contributed to this edition: authors, reviewers, editors, and so many other collaborators who dedicated themselves to making this volume possible. The process of preparing and publishing an international volume in a student-run open-access journal where 100% of the team works voluntarily and without compensation is undoubtedly neither simple nor easy. Among the challenges, we highlight the need to ensure the diversity and quality of contributions, as well as the



substantial efforts to establish and maintain international networks of researchers. It was also crucial to meticulously coordinate and standardize peer review processes across different cultural and academic contexts.

On the other hand, this entire experience has enriched Sacrilegens and CAPES Area 44, stimulating global perspectives and promoting a broad exchange of knowledge, besides strengthening the visibility of student publications on an international scale without deviating from our commitment to the Graduate Program in Religious Studies at the Federal University of Juiz de Fora and public universities across Brazil. Thus, we reaffirm our commitment to the development of Religious Studies and continue to work together to strengthen academic debate, foster new research, and contribute to the construction of increasingly broad and transformative knowledge.

We wish you a pleasant reading.

PhD Candidate Giovanna Sarto

PhD Candidate Mara Bontempo Reis

PhD Candidate Maria Angélica Martins



INTRODUÇÃO DO DOSSIÊ

Discursos religiosos sobre sexo, violência e gênero: vozes emergentes do sul global

A leitura e a interpretação apresentam problemas quando não nos vemos no texto. Existem problemas também quando nos vemos, mas mal conseguimos nos reconhecer através da representação.” (Carla Wilson, 2001 – tradução própria)¹.

As realidades do Sul Global frequentemente foram interpretadas e narradas através de uma visão de mundo ocidental. Essa abordagem muitas vezes resulta em narrativas que falham em capturar com precisão as complexidades contextuais e as experiências vividas no Sul, uma vez que são transmitidas através de perspectivas que não compreendem plenamente as complexidades dos problemas em questão. Esse fenômeno está enraizado na crença disseminada de que o Sul não pode articular suas próprias histórias, uma crença perpetuada por uma visão de mundo profundamente construída em uma perspectiva ocidental. Esse processo pode ser visto como uma continuação da mentalidade colonial, onde "pessoas e lugares são relegados aos limites do usual, às margens do normal, ao lado borrado do confortável," e são, conseqüentemente, percebidos como o 'Outro' em contraste com o Norte idealizado². Essa conceitualização problemática do Sul Global frequentemente resulta em uma imagem distorcida de si mesmo, onde as pessoas do Sul lutam para reconhecer suas próprias identidades dentro da narrativa imposta.

Essa ideologia historicamente silenciou o Sul Global, oprimindo corpos que carregam vozes ricas — vozes profundamente enraizadas em diversas tradições culturais e religiosas, expressas através de uma ampla gama de idiomas e sistemas de conhecimento. Ao reconhecer apenas as contribuições epistêmicas do Norte, essa noção opressiva empurrou as pessoas do Sul para a periferia, efetivamente apagando suas perspectivas e sabedoria da narrativa global. No entanto, esse cenário está mudando à medida que o Sul cada vez mais reivindica e afirma sua voz no âmbito global. Jione

¹ WILSON, Carla. Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples. *Social Policy Journal of New Zealand*, p. 214-218, 2001.

² BISHOP, Sara S. V. Hospitality, Othering, and the Infinity of Worlds. In: HAVEA, Jione (Org.). *Bordered Bodies, Bothered Voices: Native and Migrant Theologies*. Wipf and Stock Publishers, 2022. p. 66-72.



Havea (2022) afirma que "devemos aprender a sentar e ouvir com respeito todas as vozes; devemos também ouvir as vozes silenciosas nas lacunas"³, carregando suas narrativas e refletindo experiências que são distintamente suas e enraizadas em contextos específicos. Esses contextos estão intrincadamente inscritos no corpo, moldados por práticas indígenas, normas culturais, tradições e crenças religiosas. Essas narrativas são transmitidas através dos idiomas e visões de mundo únicos do Sul, oferecendo uma perspectiva alternativa rica que desafia a dominância das epistemologias do Norte.

Esse é um ato de resistência e um processo de descolonização, no qual os corpos do Sul Global estão começando a contar suas próprias histórias, baseando-se em suas realidades vividas — realidades que há muito foram descartadas como inadequadas, desinformadas ou inferiores, e relegadas às margens da excelência acadêmica. Através da produção de conhecimento emergente do Sul, está ocorrendo uma ruptura dos sistemas de conhecimento entrenchados no espaço religioso, particularmente no que diz respeito a gênero, sexualidade e dinâmicas de poder. Essa ruptura é moldada por compreensões contextuais de patriarcado, heteronormatividade e masculinidade, desafiando as narrativas tradicionais que dominaram esses discursos. Como observa Jione Havea (2022), “ouvir e aprender a história do ‘Outro’ deve ser uma parte intencional da vida”⁴. O Sul Global está ativamente redefinindo a si mesmo, compartilhando intencionalmente narrativas alternativas que fornecem uma representação verdadeira de suas identidades — narrativas que finalmente podem reconhecer e reivindicar como suas. Esse processo de autodefinição não é solitário; é um esforço colaborativo do Sul Global, uma jornada coletiva de tornar-se, onde o Sul está assumindo a propriedade de suas narrativas e se recusando a ser representado por outros.

Este dossiê é, portanto, o resultado das preocupações e engajamentos entre o Sul Global sobre as possibilidades e desafios de desenvolver reflexões críticas que rompem com perspectivas restritivas e violentas sobre a religião, especialmente em termos de gênero e sexualidade. Ressaltamos que o Sul Global não se refere apenas a uma

³ HAVEA, Jione (Org.). *Bordered Bodies, Bothered Voices: Native and Migrant Theologies*. Wipf and Stock Publishers, 2022, p. 62.

⁴ HAVEA, Jione (Org.). *Bordered Bodies, Bothered Voices: Native and Migrant Theologies*. Wipf and Stock Publishers, 2022, p. 63.



referência geográfica, mas, acima de tudo, a uma categoria que engloba experiências historicamente marginalizadas de poder e conhecimento. O diálogo entre as diversas perspectivas que a diversidade do Sul Global evoca pode revelar como a religião pode e tem sido tanto uma fonte de violência quanto um meio de resistência e resiliência. Ao examinar a conexão entre religião e violência, buscamos destacar as nuances e complexidades que frequentemente são simplificadas nos discursos dominantes e expor a natureza sistêmica e penetrante do hetero-patriarcado, que se expressa através da exclusão e do distanciamento dos corpos. Ao fazer isso, também pretendemos revelar as complexidades do poder que informam as experiências do Sul Global dentro do discurso religioso, na base de nossas realidades.

Nas Humanidades e Ciências Sociais, e especialmente em Teologia e Estudos Religiosos, pesquisadores do Sul Global começaram a questionar quem estava fazendo isso, por quê e a partir de quais perspectivas teóricas e metodológicas. Nesse exercício, identificou-se uma predominância de visões de mundo eurocêntricas, hetero-patriarcais e normativas, que valorizaram experiências privilegiadas de poder e conhecimento e garantiram a manutenção de desigualdades, exclusão e silenciamento dos povos e comunidades da América Latina e do Caribe, África e Ásia. Na academia, as vozes de pesquisadores dissidentes muitas vezes não são ouvidas porque são vistas como categoricamente “outras” e sistematicamente limitadas em termos de linguagem e perspectiva teórica. Como já foi observado, é importante enfatizar que essa é uma ideia informada e reforçada por uma história de colonização e pela crença de que apenas os pensamentos e escritos acadêmicos da visão ocidental atendem aos padrões de excelência em relação a esse assunto, o que deixa as vozes “outras” nos limites da produção do conhecimento.

Em contraste com esse tipo de visão, nosso esforço tem se concentrado em trazer à luz investigações comprometidas com a decolonialidade e que, mais do que apenas desconstruir leituras hegemônicas, também se dedicam a reconstruir outras possibilidades para a religião, o sexo e o gênero. Uma característica comum desse tipo de trabalho é a valorização de histórias e conhecimentos que, embora frequentemente marginalizados, oferecem uma visão rica e indispensável para uma compreensão contextual e diversa da religião. Vale ressaltar que assumimos que toda linguagem é uma linguagem contextual, pois é enunciada e articulada com base em significados



específicos à experiência de seu significante. Nesse sentido, o discurso teológico em si é utilizado como uma das linguagens através das quais a religião é elaborada e que, quando desafiada, pode ser uma ferramenta interessante e contraditória que pode tanto tornar invisíveis quanto tornar visíveis as mais diversas contradições que atravessam os corpos, gêneros e experiências das pessoas. Através de uma abordagem interdisciplinar, reunimos contribuições dos Estudos Religiosos, Teologia e Estudos Queer, para questionar e expandir as compreensões tradicionais sobre religião e violência.

Os artigos incluídos neste dossiê oferecem uma análise crítica de como as narrativas religiosas interagem com diferentes aspectos de poder, identidade e diferença. Além disso, abordam como a interseccionalidade de raça, gênero e sexualidade influencia essas interações, muitas vezes exacerbando ou mitigando a violência. Kisiang'ani argumenta que “Um estereótipo importante, e um cujo tempo e persistência parecem sobrepor qualquer contradição, é que o - Sul Global - é estático, inalterado desde a Idade da Pedra porque - os habitantes dessa área geográfica - não têm criatividade nem desejo de promover mudanças”⁵. Esses artigos desafiam essa visão reducionista ao demonstrar como o Sul Global é, de fato, dinâmico e profundamente engajado na reinterpretação e resistência das estruturas de poder inseridas nas narrativas religiosas.

Esperamos que este volume e os artigos que ele contém continuem a inspirar e contribuir para um diálogo cada vez mais profundo e sutil sobre as interseções entre religião, sexo, violência e gênero no contexto do Sul Global.

Desejamos a você uma ótima leitura!

Dra. Charlene Van der Walt (Universidade de KwaZulu-Natal)

Professora Associada Honorária em Gênero e Religião, na Escola de Religião, Filosofia e Clássicos da Universidade de KwaZulu, Natal, na África do Sul, e também permanece associada ao changemaking work do Ujamaa Center for Biblical and Theological Community Development and Research. Os principais interesses de pesquisa de Charlene incluem Teoria/Teologia Queer, Hermenêutica Bíblica Queer, ativismo e mudança LGBTIQA+, Estudo Bíblico Contextual e pedagogias experimentais

⁵ KISIANG'ANI, Edward Namisiko Waswa. Decolonising gender studies in Africa. In: AFRICAN gender scholarship: Concepts, methodologies and paradigms, 2004, p.24-36.



emergentes no estudo de Religião e Teologia. Charlene pode ser contatada pelo e-mail: charlene.vanderwalt@svenskakyrkan.se e vanderwaltc@ukzn.ac.za

Dr. André Sidnei Musskopf (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutor em Teologia. Líder do Grupo de Pesquisa indecências – Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex). Ativista e pesquisador na área Teologia e Ciência da Religião na sua relação com Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero. Ativista e pesquisador na área Teologia e Ciência da Religião na sua relação com Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero. André pode ser contatado pelo e-mail: asmusskopf@hotmail.com

Ma. Tracey Maswazi Gumede (Universidade de KwaZulu-Natal)

Doutoranda no programa de Gênero e Religião da Universidade de KwaZulu-Natal, África do Sul. Como ativista e acadêmica queer, sua pesquisa se concentra na Teologia Queer, na Teologia do Corpo e nas experiências de indivíduos LGBTI+ em ambientes religiosos. Recentemente nomeada Coordenadora de Teologia do Corpo no Ujamaa Centre, Tracey colabora com organizações como a Inclusive and Affirming Ministries e a All-Africa Theological Education by Extension Association (AATEAA) para criar espaços inclusivos e combater crimes de ódio homofóbico. Ela é formada em Psicologia, Comunicação e Teologia. Ela também recebeu a bolsa de estudos Holstein Dissertation Fellowship. Tracey pode ser contatada pelo e-mail: maswazisibisi@gmail.com

Ma. Giovanna Sarto (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil. Seu trabalho se concentra especificamente nas áreas de Mariologia; Religião, Gênero e Sexualidade; Estudos Queer; (Des)colonialidade e Estudos Feministas. É membro do grupo de pesquisa Indecências - Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex) e atualmente é editora da revista Sacrilegens. É bolsista da CAPES. Giovanna pode ser contatada pelo e-mail: giihsarto@hotmail.com



INTRODUCTION TO THE DOSSIER

Religious discourses on sex, violence and gender: emerging voices from the global south

“Reading and interpretation presents problems when we do not see ourselves in the text. There are problems too, when we do see ourselves but can barely recognize ourselves through representation.”¹ (Carla Wilson, 2001).

The realities of the Global South have frequently been interpreted and narrated through a Western worldview. This approach often results in narratives that fail to capture the contextual complexities and lived experiences of the South accurately, as they are conveyed through perspectives that need to fully comprehend the intricacies of the issues at hand. This phenomenon is rooted in the pervasive belief that the South cannot articulate its own stories, a belief perpetuated by a deeply entrenched Western worldview. This process can be seen as a continuation of the colonial mindset, where "people and places are relegated to the boundaries of the usual, the edges of normal, the blurry side of comfortable," and are consequently perceived as the 'Other' in contrast to the idealized North². This problematic conceptualization of the Global South often results in a distorted self-image, where the people of the South struggle to recognize their own identities within the imposed narrative.

This ideology has historically silenced the Global South, oppressing bodies that carry rich voices — voices deeply rooted in various cultural and religious traditions, expressed through a diverse array of languages and knowledge systems. By only recognising the epistemological contributions of the North, this oppressive notion has pushed the people of the South to the periphery, effectively erasing their perspectives and wisdom from the global narrative. However, this landscape is shifting, as the South

¹ WILSON, Carla. Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples. *Social Policy Journal of New Zealand*, 214-218, 2001, p. 37.

² BISHOP, Sara S. V. Hospitality, Othering, and the Infinity of Worlds. In: HAVEA, Jione (Org.). *Bordered Bodies, Bothered Voices: Native and Migrant Theologies*. Wipf and Stock Publishers, 2022, p. 66-72.



increasingly reclaims and asserts its voice on the global stage. Jione Havea (2022)³ asserts that "we must learn to sit and listen with respect, to all the voices, we must also listen to the still, small voices in the silences," carrying their narratives and reflecting experiences, that are distinctly their own and rooted in specific contexts. These contexts are intricately inscribed on the body, shaped by indigenous practices, cultural norms, traditions, and religious beliefs. These narratives are conveyed through the South's unique languages and worldviews, offering a rich, alternative perspective that challenges the dominance of Northern epistemologies.

This is an act of resistance and a process of decolonization, wherein the bodies of the Global South are beginning to tell their own stories, drawing from their lived realities - realities that have long been dismissed as inadequate, uninformed, or substandard, and relegated to the margins of academic excellence. Through the production of knowledge emerging from the South, a disruption of entrenched knowledge systems within the religious space is occurring, particularly concerning gender, sexuality, and power dynamics. This disruption is shaped by contextual understandings of patriarchy, heteronormativity, and masculinity, challenging the traditional narratives that have dominated these discourses. As Jione Havea, (2022)⁴ rightly observes, "listening to and learning the story of the 'Other' must be an intentional part of life." The Global South is actively redefining itself, purposefully sharing alternative narratives that provide a true representation of their identities—narratives they can finally recognize and claim as their own. This process of self-definition is not solitary; it is a collaborative effort by the Global South, a collective journey of becoming, where the South is taking ownership of its narratives and refusing to be spoken for by others.

This dossier is therefore the result of South-South concerns and engagements with the possibilities and challenges of developing critical reflections that stand in rupture with restrictive and violent perspectives on religion, especially in terms of gender and sexuality. We emphasize that the Global South refers not only to a geographical reference but above all to a category that encompasses historically

³ HAVEA, Jione (Org.). *Bordered Bodies, Bothered Voices: Native and Migrant Theologies*. Wipf and Stock Publishers, 2022, p.62.

⁴ HAVEA, Jione (Org.). *Bordered Bodies, Bothered Voices: Native and Migrant Theologies*. Wipf and Stock Publishers, 2022, p. 63.



marginalized experiences of power and knowledge. Dialogue between the various perspectives that the diversity of the Global South evokes can reveal how religion can and has been both a source of violence and a means of resistance and resilience. By examining the connection between religion and violence, we seek to highlight the nuances and complexities that are often simplified in dominant discourses and to expose the pervasive systemic nature of hetero-patriarchy that finds expression through the exclusion and othering of bodies. In doing so, we also aim to reveal the complexities of power that inform the experiences of the Global South within religious discourse, at the foundation of our realities.

In the Humanities and Social Sciences, and especially in Theology and Religious Studies, researchers from the Global South began to ask who had been doing it, why and from which theoretical and methodological perspectives. In this exercise, it was identified that there is a predominance of Eurocentric, hetero-patriarchal and normative worldviews, which have valued privileged experiences of power and knowledge and guaranteed the maintenance of inequalities, exclusion and silencing of the peoples and communities of Latin America and the Caribbean, Africa and Asia. In academia, the voices of dissident researchers are often not heard because they are seen as categorically “other” and systematically limited in terms of language and theoretical perspective. As previously noted, it is important to emphasise, that this is an idea that is informed and reinforced by a history of colonization and the belief that only the academic thoughts and writings of the Western view meet the standards of excellence regarding this matter, which leaves the “other” voices at the limits of knowledge production.

In contrast to this kind of view, our effort has focused on bringing to light investigations that are committed to decoloniality and that, more than just deconstructing hegemonic readings, are also committed to reconstructing other possibilities for religion, sex and gender. A common feature of this kind of work is the valorization of histories and knowledge that, although often marginalized, offers a rich and indispensable vision for a contextual and diverse understanding of religion. It is worth emphasizing that we assume that all language is a contextual language because it is enunciated and articulated based on meanings specific to the experience of its signifier. In this sense, theological discourse itself is used as one of the languages



through which religion is elaborated, and which, when challenged, can be an interesting and contradictory tool that can both render invisible and also make visible the most diverse contradictions that run through people's bodies, genders and experiences. Through an interdisciplinary approach, we bring together contributions from Religious Studies, Theology and Queer studies, to question and expand traditional understandings of religion and violence.

The articles included in this dossier offer a critical analysis of how religious narratives interact with different aspects of power, identity and difference. In addition, they address how the intersectionality of race, gender and sexuality influence these interactions, often exacerbating or mitigating violence. Kisiang'ani argues that "A major stereotype, and one whose longevity and perseverance seem to override any contradiction, is that the - Global South - is static, unchanged since the Stone Age because - the inhabitants of this geographical area - have neither creativity nor desire to bring about change"⁵. These articles challenge this reductive view by demonstrating how the Global South is, in fact, dynamic and deeply engaged in reinterpreting and resisting the power structures embedded within religious narratives.

We hope that this volume and the articles it contains will continue to inspire and contribute to an ever deeper and more nuanced dialogue on the intersections between religion, sex, violence and gender in the context of the Global South.

Have a great read!

Dr. Charlene Van der Walt (University of KwaZulu-Natal)

Associate Professor in Gender and Religion, at the School of Religion, Philosophy and Classics at the University of KwaZulu, Natal in South Africa and also remains associated with the changemaking work of the Ujamaa Center for Biblical and Theological Community Development and Research. Charlene's primary research interests include Queer Theory/Theology, Queer Biblical Hermeneutics, LGBTIQ+ activism and changemaking, Contextual Bible Study, and emerging- experimental pedagogies in the study of Religion and Theology. Charlene can be contacted at: charlene.vanderwalt@svenskakyrkan.se and vanderwaltc@ukzn.ac.za

Dr. André Sidnei Musskopf (Federal University of Juiz de Fora)

Professor in the Department of Religious Studies at the Federal University of Juiz de Fora. PhD in Theology. Leader of the Research Group *Indecências* - Religion, Gender

⁵KISIANG'ANI, Edward Namisiko Waswa. Decolonising gender studies in Africa. In: AFRICAN gender scholarship: Concepts, methodologies and paradigms, 2004, p. 24-36.



and Sexuality (ReGeSex). Activist and researcher in the field of Theology and Religious Studies in relation to Sexual and Gender Diversity Studies. Activist and researcher in the field of Theology and Religious Studies as it relates to Sexual and Gender Diversity Studies. André can be contacted at: asmusskopf@hotmail.com

Ms. Tracey Maswazi Gumede (University of KwaZulu-Natal)

PhD candidate in the Gender and Religion program at the University of KwaZulu-Natal, South Africa. As a queer activist and scholar, her research focuses on Queer Theology, Body Theology, and the experiences of LGBTI+ individuals in faith-based settings. Recently appointed as the Body Theology Coordinator at the Ujamaa Centre, Tracey collaborates with organizations such as Inclusive and Affirming Ministries and the All-Africa Theological Education by Extension Association (AATEAA) to create inclusive spaces and combat homophobic hate crimes. She holds degrees in Psychology, Communications, and Theology. She is also a recipient of the Holstein Dissertation Fellowship. Tracey can be contacted at: maswazisibisi@gmail.com

Ms. Giovanna Sarto (Federal University of Juiz de Fora)

PhD Candidate in the Postgraduate Program in Religious Studies at the Federal University of Juiz de Fora, Minas Gerais, Brazil. As a feminist and queer researcher, her work focuses specifically on the areas of Mariology; Religion, Gender and Sexuality; Queer Studies; (De)coloniality and Feminist Studies. She is a member of the research group Indecencies - Religion, Gender and Sexuality (ReGeSex) and is currently editor of the journal *Sacrilegens*. Holds a CAPES Fellowship. Giovanna can be contacted at: giihsarto@hotmail.com



Men, Masculinity and Violence: A critical engagement of Pentecostal Men's Conference promotional material

Homens, Masculinidade e Violência:
Um engajamento crítico do material promocional da Conferência de Homens
Pentecostais

Siwakhile Ngcobo¹

Charlene Van Der Walt²

Abstract: The promotional media material for men's conferences and the crisis of Gender Based Violence in South Africa formed the basis of this study exploring the production of masculinity in Pentecostal men's conference promotional material at the backdrop of Gender Based Violence (GBV). Within research in general but specifically when it comes to theological or religious reflection, the way in which masculinity construction and production has been understood in relation to GBV has been underrepresented. Research has shown that heteropatriarchal ideologies of masculinity perpetuate hegemonic masculinity, contributing to the high rate of gendered pandemics in Africa. Using digital methodology, a study was conceptualised to explore masculinity production in men's conference promotional media material and the effect it has in mitigating the scourge of GBV in the South African context. The media material was analysed using critical visual analysis and framed under feminist and mediatization frameworks. This contribution offers a critical engagement of Pentecostal men's conference promotional material arguing that the production and representation of masculinity is problematic. It argues that discourses of power and dominance that are prevalent in the promotional material puts women and other men in a vulnerable position of experiencing violence. It further contends that masculinity production

¹ Siwakhile Ngcobo is a student minister within the Apostolic Faith Mission of South Africa. He is a PhD candidate at the School of Religion, Philosophy and Classics at the University of KwaZulu Natal, Pietermaritzburg. Research Interest: Popular Culture/Media, Men and Masculinity, African Pentecostalism and Violence. Siwakhile can be contacted at siwakhilengcobo@gmail.com

² Charlene van der Walt, Honorary Associate Professor in Gender and Religion, at the School of Religion, Philosophy and Classics at the University of KwaZulu, Natal in South Africa and also remains associated with the changemaking work of the Ujamaa Center for Biblical and Theological Community Development and Research. Charlene's primary research interests include Queer Theory/Theology, Queer Biblical Hermeneutics, LGBTIQA+ activism and changemaking, Contextual Bible Study, and emerging- experimental pedagogies in the study of Religion and Theology. Charlene can be contacted at charlene.vanderwalt@svenskakyrgan.se and vanderwaltc@ukzn.ac.za



promoted in the promotional material sustains violence and reinforces hegemonic norms of masculinity within the Christian faith landscape.

Keyword: Masculinity. Power. Dominance. Promotional. Pentecostalism.

Resumo: O material promocional divulgado na mídia para conferências de homens e a crise da violência de gênero na África do Sul foram usados como base deste estudo, que explora a produção da masculinidade nesses materiais, sobretudo em meios pentecostais e tendo como pano de fundo do método investigação em Gender Based Violence (VBG). Nas pesquisas em geral, mas especificamente quando se trata de reflexão teológica ou religiosa, a forma como a construção e a produção da masculinidade têm sido compreendidas em relação à VBG tem sido sub-representada. Pesquisas demonstraram que as ideologias heteropatriarcais de masculinidade perpetuam a masculinidade hegemônica, contribuindo para o alto índice de pandemias de gênero na África. Usando metodologia digital, foi concebido um estudo para explorar a produção de masculinidade no material de mídia promocional de conferências masculinas e o efeito que isso tem na mitigação do flagelo da violência de gênero no contexto sul-africano. O material de mídia foi analisado por meio de análise visual crítica e enquadrado em estruturas feministas e de midiaticização. Essa contribuição oferece um engajamento crítico do material promocional da conferência de homens pentecostais, argumentando que a produção e a representação da masculinidade são problemáticas. Argumenta-se que os discursos de poder e dominação que prevalecem no material promocional e colocam tanto as mulheres quanto outros homens em uma posição vulnerável e suscetível a sofrer violência. Além disso, afirma que a produção de masculinidade promovida no material promocional sustenta a violência e reforça as normas hegemônicas de masculinidade no cenário da fé cristã.

Palavras-chave: Masculinidade. Poder. Dominância. Promocional. Pentecostalismo.

Introduction

Hegemonic masculinity has been argued to perpetuate toxic masculinities and is at the centre of the prevalence of gendered pandemics such as HIV and AIDS and Gender Based Violence (GBV) (Chitando, 2012). According to the South African Demographic and Health report,³ a quarter of women in South Africa has experienced violence and sexual violence at the hands of their partners. South Africa in the last three to five years has seen a high visibility and awareness of GBV and this is due to a number of incidents of GBV that have been reported in the media. Gender-Based

³ South Africa demographic and Health Survey [Online]. Available at: <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR337/FR337.pdf#page389>. (Accessed 14 October 2022)



Violence is defined as violence against women that results in or likely to result in physical, sexual, or psychological harm or suffering to women including threats of such acts, coercion or deprivation of liberty (Oladepo & Arulogun, 2011).

Violence against women is a persistent social problem in our society that is both rooted in patriarchal and cultural ideologies of what it means to be men and women. Though there are prevention programs aimed at mitigating factors of GBV, research shows that it is still persistent (Jewkes, Rachel & Morrell, 2018). This social crisis led us to think about the production of masculinity in men's conference promotional material within Pentecostal faith traditions and how this production in religious/theological space may perpetuate violence against women.⁴ Pentecostal men's conferences are conceptualized to be a space or platform in which men are encouraged to be men and how they should be men within the Pentecostal faith traditions. Conceptualized innocently with the aim of empowering men, these conferences can be dangerous in a context plagued with gendered pandemics. The study explored how masculinity in Pentecostal men's conference promotional media is produced, constructed and reconstructed in light of the scourge of GBV within the South African context. In analysing this promotional material using critical visual analysis, it found two dominant discourses, power and dominance. This contribution argues that the production and representation of masculinity in promotional material (images one and two) is problematic because it actively promotes male power which puts women and other men in vulnerable position to experience violence. It contends that masculinity production promoted in the promotional material sustains violence and reinforces hegemonic norms of masculinity within the Christian faith landscape.

⁴ The research project that forms the basis for the argument developed in this contribution served as the Masters thesis in Gender and Religion completed by Siwakhile Ngcobo in 2020 entitled: *Powerful, Penetrator, Provider: A Religio-Cultural analysis of Masculinity Production in Men's Conference Promotional Media in the South African Pentecostal Context*.

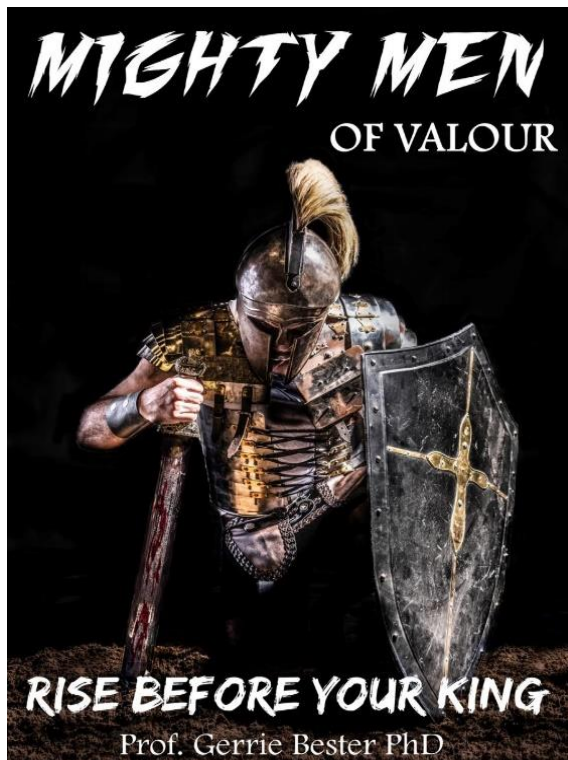


Image One: Might Men of Valour



Image two. Restoring The Man.

Data Analysis and Discussion

The above promotional posters⁵⁶ were selected for the study using digital methods which allowed to enter into the visual culture as an interdisciplinary field to studying artefacts and their perceptual expressions of beliefs (Tsuria, Aya Yadlin-Segal, Vitullo, & Campbell, 2017, p.73-97). This visual culture is made up of images produced by religious groups to promote their cause and events (Hand, 2017, p. 217-231). Image

⁵ <http://www.roaringtruthministries.co.za/index.php/mighty-men-of-valor>. The Roaring Thruth Ministries is a ministry located in Bloemfontein and founded by Prof Gerrie Bester, it is an evangelical church that is predominantly attracting Afrikaner community. The church has two sites in which it operates, Bethlehem and Cape Town. The church annually hosts a mighty man of valor conference in both cities.

⁶ [https://www.facebook.com/grcmain/photos/pcb.2766840536703909/2766839913370638/?__cf_t__\[0\]=AZVAeTdkeppgZ5TyZ3AK3CKJOi1lxsEccFEu5yS2A1yIP01WXBtcd8fp5iR8rByKs mmRTq3IK4kL1jJtA0SAUvz3MyTnBM_FSAkE7PME21txbGTuT3jJrblmT1pM1ulF8Hftz6tC oCGRFUNtj4OeTvBhThy_KRKROXCE9qgc6wInQ&__tn__=*bH-R](https://www.facebook.com/grcmain/photos/pcb.2766840536703909/2766839913370638/?__cf_t__[0]=AZVAeTdkeppgZ5TyZ3AK3CKJOi1lxsEccFEu5yS2A1yIP01WXBtcd8fp5iR8rByKs mmRTq3IK4kL1jJtA0SAUvz3MyTnBM_FSAkE7PME21txbGTuT3jJrblmT1pM1ulF8Hftz6tC oCGRFUNtj4OeTvBhThy_KRKROXCE9qgc6wInQ&__tn__=*bH-R).

<https://mytft.co.za>.

Global Reconciliation Church is based in Bloemfontein, Manguang. Founded by Apostle Rammile, it seeks to reconcile individuals, cities and nations back to God through our Lord and Saviour Jesus Christ.



one presents a man in a battlefield, presumably white based on the colour of his hands. The objects in this image are a shield and sword, these are essential when going into war. It follows then that men are called to rise before the king, armed and ready for battle not only for their families but also their faith. The highlighting and use of bold letter for “*MIGHTY MEN*” is suggestive that men are mighty, powerful and they demand attention. Men from a young age are socialized to be strong, powerful, fearless, aggressive and dominant in their embodiment and performance of masculinity (Ratele, Shefer, Strelbel & Fouten, 2010, p. 557-67). As a socially constructed gender identity, masculinity is characterized by strength, toughness, risk taking, non-feminine traits and dominant (Jewkes, Sikweyiya, Morrell, Dunkle & Shea, 2011).

In her theorization of gender, Connell (2002) asserts that gender is a social condition that is actively constructed by members of society. Gender through social construction becomes a social structure which defines gender identity. The social structure offers patens of fundamental differences and bodily differences between male and female bodies which are considered to be natural (Connell, 2002, p.9). According to Tolbert, the essential approach considers gender as inherent to an individual and constructs gender on the presumption of biological sex which gives existence to gender binaries. Gender binary is defined as gender concerning biological sex, limiting the acceptance of various gender expressions. The functional differences between sexes, between male and female enabled the construction of gendered identities, masculinity as a male gender identity and femininity as female gender identity (Connell, 2002; Morrel 2001). These identities are constructed through societal gender order which allocates power, possibilities, limits and obligations based on gender identity.

Gebregoergis (2016, p 91-102) assets that masculinity as gender identity is characterised by display of power, aggression and strength while femininity is oppositional to masculinity. The gender hierarchy has somewhat informed the theorization of masculinity being centred on issues of power and dominance. Sterwart (2016, p. 91-102) asserts that one of the ways in which religious construction of masculinity is reflected within a patriarchal masculine frame is how power and dominance is demonstrated through aggression in battle and bravery acts. The bravery



act in this particular poster is that of a might men of valour which has a biblical reference of Gideon in Judges 6v 12,⁷ where he is commissioned to save Israel from the Medianites. This commission positions Gideon in a position of power, Roaring Truth Ministries also position men to be powerful but what happens when this positional power is challenged or threatened?

The might men of valour embody this celebrated gendered representation of masculinity that religion and culture expect from men. To really understand male power or masculine power as displayed in image one, supported by sword which is used to penetrate, Nadar (2009, p. 551-561) asserts we need to pay attention to the ways in which power is maintained if ever we are to win the fight against GBV. She asserts that we need to pay attention to positional power and discursive power but first, we must deconstruct the patriarchal ideologies that inform masculinity construction within the religious landscape. The dominant ideologies in which masculinity is conceptualized within the religious context are that of male headship as agency, men being providers and are to display and exercise power (Van Klinken, 2011, p.104-124).

The men in the second image are all wearing suits, which symbolizes power, the dress code here becomes a symbol and embodiment of successful masculinity, again positioning them in the position of power. The changing current economic status and changing gender dynamics threaten this power position. Nadar (2009) argues that when positional power is maintained as we can see from these examples and taken to extremes, it can lead to violence against women and other man. Research has showed that due to patriarchal bargaining and the positioning of men as superior gender and women as inferior, men resort to violence when they feel threatened and when their leadership positions are threatened (Sikweyiya, Addo-Lartey, Alangea, Dako-Gyeke, Chirwa, Coker-Appiah, Adanu & Jewkes, 2020, p. 1-11). In a study investigating domestic violence in Christian homes, Phiri (2001, p. 85-101) shows that women suffered some form of violence at the hands of their husbands who are faith leaders because they felt undermined by their wives. Feminist theory argues that violence against women or other marginalized men is never just about the violence, it's about

⁷ And the angel of the LORD appeared to him and said to him, "The LORD is with you, O mighty man of valor." ESV



exerting power (Hooks, 2015). In contextualizing GBV, feminist perspective views gender as an assumption of social power relations based on gender. Ackerman asserts that it is a critical perspective that challenged the patriarchal gender paradigm that associated males with human characteristics that are deemed superior and dominant whereas female is deemed inferior (Ackermann, 2006, p. 221-242).

From a feminist perspective, violence against women stems from a man's desire to attain and retain power over women (Ali & Naylor, 2013, p. 611-619). Patriarchy has placed men as superior and dominant over women, giving men the perception that they are entitled to women's bodies. Sikweyiya and colleagues (2020) in their investigation on patriarchy and gender inequitable attitudes as drivers to Intimate partner violence against women found that men often sexually abused their partners when they refused to have sex because they felt entitled. The below extract illuminates this sentiment.

“Oh I forced her I told her, ‘chaley [dude] today I feel oo’ so I want to have sex with her, but she said ‘chaley today I am tired’, but I said ‘oo what are you talking about, that is why I told you I am in love with you, you are my girl so you have to allow me to do it’, but as I said I had to force her ... yeah, about 3 months, 4 months I hadn’t had sex so (laughing). I forced her. (Abedi)”
(Sikweyiya et al, 2020, p. 11).

Sexual violence as demonstrated by the above extract is related to the concept of penetration used by men to dominate over women's bodies as an act of exercising power (McPhail, 2016, p. 314-329). According to Stewart, one of the characteristics that needs to be considered in the masculinity construction process is a man's ability to penetrate. He asserts that a man must be a penetrator, that a real man must be impenetrable, meaning that he must protect his body from being penetrated by any object. The man in the Might Men of Valour poster shows a man carrying a sword which is both used to penetrate and kill the opponent. The shield he uses is to prevent himself from being penetrated. Being impenetrable becomes important in maintaining one's masculinity status. To illustrate this penetration discourse, Fair (2011, p. 491-504) uses this discourse to illuminate the linguistic interconnections between misogyny, homophobia and construction of normative masculinity among adolescent boys who play rugby. He argues that wrestler's construction of masculinity is achieved through framing sexual relations as acts of dominance and subordination, and that the physical



aspects of the sport is symbolically equated to sexual penetration of men with femininity. Stewart and Fair's penetration discourse show that aggression is an essential characteristic in the construction and performance of masculinity, which ultimately is the embodiment of power.

Within the African context, as argued by Stewart (2016) penetration, and the ability to penetrate defines and affirms a man's masculinity. Hlatshwayo (2012) also asserts that penetration is what defines a man in patriarchal ideology. If you are not able to penetrate then your masculinity and manhood is questioned. The ideology of penetration as a masculine identifier has sparked a lot of debate regarding the masculinity status of gay men or men who have sex with men. Ratele (2011) argues that penetration cannot be confirmed within the heterosexual ideology of sex, because the penis is also used to penetrate other men and same-sex practices do not invalidate one's masculine identity.

Power in the second image of *Restoring the Man* is embodied through dress code and the positionality of these men against the background of a rock. In engaging these images, media theory and critical visual analysis offered tools to look beyond the image to understand the message. The rock in the second image in this context is analyzed as a reference to Matthew 16:18⁸ where Jesus is conversing with Peter telling him that He (Jesus) will build His church upon this rock. The rock in this context symbolizes strength, perseverance and resistance. The image embodies these characteristics in a non-threatening way and successful masculinity, positioning these men in a position of power and providers of their families.

According to Sikweyiya and colleagues, distinct gender roles between men and women are ingrained in an inflexible and unchanging culture. Men are considered to be providers or financiers of the family while women are delegated to domestic chores (Connell, 2002; Sikweyiya et al, 2020). The provider role is a key trait of traditional masculinity, stipulating that a man must provide for their family as part of their masculine performance (Sikweyiya et al, 2020) positioning a man to control the finances of the family. Religiously, a man as leader of his family is also tasked with the

⁸ And I tell you, you are Peter, and on this rock I will build my church, and the gates of hell shall not prevail against it.



responsibility of providing for his family as a fulfilment of biblical manhood principles (Van Klinken, 2013). Research has shown that socio-economic status is one of the factors contributing to violence against women (Jewkes, 2002, p. 1423-1429). According to Jewkes, women who have no financial income, financially dependent on their partners are at risk of experiencing violence from their male partner. This is evident in Sikweyiya and Colleagues study findings which shows that men used finances to control their women as they are solely designated to domestic work within the household and bring no income. They argue that it is the men's responsibility to be in charge of finance as providers. Phiri's study investigating domestic violence in Christian homes also found that money was used to control women and some resorted to stealing the money to get basic needs. The server consequence of this provider discourse imposed by patriarchy, religion and culture is that when a man fails to meet this expectation, he is viewed less of man and may resort to using violence to assert his masculinity.

“If the wife questioned the men's inability to provide for her and his children, men interpreted this as a direct assault on his masculinity and would use violence to temporarily reclaim his honour.” (Sikweyiya, 2020, p. 7).

In addition to this provider role, men are also expected to be leaders and heads of their families. Feminism has accused religio-cultural norms of perpetuating the ideology of male headship and leadership as another way of using discursive power to continually oppress women both culturally and religiously (Phiri, 2002; Nadar, 2002). Discursive power refers to the everyday language that we use to maintain binary oppositions of men being stronger than women while relational power works as a belief system that promotes hierarchal ideologies that makes it mandatory for men to be heads of their families and leaders in the community (Nadar, 2009, p. 554; Nadar & Potgieter, 2010, p.141-151). Nadar asserts that the theology of male headship and female submission has been used to reinforce hegemonic power and maintaining violence. In her engagement with Might Men Conference, she argues that we should be afraid of what men are taught in this conference because it is a subtle way of reinforcing patriarchy and urging man to take up their role as leaders.



Discursive power appeals to the religious language that we use in sermons or dialogue (Westenberg, 2017, p. 71). It relies on the authoritativeness of the Word of God which cannot be argued against nor denied. In defending their roles as leaders and heads of their family, men use the biblical reference of Ephesians 5 v22-23⁹ amongst others to maintain the hierarchal order where a man is superior and the woman is inferior and must submit to their husbands. Sikweyiya and colleagues further assert that men used this reference to subject women to their control, to dutifully perform their duties without questioning their authority. In contextualizing violence within the religious landscape, Takyi and Lamptey establish a link between GBV and religion, arguing that religious ideologies about male supremacy and dominance and a theology of submission found in religious sermons socialises men and women into gender power relations, reinforce gender ideology of men being superior to women (Takyi & Lamptey, 2020, p. 25-52). In her study with Christian women in Durban, Phiri (2002) found that women experienced violence and their husbands justified the violence through religious teaching about woman submission and male supremacy. The perceived lack of submission from woman often led to their abuse, the abuse propped as discipline. The perceived challenge to this hierarchal order and authority, men emotionally and physically abuse their female partners (Sikweyiya, 2020). Westerberg concurs with Phiri by further arguing that religious discourses such as male headship and leadership leads to men abusing the power bestowed upon them in their marriages. These discourses then embeds the idea that if a woman experiences abuse; it is because she failed to submit to her husband. Le Roux and colleagues argue that faith communities have often been a space where GBV can be condoned and even promoted through traditions and teachings (Le Roux et al, 2016, p.22). The ideology of male supremacy and headship within religious landscape perpetuates and sustains violence against women. The question then is, which aspect of manhood or masculinity that is being empowered or restored in these Pentecostal men conferences and what type of masculinity are they promoting?

⁹ For the husband is the head of the wife even as Christ is the head of the church, his body, and is himself its Savior. ²⁴ Now as the church submits to Christ, so also wives should submit in everything to their husbands.



Pentecostalism and Masculinity

Given that men need restoration according to Restoring the Men conference, it connotes that there is something broken in men that needs restoration. Considering the religio-cultural discourse of masculinity, the theology of male headship and women's submission, they reinforce the patriarchal discourse of what it means to be a traditionally or culturally but also the biblical way of being a man. Pentecostalism or Pentecostal churches provide themselves in its theology of transformation through the doctrine of rebirth or born again (Kaunda, 2016, p.15-45). Pentecostalism is a branch of Christianity that emphasises on the apostolic pneumatological experience such as divine healing, prophesy and speaking in tongues (Mofokeng & Madise, 2019, p. 1-16; Kaunda & John, 2020, p. 1-16).

Pentecostal men construct their masculine identities according to the doctrine of rebirth/born again. Manglos (2010, p. 409-431) describes being born again or the process of rebirth as a change in moral practices which is understood as a transition to a moral lifestyle where an individual enters into close relationship with God. This breaking from the past means that men need to reconstruct their masculinity according to this new way of life, claiming an alternative male identity (Gabaitse, 2020, p. 67-80). This theological masculine identity is characterized by self-control, no womanizing, no drinking, no smoking, not cheating, and doing things that are in line with God's will. It is very much in line with religious capitalism, being a good worker and citizen. Though it seeks to transform men to be more accommodative and produce life-affirming masculinity (Chitando and Chirongoma, 2012, p. 1) it leaves no room for an alternative except for men to be patriarchal heads and dominate over women. The entrenchment of male dominance among born-again men creates grounds for performing masculinity of dominance that could result in violence against women (Gabaistse, 2020, p.76). Platforms such as men's conference perpetuate the ideology of male headship and leadership, subscribing to the patriarchal biblical interpretation. This is evident in Kennedy Owino's (2012, p. 65-84) investigation of the mighty men conference in which he found that the conception of this conference is innocent but also deadly in that it teaches men to uphold a position of power and dominance through leadership. This new masculine identity still functions within the confines of hegemonic masculinity,



this is where the complexity of this masculine identity lies. The reinforcement of hegemonic masculinity in religious landscape and the patriarchal framework that informs masculinity construction, leaving women and children vulnerable to experiencing violence.

The notions of power and dominance are prevalent in this production of masculinity in the promotional material. Media theory in understanding of image argues that these images are more than just promotional material, they are agents and actors who have the power to constrict social meaning through the engagement with the complex issues of masculinity (Morgan, 2014, p. 83-105). Male superiority and dominance in Christian spaces is propped up in the male leadership and headship discourse of masculinity. Pentecostals believe that it is a God-given order for men to be leaders and heads of households (Van Klinken 2011, p. 104-124). Therefore, this principle is entrenched among men in their construction of masculinity, and it creates ground for hegemonic masculinity performance that potentially threatens women through a theology of submission (Gabaitse, 2020, p. 67-80). Owino in his exploration of biblical manhood in the Mighty Men Conference argues that men are taught to uphold their position of power and dominance through leadership, endorsing the ideology of male headship and leadership according to the heteropatriarchal reading to the bible (Owino, 2012, p. 65-68). Nadar further demonstrates and argues that gendered conferences such as Mighty Men Conference promote male power through its discourses of masculinism that maintain and promote the superiority of men over women (Nadar, 2009, p. 551-561). She argues that this theology of male headship promotes violence against women through myths that a man must protect women and their families. These myths regarding masculinity reinforce masculine power within the religious landscape through discursive power and relational power. This promotional material not only highlights the deepest beliefs of masculinity within the Christian faith but also influences how Christian men must construct their masculinity

Conclusion

The pervasiveness of GBV in our society forces us to critically engage with dangerous and toxic masculinity that often informs and perpetuates this pandemic.



Against the backdrop of this crisis, this paper offered a theological reflection in the way which masculinity construction and production are to be understood in relation to GBV using men's conference promotional material. The critical engagement with this material shows the problematic representations and production of masculinity, which is represented through dominant patriarchal discourses of masculinity. The discourse of power and dominance are prominent in the promotional material which research has shown and urged that they are problematic in terms of understanding masculinity construction and performance. Furthermore, these discourses within a religious landscape where positive masculinities should be encouraged, reinforce hegemonic masculinity performance among born-again Christian men (Gabaitse, 2020). Though conceptualized innocently, these conferences have the potential to sustain dominant ideologies of gender, reinforcing gender norms and to encourage men to live up to their patriarchal expectations of masculinity. This gendered conference promotes a masculine ideal that fits the patriarchal mode yet propped up religion using discursive power.

Bibliography

ABRAHAMS, Naeemah; MATHEWS, Shanaaz; JEWKES, Rachel; MARTIN, Lorna J.; LOMBARD, Carl. Every eight hours: intimate femicide in South Africa 10 years later. **South African Medical Research Council Research Brief**, 2012, p. 1-4.

ACKERMANN, Denise M. From mere existence to tenacious endurance: stigma, HIV/AIDS and a feminist theology of praxis. In: RAGBAG THEOLOGIES: **Essays in honour of Denise Ackermann: a theologian of praxis**. 2006. p. 221-242.

ALI, Parveen Azam; NAYLOR, Paul B. Intimate partner violence: a narrative review of the feminist, social and ecological explanations for its causation. **Aggression and Violent Behavior**, v. 18, n. 6, p. 611-619, nov.-dez. 2013. Available at: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1359178913000633>. Accessed on: 04 jul. 2024.

CHITANDO, Ezra; CHIRONGOMA, Sophie. Redemptive masculinities: men, HIV, and religion. **World Council of Churches**, Switzerland, 2012.

CONNELL, Raewyn. **Gender**. Short Introductions. Cambridge, Polity; Blackwell Publishers, 2002.

FAIR, Brian. "Constructing masculinity through penetration discourse: The intersection of misogyny and homophobia in high school wrestling." **Men and Masculinities**, v, 14,



n. 4, p. 491-504, set, 2011. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1097184X10375936>. Accessed on: 04, jul, 2024.

GABAITSE, Rosinah Mmannana. "“A New Man in Christ?”: Pentecostalism and the Construction of Masculinities." In *Genders, Sexualities, and Spiritualities in African Pentecostalism*, 67-80: Springer, 2020.

GEBREGEORGIS, Mehari Yimulaw. "Gender Construction through Textbooks: The Case of an Ethiopian Primary School English Textbook." *Africa Education Review*, v. 13, n. 3-4, p. 119-140, dez, 2016. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/18146627.2016.1224579>. Accessed on: 04, jul, 2024.

HAND, Martin. "**Visuality in Social Media: Researching Images, Circulations and Practices.**". 2017. Available at: https://www.academia.edu/32684020/Visuality_in_Social_Media_researching_images_circulations_and_practices. Accessed on: 04, jul, 2024.

HLATYWYO, Jairus. Dangerous masculinities: an analysis of the misconception of “real manhood” and its impact on vulnerabilities to HIV among the Ndau of Chipinge in Zimbabwe. In: CHITANDO, Ezra; CHIRONGOMA, Sophie (Org.). **Redemptive masculinities: men, HIV and religion**. 2012. p. 113-125.

HOOKS, bell. **Feminist theory: from margin to center**. 3. ed. New York: Routledge, 2015. Available at: <http://www.roaringtruthministries.co.za/index.php/mighty-men-of-valour>. Accessed on: April 2020.

GRC MAIN. [Image]. Facebook, 10 ago. 2024. Available at: [https://www.facebook.com/grcmain/photos/pcb.2766840536703909/2766839913370638/?__cft__\[0\]=AZVAeTdkeppgZ5TyZ3AK3CKJoi1lcxsEccFEu5yS2A1yIP01WXBtd8fp5iR8rByKsmmRTq3IK4kL1jJtA0SAUvz3MyTnBM_FSAkE7PME21txbGTuT3jJrbImT1pM1uIf8Hftz6tCoCGRFUNtj4OeTvBhTHy_KRKROXCE9qgc6wInQ&__tn__=*bH-R](https://www.facebook.com/grcmain/photos/pcb.2766840536703909/2766839913370638/?__cft__[0]=AZVAeTdkeppgZ5TyZ3AK3CKJoi1lcxsEccFEu5yS2A1yIP01WXBtd8fp5iR8rByKsmmRTq3IK4kL1jJtA0SAUvz3MyTnBM_FSAkE7PME21txbGTuT3jJrbImT1pM1uIf8Hftz6tCoCGRFUNtj4OeTvBhTHy_KRKROXCE9qgc6wInQ&__tn__=*bH-R). Accessed on: 12 ago. 2024.

JEWKES, Rachel, and Robert Morrell. "**Hegemonic Masculinity, Violence, and Gender Equality Using Latent Class Analysis to Investigate the Origins and Correlates of Differences between Men.**". 2018. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1097184X17696171>. Accessed on: 04, jul, 2024.

JEWKES, Rachel, Yandisa Sikweyiya, Robert Morrell, Kristin Dunkle, and Beverley J. Shea. "**Gender Inequitable Masculinity and Sexual Entitlement in Rape Perpetration South Africa: Findings of a Cross-Sectional Study.**". 2011. Available at: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0029590>. Accessed on: 04, jul, 2024.



JEWKES, Rachel. "Intimate Partner Violence: Causes and Prevention." 2002. Available at: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11978358/>. Accessed on: 04, jul, 2024.

KAUNDA, Chammah J. "The making of Pentecostal Zambia: A brief history of pneumatic spirituality". **Oral History Journal of South Africa**, v.i, n. 4, p. 15-45, set, 2016. Available at: <https://unisapressjournals.co.za/index.php/OHJSA/article/view/1763>. Accessed on: 04, jul, 2024.

KAUNDA, Chammah J., and Sokfa F. John. "Introduction: African Pentecostalism, genders, sexualities and spirituality." In **Genders, sexualities, and spiritualities in African Pentecostalism**, pp. 1-16. Palgrave Macmillan, Cham, 2020.

LE ROUX, Elisabet, Neil Kramm, Nigel Scott, Maggie Sandilands, Lizle Loots, Jill Olivier, Diana Arango, and Veena O'Sullivan. "Getting Dirty: Working with Faith Leaders to Prevent and Respond to Gender-Based Violence." Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2016.1215837>. Accessed on: 04, jul, 2024.

MANGLOS, Nicolette D. "Born Again in Balaka: Pentecostal Versus Catholic Narratives of Religious Transformation in Rural Malawi." **Sociology of Religion**, v. 71, n. 4, p. 409-431, abr, 2010. Available at: <https://academic.oup.com/socrel/article-abstract/71/4/409/1673858>. Accessed on: 04, jul, 2024.

MCPHAIL, Beverly A. "Feminist Framework Plus: Knitting Feminist Theories of Rape Etiology into a Comprehensive Model." **Trauma, Violence, & Abuse**, v. 17, n. 3, p. 314-329, maio, 2016. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1524838015584367>. Accessed on: 04, jul, 2024.

MOFOKENG, Thabang, and Mokhele Madise. "The evangelicalisation of black Pentecostalism in the AFM of SA (1940—1975): A turning point." **Studia Historiae Ecclesiasticae**, v. 45, n. 1, p. 1-16, abr, 2019. Disponível em: <https://unisapressjournals.co.za/index.php/SHE/article/view/4050>. Acesso, 04, jul, 2024.

MORGAN, David. "The Ecology of Images: Seeing and the Study of Religion." **Religion and Society**, v. 5, n. 1, p. 83-105, set, 2014. Available at: https://www.researchgate.net/publication/269285161_The_Ecology_of_Images_Seeing_and_the_Study_of_Religion. Accessed on: 04, jul, 2024.

NADAR, Sarojini, and Cheryl Potgieter. "Liberated through Submission?: The Worthy Woman's Conference as a Case Study of For men ism." **Journal of Feminist Studies in religion**, v. 26, n. 2, p. 141-151, out, 2010. Available at: https://www.researchgate.net/publication/236810392_Liberated_through_Submission_The_Worthy_Woman's_Conference_as_a_Case_Study_of_Formenism. Accessed on: 04, jul, 2024.



NADAR, Sarojini. "Palatable Patriarchy and Violence against Wo/Men in South Africa-Angus Buchan's Mighty Men's Conference as a Case Study of Masculinism." **Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa**, v. 102, n. 1, p. 551-561, jan, 2009. Available at: <https://journals.co.za/doi/abs/10.10520/EJC100502>. Accessed on: 05, jul, 2024.

OLADEPO, O, OB Yusuf, and OS Arulogun. "Factors Influencing Gender Based Violence among Men and Women in Selected States in Nigeria." **African journal of reproductive health**, v. 15, n. 4, p.78-86, dez, 2011. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/22571109/>. Accessed on: 06, jul, 2024.

OWINO, Kennedy. "**The Mighty Men Conference as a “Safe Space” for “Born Again” Men to Express Conflicting Masculinities?**". 2012. Available at: https://www.academia.edu/4139421/The_Mighty_Men_Conference_as_a_Safe_Space_for_Born_Again_Men_to_Express_Conflicting_Masculinities. Accessed on: 06, jul, 2024.

PHIRI, Isabel Apawo. "**Domestic violence in Christian homes: A Durban case study**." 2001. Available at: <https://www.ajol.info/index.php/jsr/article/view/6147>. Accessed on: 06,jul, 2024.

RATELE, Kopano, Tamara Shefer, Anna Strelbel, and Elron Fouten. "**‘We Do Not Cook, We Only Assist Them’**: Constructions of Hegemonic Masculinity through Gendered Activity." **Africa, Journal of Psychology in Africa**. V. 20, n. 4, p. 557-567, 2010. Available at: <https://doi.org/10.1080/14330237.2010.10820414>. Accessed on: 08,jul, 2024.

SIKWEIYA, Yandisa, Adolphina Addoley Addo-Lartey, Deda Ogum Alangea, Phyllis Dako- Gyeke, Esnat D. Chirwa, Dorcas Coker-Appiah, Richard M. K. Adanu, and Rachel Jewkes. "**Patriarchy and Gender-Inequitable Attitudes as Drivers of Intimate Partner Violence against Women in the Central Region of Ghana**." 2020. Available at: <https://bmcpublichealth.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12889-020-08825-z>. Accessed on: 09, jul, 2024.

STEWART, Eric C. "**Masculinity in the New Testament and Early Christianity**". 2016. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0146107916639211?journalCode=btba>. Accessed on: 09, jul, 2024.

TAKYI, Baffour K, and Enoch Lamptey. "**Faith and Marital Violence in Sub-Saharan Africa: Exploring the Links between Religious Affiliation and Intimate Partner Violence among Women in Ghana**". 2020. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0886260516676476>. Accessed on: 09, jul, 2024.

TSURIA, Ruth, Aya Yadlin-Segal, Alessandra Vitullo, and Heidi A. Campbell. "**Approaches to Digital Methods in Studies of Digital Religion**". 2017. Available at:



https://www.researchgate.net/publication/317250187_Approaches_to_digital_methods_in_studies_of_digital_religion. Accessed on: 09, jul, 2024.

VAN KLINKEN, A. **Transforming Masculinities in African Christianity: Gender Controversies in the Times of Aids**. England, Ashgate Publishing, 2013.

VAN KLINKEN, Adriaan S. **"Male Headship as Male Agency: An Alternative Understanding of a 'Patriarchal' african Pentecostal Discourse on Masculinity."** 2011. Available at: <https://eprints.whiterose.ac.uk/74952/2/Male%20Headship%20as%20Male%20Agency.pdf>. Accessed on: 09, jul, 2024.

WESTENBERG, Leonie. **"'When She Calls for Help'—Domestic Violence in Christian Families."** 2017. Available at: https://www.researchgate.net/publication/318293065_'When_She_Calls_for_Help'-Domestic_Violence_in_Christian_Families. Accessed on: 09, jul, 2024.



**Condemned bodies:
experiences of homophobic hatred and violence in Pietermaritzburg,
South Africa**

Corpos condenados: experiências de ódio homofóbico e violência em
Pietermaritzburg, África Do Sul

Nandi M Makhaye¹

Abstract: The purpose of this paper is to present the thoughts, voices, and lived experiences of people who diverge from normative socio-cultural and religious prescriptions of gender and sexuality, namely black Izitabane² women located in Pietermaritzburg, South Africa. Through sharing these experiences, I hope to inspire deeper reflection and reconsideration of the role and presence of Izitabane women in African faith spaces and society. My reflections are framed by Queer Theology, asserting the importance of prioritizing the lived experiences of marginalized Izitabane people in scholarly discourse. This form of theology is particularly relevant and valuable for theologizing on Izitabane bodies, whose rights, experiences, perspectives, and existence are rejected as meaningless and denounced as unimportant. As a result, this methodology underscores the development of a theology from the margins in which the focus is placed on empowering the lives of black Izitabane women as essential points of reference for theological consideration.

Keywords: Hate crimes. African faith communities. Isitabane/Izitabane.

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar os pensamentos, as vozes e as experiências vividas de pessoas que divergem das prescrições socioculturais e religiosas normativas de gênero e sexualidade denominadas mulheres negras Izitabane, habitantes de Pietermaritzburg, África do Sul. Ao compartilhar essas experiências, minha intuição é inspirar uma reflexão mais profunda e uma reconsideração do papel e da presença das

¹ Nandi Makhaye has recently obtained her PhD in the field of Gender and Religion from the University of KwaZulu-Natal, in Pietermaritzburg, South Africa. Her research in Queer Studies and Religion, combined with her advocacy work for the queer community, has focused on addressing issues of gender, sexuality, religion, and culture within rural settings and the African context. She aims to continue learning and strive to create resources for promoting inclusivity and intervention in faith-based spaces and the wider community.

²The term 'Isitabane' (Isizulu language) is used in this study to refer to black queer bodies (more generally known as lesbians) within the South African context. I am reclaiming this term that has been used to discriminate and oppress non-gender conforming bodies and I am using it to showcase that Izitabane people exist in South Africa. The term is discussed in detail in the conceptual classification section below.



mulheres Izitabane nos espaços de fé e na sociedade africana. Minhas reflexões tem como base a proposta metodológica da Teologia Queer, afirmando a importância de priorizar as experiências vividas pelo povo Izitabane marginalizado no discurso acadêmico. Essa forma de teologia é particularmente relevante e valiosa para teologizar sobre os corpos Izitabane, cujos direitos, experiências, perspectivas e existência são rejeitados como sem sentido e denunciados como sem importância. Como resultado, essa metodologia ressalta o desenvolvimento de uma teologia a partir das margens, na qual o foco é colocado no fortalecimento das vidas das mulheres negras Izitabane como pontos de referência essenciais para a consideração teológica.

Palavras-chave: Crimes de ódio. Comunidades Africanas de fé. Isitabane/Izitabane.

“One thing that has kept me going in hard times or when I am experiencing challenges is to believe that Unkulunkulu uyena osidalile ubesahlali azi ukuthi vele ngizophila lempilo [God created us this way, He always knew that I am going to live this life]. So, I do not need to worry about other people's thoughts” (Participant #2 – Individual Interview, 18 November 2023).

Introduction

In the contentious realm of sexual politics, South Africa's Izitabane Rights movement has achieved more legal success than any other community, making the country one of the most liberal, if not most radical, in the world (Thoreson, 2008). South Africa's “Bill of Rights offers civil protection to individuals based on vectors of identity including sexuality, gender, and religion” (Stobie, 2014), which has resulted in successful legal challenges to discriminatory laws and practices (Epprecht, 2013). In May 1996, the country's Constitution became “the first anywhere to explicitly include sexual orientation in an enumerated list of constitutional equality guarantees” (Stychin, 1996). Izitabane rights are protected via section 9(3) Chapter Two, also known as the Equality Clause of the Bill of Rights, which affirms that “[T]he State may not unfairly discriminate directly or indirectly against anyone on one or more grounds, including race, gender, sex, pregnancy, marital status, ethnic or social origin, color, sexual orientation, age, disability, religion, conscience, belief, culture, language and birth” (Human Rights Watch, 2011b).

This victory was made possible in many ways by the rhetoric that the Izitabane movement utilized. This rhetoric began to take shape in 1994 when the inherited apartheid laws against black people were being reviewed and some canceled. Since



then, activists have successfully used the Equality Clause to produce a recognizable body of case laws and to legislate other protections for the IZITABANE community.

In 1998, the Constitutional Court decided in *National Coalition for Gay and Lesbian Equality and Another v. Minister of Justice and Others* to overturn the prohibitions against sodomy (Irant.org and the Arcus Foundation, 2019). The Court found that common law and statutory prohibitions were in contravention of the Constitution. The following year, the Court invalidated Section 25 (5) of the Aliens Control Act of 1991 in *National Coalition for Gay and Lesbian Equality and Others v. Minister of Home Affairs and Others*, which held that the permanent same-sex partners of South Africans should receive the same immigration benefits as heterosexual spouses. Two years later, the High Court concurred that sections of the Child Care Act (2000), and the Guardianship Act were discriminatory and legalized same-sex adoption in *Du Toit and Another v. Minister of Welfare and Others*.

Finally, in November 2006, the Court Rules in *Minister of Home Affairs and Another v. Fourie and Another and Lesbian and Gay Equality Project and Eighteen Others v. Minister of Home Affairs and Others*, the Supreme Court ruled it was unconstitutional for the state to deny same-sex couples the right to marry. The Court later voted in favor of the legal recognition of same-sex couples' marriages through the amendment of the Civil Union Act (Irant.org and the Arcus Foundation, 2019). Alongside this development in jurisprudence, South African legislation has continued to evolve in ways that set precedents for the constitutional obligations of broader democratic ideals of dignity, freedom of expression, freedom of association, and the general democratic ideal of anti-discrimination. These include; the Promotion of Equality and Prevention of Unfair Discrimination Act enacted in 2000 (PEPUDA or the Equality Act, Act No.4 of 2000) as amended in 2005, which provides measures to address discrimination on several prohibited grounds, including gender, sex, and sexual orientation (Irant and the Arcus Foundation, 2019).

Yet, despite all these significant moves and many other legislative reforms in South Africa, the country, especially at the community level, is still haunted by its dark past, which was not only informed by institutionalized discrimination but also by homophobic violence against IZITABANE coupled with social marginalization (Munro, 2005; Gevisser and Cameron, 1995; Naidoo & Karels, 2011). In South Africa, today, *Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 39-72, jan./jun. 2024*



Izibane, and black Izibane women in particular, who choose to be open about their sexual orientation, continue to be a vulnerable group that is susceptible to some of the most horrific forms of homophobic violence and crimes, including what has widely become known as the crime of homophobic rape also known as “corrective rape” and homophobia ((Nel; Judge, 2008). Brown, defines homophobic rape as rape often perpetrated by men (strangers, acquaintances, or friends) against Izibane individuals to communicate their disapproval of Ubutane³. The intention is to “correct” or “cure” the victim of Ubutane, and sometimes, this act is perpetrated with the support of the victim’s family (2012). In South Africa, this so-called correction has often gone beyond the act of rape to the murder of the most horrific kind.

In 2021 alone, at least 24 Izibane people were reportedly murdered in bias-motivated attacks (Reid, 2022). These reported cases, all occurring in rapid succession, emphasize a disconnect between Constitutional protection and black Izibane women’s lived experiences, which range from physical violence, shaming, discrimination, and homophobia to acceptance (Bhana, 2012); further exacerbated by the violent legacy of the apartheid state, patriarchies of oppression found in colonialism, as well as a conservative culture which exist within South Africa’s communities (Gontek, 2019). In South Africa, studies found that in contrast with the progressive Constitution, many people struggle to accept Izibane as moral human beings and that people’s attitudes towards Ubutane are yet to improve. Heteronormative discourses and practices continue to silence Izibane sexualities and to negate Ubutane as “un-African” (Gontek, 2019). A 2008 Human Sciences Research Council (HSRC) study of attitudes towards Ubutane found that “more than 80% of the South African population aged 16 years and above expressed the view that sex between two men or two women could be considered ‘always wrong’” (Human Sciences Research Council, 2008).

Homophobic sentiments like those expressed by the South African former President Jacob Zuma have influenced popular opinion in portraying Ubutane's behavior as “un-African” and “unnatural”. In 2006, Jacob Zuma fiercely aligned heterosexuality with African values and publicly referred to Ubutane's sexual

³ While the term Isibane is used to refer to queer bodies or gender non-conforming bodies, Ubutane is used to refer homosexuality within a South African context.



behavior as “a disgrace to the nation to God” (Mail and Guardian, 2006, *apud* Beresford; Schneider; Sember, p. 220). Adding weight to this side of the debate, various religious and community leaders in South Africa maintain that God is against Ubutabane and that Ubutabane is immoral and un-Christian. The story of Sodom and Gomorrah in Genesis 19:1-9 and the Creation account in Genesis 1-2 are used as proof that “normal” relationships exist only between a male and a female. Everything outside these norms is considered “un-African”, “un-Christian”, and “immoral” (Awondo; Geschiere; Reid, 2012). Despite all the evidence of fluidity of human gender and sexuality, Ubutabane is frequently represented as aberrant “lifestyle choices”, or mental health disorders (Ewing et al., 2020).

This observation as well as my own lived experiences as a black Isitabane woman navigating issues of identity, faith, heteronormativity, homophobic hatred, and violence in post-colonial and post-apartheid South Africa ignited the present study and left me with the following question: “What are the other possible interventions that are necessary in addressing and responding to violence perpetrated against black Izitabane women, and by whom?”. A possible medium that came to mind and that could be considered as a key mechanism to aid as an intervention is African faith communities (Venter, 2004)⁴ “for religion has a unique ability to promote stability, cohesion, and solidarity” (le Roux, 2015). In South Africa, faith communities and faith leaders hold considerable authority and influence in the education and socialization of society and are uniquely positioned to shape community attitudes on a range of social issues including sexuality (Selina; Gaum, 2021). During the apartheid era, faith communities in partnership with the local community leaders (particularly traditional leaders), played a tremendous role in the dismantling of the white supremacy regime and in supporting the human rights of black people in South Africa and continue to play this role in many other countries (Dube, 2018).

⁴ The African faith communities in question are members of the African Initiated Churches. These churches are technically those churches which at the beginning of the twentieth century, either broke away from mission churches or missionary/mainline Christianity or were founded independently of European missionary activities and are headed by African leaders (Venter, 2004).



Among many other things, the church “spoke against race classification; the forced removal of population groups due to the Group Areas Act; the Immorality Act and Mixed Marriages Act, designed to preserve racial purity; the various education acts which created separate kinds of education along ethnic lines; as well as job reservation” (De Gruchy, 1986, p. 88 *apud* Masuku, 2014, p. 151). Church pulpits and assemblies provided an array of platforms for black people to engage in a prophetic vocation against the apartheid system at a time when few others were available in the black community (Allen, 2006, p. 233 *apud* Kumalo; Dziva, 2007). This non-violent approach of the church proved to be a major factor in the downfall of apartheid, despite predictions that transaction comes through violent revolutionary cataclysm (Hudson-Allison, 2000 *apud* Dube; Molise, 2018, p. 161). All in all, faith communities remain the most important part of many South Africans and are an organizing center for political and social movements, providing marginalized communities with an empowered voice to engage in social justice issues (Bent-Goodley; Vil; Hubbert, 2012, p. 53). This leads one to assume that churches can play an active and prominent role in addressing the violence of heteronormativity including harmful practices aimed at silencing and suppressing black Izitabane women’s identities.

The purpose of this article is to determine the experiences of, reasons for, and consequences of homophobic hatred and violence against black Izitabane women in Pietermaritzburg, KwaZulu-Natal; to explore the concept of faith in ending homophobic hatred and violence against black Izitabane women in Pietermaritzburg, KwaZulu-Natal; as well as to engage Queer Theology as a faith resource to enable the formation and development of counter communities of care for black Izitabane women in Pietermaritzburg, KwaZulu-Natal.

1. Preliminary Literature Review

1.1 Part One: Placing Violence Faced by Black Izitabane Women in Context

Sexuality and sexual activity, regardless of the society, are intricately linked with the exercise of power (Foucault, 1980 *apud* Msibi, 2011, p. 57) and continue to be highly controlled and heavily policed (Msibi, 2011, p. 57). In many cultures, including African cultures, sexuality is organized around the heterosexual/homosexual binary, a



symmetrical and oppositional coupling of a marginal category (homosexuality) with a privileged class (heterosexuality) (Sedgwick, 1990). A closer examination of such binary, according to Katz, reveals that heterosexuality depends on subordinate or marginalized sexualities such as Ubutabane and other sexualities to reinforce and re-affirm its superior position (1995). Fuss elaborates: “For heterosexuality to achieve the status of ‘compulsory’, it must present itself as a practice governed by some internal necessity. The language and law that [regulate] the establishment of heterosexuality as both an identity and an institution, both a practice and a system, is the language and law of defense and protection” (Fuss, 1991, p. 2).

Despite its dependence on Ubutabane as a category, heterosexuality has largely remained opaque, unquestioned, and unproblematized (Igraham, 1996). It is simultaneously marked as a natural and given category and unmarked as a ubiquitous and invisible force permeating all aspects of social life (Warner, 2002). When the view is that institutionalized heterosexuality constitutes the standard for legitimate, authentic, prescriptive, and ruling social, cultural, and sexual arrangements, it becomes heteronormativity (Robinson, 2005, p. 19). Yep (2003, p. 18) defines heteronormativity, as the invisible center and the presumed bedrock of society, the quintessential force creating, sustaining, and perpetuating the erasure, marginalization, disempowerment, and oppression of sexual others. While Yep’s observation may seem ancient, heteronormativity remains strongly encoded in the very fabric of our social, legal, economic, political, educational, and religious institutions yet remains largely invisible and elusive (van der Toorn; Pliskin; Morgenroth, 2020 cf. Epstein; Johnson, 1994).

Berlant and Warner define heteronormativity as the institutions, structures of understanding, and practical orientations that make heterosexuality seem not only coherent-that is, organized as a sexuality- but also privileged. Its coherence is always provisional, and its privilege can take several (sometimes contradictory) forms: unmarked as the basic idiom of the personal and the social; marked as a natural state, or projected as an ideal or moral accomplishment. It consists less of norms that could be summarized as a body of doctrine than a sense of rightness produced in contradictory manifestations-often unconscious, immanent to practice or to institutions (Berlant and Warner, 1998, p. 309). Heteronormativity makes heterosexuality hegemonic in our general culture through the process of normalization (Weeks, 1996). This process of



normalization serves to stigmatize, marginalize, subordinate, oppress, and regulate other sexualities, notably Igitabane - pushing Igitabane to the margins of society. These include formal restrictions on behaviors that challenge heteronormativity, with homophobic laws present in at least 76 countries criminalizing consensual, adult Ugitabane relationships, cross-dressing, cross-gender behavior, and/or even discussions of non-traditional sexualities.

In African countries such as Kenya, Uganda, Iran, Mauritania, and parts of Somalia, punishments for people whose sexual orientation or gender identity, or expression offends heteronormativity range from imprisonment to the death penalty (Simmons, 2014). Studies point out that at the heart of this “are perceptions of how people should ‘be’, based on binaries that have hardened, blurred, or been redrawn over millennia between shifting layers of cultural, religious, political, and economic norms” (Ewing et al., 2020, p. 1; cf. Morrissey, 2013; Thoreson, 2013; Epprecht, 2013; Koraan; Geduld, 2015). In South Africa, one of the structures that uphold the heteronormative ideology is violence against black Igitabane women, and homophobic rape, also known as ‘corrective rape’ is one form that it can take (Lake, 2014 cf. Warner, 1999; Jewkes et al., 2011). According to Msibi, in contrast to other African nations, where expressions of homophobia are institutionally, socially, and individually permitted and endorsed through the law, violence against Igitabane in South Africa operates in violation of the law that seeks to protect Igitabane from discrimination (Msibi, 2011).

Religion and cultural arguments are often used to reject the existence of Ugitabane and to support and justify the violence and discrimination against Igitabane. One aspect of this argument in South Africa is that Ugitabane is “un-African,” ‘unChristian,’ ‘immoral,’ and against the African culture, religion, and laws (Awondo; Reid, 2012; Pew Research Center, 2013). With repetition by the media and reinforcement by religious, political, and at times even traditional extremists, such views persist (Ewing; Brown; Mkhize; Msibi, 2020), despite the fact that many Igitabane South Africans have been raised under religion and continue to honor their religions. The story of Sodom and Gomorrah in Genesis 19.1-9 and the Creation account in Genesis 1-2 serve as the foundation for African discrimination against black Igitabane women. The argument by church leaders and people of faith is that God created Adam and Eve, and men and women for procreation purposes. In this manner,



marriage between a male and a female is viewed as correlative, exclusive, comprehensive, and permanent (Hunter, 2014, p. 23).

Black Izitabane women find themselves on the receiving end of horrific forms of violence, ranging from verbal violence to physical harm and murder, and are generally stigmatized by their families and society at large as a result of their sexual orientation or gender identity (Nel; Judge, 2008; Mkhize et al., 2010). Between 2001 and 2002, the Lesbian and Gay Equality Project in Johannesburg, South Africa, found that 32% of black Izitabane women had been raped at some point in their lives, 5.5% had been the victims of robbery, and 91% had been assaulted (*apud* Naidoo; Karels, 2012, p. 239). LulekiSizwe, a non-profit organization that helps survivors of rape in the Western Cape has been, on more than one occasion, reported having stated that each year at least 500 Izitabane report being victims of ‘corrective rape’ in South Africa (Gaitho, 2022). Statistics provided by Triangle, a non-profit organization based in Cape Town, show that support groups dealt with 10 new ‘corrective rape’ cases every week (*apud* Van der Schyff, 2018, p. 37). These cases were reported in Cape Town alone. Another research published in 2003 by OUT LGBT Well-being, a non-profit organization, revealed that 10% of black Izitabane women had experienced some form of sexual assault.

In 2016 OUT found that 41% of Izitabane surveyed in South Africa knew someone who had been murdered because of their gender identity or sexual orientation. The majority of these hate crimes take place in public spaces and sometimes at the hands of people who are known by the survivor or victim of the crime (Strudwick, 2014).

Furthermore, in South Africa, we cannot talk about violence against black Izitabane women without considering the apartheid system. The long and complicated history of discrimination and violence serves as the backdrop of the hate crimes and social prejudice experienced by many black Izitabane women and many other individuals who are merely suspected of expressing, affection or desire across socially constructed sex and gender boundaries (Munro, 2005). According to Cameron: “Apartheid valued conformity. Above everything else, it prized so-called racial purity. It treasured whiteness and European culture. Its entire edifice of separation, of exclusion, of subordination, of pass laws and body searches was built on the premise that one culture, one race, one skin color, was superior, valuable above all others” (Cameron, *Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 39-72, jan./jun. 2024*



2014, p. 212). This deeply ingrained system of racial and cultural superiority has profoundly affected black Izitabane women in South Africa. The intersection of race, gender, and sexual orientation subjects these women to multiple layers of marginalization and violence. Under apartheid, black bodies were already considered inferior, and this systemic devaluation extended to gender and sexual minorities within black communities. Consequently, black Izitabane women face heightened vulnerability to violence and discrimination, both from broader society and within their own communities, where traditional gender roles and heteronormativity may be strictly enforced.

Due to hate crimes and other related pressures, Izitabane are at risk for negative health and mental health outcomes and are likely to attempt suicide, drop out of school, experience homelessness, and use illegal drugs (Garnets; Herek; Levy, 1990; cf. Willis, 2004). These issues may also contribute to anxiety, depressive symptoms, and feelings of isolation (Jewkes et al, 2009). More or less the same data were discovered in Muller's study that involved Izitabane and 14 representatives of Izitabane organizations in South Africa (Muller, 2017). Similarly, Jewkes and colleagues found that hate crimes have extreme physical and mental consequences for survivors, and can include post-traumatic stress disorder (PTSD) (including intrusive memories, flashbacks, and nightmares), which could, if untreated, in the long-term lead to increased anxiety, suicidality, and/or major depression (tiredness, temper outburst, worthlessness, helplessness, insomnia, hopelessness) (2009). Survivors are often so traumatized that they live in constant fear, which, according to Nel and Judge, "can have a chilling effect on the ways they present themselves in public, often encouraging them to play down or "closet" their sexual orientation or gender non-conformity" (Nel; Judge, 2008 *apud* Naidoo; Karels, 2012, p. 248).

In addition, a number of fundamental rights of the survivors are violated, and they are denied the promise of a post-apartheid South Africa that is free from all forms of fear, hatred, and bigotry. As Di Silvio eloquently stated: the perpetrators of hate crimes "robs its victims of their dignity and strikes fear in their hearts for merely contemplating the exercise of their everyday rights" (Di Silvio, 2011, p. 1485). The right to life as guaranteed by section 11 of the South African Constitution is also diminished (Nwambele; Wheal, 2015). Many survivors further face secondary



discrimination and stigma from family and community members. The concept of intersectionality provides a useful framework to interrogate and highlight the violent experiences of black Izitabane women in South Africa. Meyer argues that employing this framework will assist in revealing how black Izitabane women's experiences differ along the lines of race, class, and gender (Meyer, 2008). An intersectionality approach facilitates our understanding of the ways in which black Izitabane women interpret and experience violence in South Africa. The term "intersectional" was coined by Kimberle Crenshaw, who is credited with founding the field of intersectionality studies (Moreau, 2015).

1.2 Part Two: Creating Counter Communities of Care

In South Africa, faith communities are known for their prominent role in fighting for justice and also for bringing healing to black people. "Since the sixties until the change in 1994, the prophetic church in South Africa, directed by South African liberation theology, has had a huge influence on people, here and overseas, so much so that the previous government eventually had to fully acknowledge this" (Pieterse, 1999: p.82). Faith communities spoke with a powerful and fearless voice against apartheid (Pieterse, 1999, *apud* Coetzee, 2004). During this era, most African churches were part of the revolution and pleaded for action against violence. The church urged its "followers and members to take part actively in the struggle; to see this participation as a calling, based on a specific way and method of interpreting the Bible" (Pieterse, 1999, *apud* Coetzee, 2004: p.342). Religion and the Bible were a foundation that gave rise to values that are fundamental to human rights, such as human dignity, freedom, justice, and equality.

The South African context, in this way, presents an opportunity for religion and Christianity, in particular, to make a significant contribution to ending homophobic hatred and violence against black Izitabane women and in protecting and caring for those most vulnerable. Regardless of how the church views Ubutabane, supporting vulnerable individuals is critical to biblical interpretation and appropriation (West; Van der Walt; Kaoma, 2016).



The ethos of Christian hospitality can provide insights into the contemporary church's welcoming and inclusive approach towards all people, regardless of their sexual orientation. The idea of hospitality is a theme that is often portrayed in biblical narratives. In the Kantian sense, hospitality addresses the idea, particularly in his understanding of the term as the 'natural right' "of a stranger not to be treated as an enemy when he arrives in the land of another." For Kant, this right is also possessed by all humans (Kant *apud* Henry, 2018). Kant saw hospitality as the defining element that brings people of different cultures together (Kant *apud* Siddiqui, 2015). Hospitality "welcomes 'the stranger' as one worthy of being considered a household member, marking a willingness to make room for another's unique presence" (Reynolds, 2008: p.191).

2. Theoretical Lens: Izitabane Zingabantu Ubuntu Theology

[W]e must remember that the starting point of our theologies are bodies, but the rebellious bodies: ... (Althaus-Reid, 2004, p.148).

Queer Theology is a relative system of theology, as it seeks to reflect upon faith in concrete social, political, and cultural contexts (Cheng, 2011). The literature reviewed suggests that black Izitabane women in South Africa face unique challenges, including limited access to faith spaces because of their actual or perceived sexual orientation. Literature also shows that discussions about sexuality, in general, remain silenced, and Ubutabane is considered to be "un-African and un-Christian". Through Christianity, heteronormativity becomes an organizing principle against black Izitabane women's sexual identities and sexual activity (Boesak, 2019). Queer Theology offers a useful way of understanding experiences of being black, Isitabane, religious, and African in a 'heterodominant' world and notes the circumstances under which gender and sexual minorities give meaning to religious violence. This theoretical framework can be understood as a way of doing theology that is rooted in Queer Theory and that critiques the binary categories of sexuality (that is, Ubutabane vs. heterosexual) and gender identity (that is, female vs. male) as socially constructed (Boesak, 2019, p. 19).

According to Cheng, Queer Theology is Izitabane people "talking about God" in a self-consciously transgressive manner, a "talk about God" that challenges and



deconstructs the natural binary categories of sexual and gender identity (Boesak, 2019). Queer Theology emphasizes the fluid and humanly performed nature of sexuality- or better, sexualities. It questions socially established norms and dualistic categories, focusing on challenging sexuality, gender, class, and racial classification. It further deconstructs heterosexual epistemology and presuppositions in theology but also unveils the different and the suppressed face of God amidst it by presenting a deeply incarnational account in which God is found in human flesh and human flesh thus reflects God (Althaus-reid; Isherwood, 2004). Queer Theology in Christianity is not about apologetics for the inclusion of sexual and gender minorities in Christianity (Tonstad, 2018), but the point in Queer Theology is a resistance to normativity and a subversion of the politics of representation which are essentialist and reductionist (Althaus-Reid, 2005).

According to Althaus-Reid, the theological underpinnings of Queer Theology are formed on the ground where theology has been thought, the grounds of ideological legitimacy. The gender of God becomes irrelevant, not because it gets subsumed into something ‘higher’ but because legitimacy and illegitimacy in theology are no longer kept within the boundaries of boys and girls or heterosexuals versus Izitabane. Althaus-Reid goes on to say that Queer Theology presents a unique challenge to theology, that is, to do theology from a different sexual epistemology (Althaus-Reid, 2005). Within the African contextual faith landscape, Izitabane Zingabantu Ubuntu Theology is an explored theology. Similar to Queer Theology, Izitabane Zingabantu Ubuntu Theology calls for a theology by Izitabane people and for Izitabane people in Africa. It engages with the backlash of Izitabane people by reclaiming the term “Izitabane” which has frequently been used in a discriminative manner to undermine and shame Izitabane individuals. Izitabane Zingabantu Ubuntu Theology calls for theological reflections done by those, starting from the lived experiences of those, who often negatively identify in the African context with the term Isitabane, “In the process, disrupting the traditional status of authoritative voices when it comes to theological discourse as well as the dominant direction of theological reflection and engagement” (Davids et al., 2019: p.7). Izitabane Zingabantu Ubuntu Theology provides an appropriate lens for understanding black Izitabane women’s experiences within the African faith context.



This theology not only acknowledges but centers the lived realities of these women, promoting a more inclusive and empathetic theological framework. By doing so, it contributes to the creation of communities of care where black Izitabane women can find support, validation, and solidarity. Communities of care are essential in addressing the unique challenges faced by black Izitabane women. These communities offer a safe space for sharing experiences, fostering resilience, and providing mutual support. They also serve as a platform for advocacy and education, challenging societal norms and working towards greater acceptance and equality. In essence, communities of care, informed by Izitabane Zingabantu Ubuntu Theology, play a crucial role in the empowerment and well-being of black Izitabane women in South Africa.

3. Research Methodology

The research design refers “to the overall strategy and analytical approach that you have chosen in order to integrate, in a coherent and logical way, the different components of the study, thus ensuring that the research problem will be thoroughly investigated” (De Vaus, 2006: p.8). Qualitative inquiry focuses on researching “into an experience” (Clandinin; Connelly, 2000: p.50). Qualitative research is defined by Denzin and Lincoln as a situated activity that involves interpretive, material practices that make the world visible. It emphasizes studying things in their natural settings and interpreting phenomena in terms of the meaning people bring to them. This involves various activities such as field notes, interviews, conversations, photographs, recordings, and memos to the self. (Denzin; Lincoln, 2000). In qualitative research, personal experiences, narratives, and opinions are valuable data that provide researchers with tools to find the answers they are looking for (Catherine; Rossman, 2022). Qualitative research is the appropriate research design because it allows me to gain an in-depth and thorough understanding of how black Izitabane women perceive and derive meaning from their experiences. It also enables me to gain insights into how these women relate to and comprehend concepts such as *Izitabane* and *faith*.



4. Autoethnography

Autoethnography “is a unique qualitative methodology that draws upon several qualitative traditions, including narrative research, autobiography, ethnography, and arts-based research” (Cooper; Lilyea, 2022, p. 197). As a method of inquiry, autoethnography deploys data sources that capture the critical events of the researcher’s life, such as photographs and medical records. As Chang stated, autoethnography “draws from autobiographic data such as memories, memorabilia, documents about themselves, official records, photos, interviews with others, and ongoing self-reflective and self-observational memos” (Cooper; Lilyea, 2022, p. 107-108). By employing autoethnography, I examine personal experiences from my life that pertain to my research topic and consider the impact of homophobic and heteronormative discursive practices on health, well-being, and identity. In autoethnography, “the process of triangulating internal thoughts and external behaviors, current memories with past notes or artifacts, descriptive facts with visceral emotions, and so forth is key to creating the ability to observe oneself and thereby, allowing for beneficial contrast and comparisons” (Cooper; Lilyea, 2022, p. 202). The chosen methodology is inspired by my own personal experience of growing up in a rural community setting that is very religious, which contributed to how I viewed myself and my sexuality.

To collect data for this study, I employed three techniques: my own personal narrative, one focus group discussion with nine black Izitabane women, and individual interviews. The first step began by writing my own personal narrative. This exercise employed the criteria of selecting six key moments or themes that define my journey of *Being Acquainted with Christianity*; *my Journey of Coming Out as Isitabane*; *being Split Between Two Worlds*; *Recreating and Reclaiming My Sexuality and Christian Identity*; *being Condemned by Religion*; and *Redefining Faith*. I presented these six snapshot stories as the first step of data collection and to reflect on my struggle with the studied phenomena, using artifacts such as photographs, a song, a narrative, and memories to re-tell these critical moments from my life. The intention of using the narrative research design for this study was to examine my experiences in relation to the studied phenomenon, develop a more comprehensive understanding of myself, improve understanding of the larger cultural group of black Izitabane women and homophobic



hatred and violence, explore the role of Christian faith in the lives of black Izitabane women, as well as to consider how in my experiences, I have dealt with the questions that religion mainly Christianity raises about Ubutabane.

This method provided me with a way to think about what it means to be as I live through experiences that are shaped and influenced by violence, culture, and religion. My personal narratives were used as a rational source and base for collecting data. I wrote a narrative about the struggles of being black Isitabane women and growing up in rural conservative South Africa that were later incorporated into the complex narratives of other black Izitabane women of varying social statuses in Pietermaritzburg, offering an analysis grounded in queer theory. According to Stone-Mediatore, narration plays a vital role in reclaiming the agencies of people who have been excluded and whose existence remains a struggle: “First, because the act of telling one’s own story is empowering for the storyteller, especially for people who have been excluded from official knowledge-producing institutions. Telling their own stories enables them to reclaim epistemic authority and counter the objectified, dehumanized representations of them circulated by others” (Stone-Mediatore; Stone-Mediatore, 2003: p.126).

According to Denzin & Lincoln, focus group discussions have the potential to produce rich data as participants interact and compare their experiences (Denzin & Lincoln, 1995). To form a focus group discussion, I used the six snapshots discussed above as discussion prompts. The intention was to invite and allow other black Izitabane women to share whatever emotions that were brought up by sharing my narrative that is drawn directly from my own lived experiences with them. This method enabled me to connect with the identified participants and explore my experiences, particularly about faith, violence, culture, and sexuality. It also allowed me to test if my experiences resonate with their experiences and how the other black Izitabane women make meanings of these experiences.

The last set of data for this study was collected through individual interviews with nine black Izitabane women to explore their personal experiences with the studied phenomena. For a subject as delicate and intricate as this one, individual interviews were deemed to be more appropriate. Using individual interviews in a qualitative study provided an opportunity for clarification and flexibility to explore the participant’s perspectives (McIntosh, 2015). Individual interviews with the participants were



conducted in order to demonstrate the possibility of alternative approaches to ending violence against black Izitabane women and to gather information that will assist in transforming the stance of African faith communities regarding Ubutabane. Seven exploratory questions were structured to guide the interview.

This study was conducted in Pietermaritzburg KwaZulu-Natal, South Africa, with nine black Izitabane women, including me, the researcher, as the 10th participant. All the participants in this study openly self-identify as Izitabane, African, Black, South African, and navigating faith. Participants were approached and selected through a local Izitabane support group, Uthingo Network⁵ in Pietermaritzburg. Participants were active members or beneficiaries of the Uthingo Network and have experienced homophobic hatred and violence. Uthingo Network is a registered non-profit organization (NPO) that was started in response to the need for Izitabane in and around KwaZulu-Natal to have a safe space. The site was chosen based on three criteria: 1) its interest in providing safe spaces to Izitabane, 2) its interest in addressing violence against Izitabane in African countries, and 3) it is known by many Izitabane. The study sample was generated using the purposive sampling method; participants were selected because they occupy a defined position in a structure or social order and so have a distinct perspective to offer in relation to the study objective (Etikan, Musa; Alkassim, 2016).

Six resonant themes that emerged from the findings were as follows: “*Religion is Still a Big Part of My Life*”: Recognizing Christian Faith as an Important Part of Black Izitabane Women’s Lives; “*Uma Ufuna Ukuba Isitabane Uzoya Esihogweni*”⁶: The Journey of Self-Discovery and Self-Disclosure – Stories of Becoming; “*Udinga Umfana nje o-Strong Ozolala Nawe Uzoba Right*”⁷: Being Isitabane in a Heteronormative Socioreligious Society; “*Njengoba Esekulobolile He Has Every Right to You*”⁸: Wrestling with Social Responses to Izitabane Sexuality; “*Unkulunkulu Uyazizona Izitabane, Unkulunkulu Uyazizona Izidakwa*”⁹: Dealing with Internalized Homophobia and Challenging Harmful Christian Perspective Concerning Ubutabane;

⁵ (<https://www.uthingonetwork.org.za/>)

⁶ If you want to be Isitabane then you’re going to hell

⁷ You need a strong man to sleep [have sex] with you; you’re going to change

⁸ Now that he has paid Lobola for you you’re his wife now and he has every right to you

⁹ God hates Izitabane, God hates drunkards



and; "... *Personify Your Experience. Personify Your God*": Fighting back from the Margins. These themes suggest that one's spiritual development could be a source of resilience, empowerment, and meaning.

4.1. "Religion is still a big part of my life": Recognizing Christian Faith as an Important Part of Black Izitabane women's lives.

The first theme that was extracted demonstrates that black Izitabane women have strong connections to the religion of Christianity and were raised as part of the church, despite the fact that these connections frequently come with challenges related to Ubutabane sexuality. According to Van Klinken, the pervasiveness of religion of Africans is "notoriously religious," meaning that many Africans are religious and that religion has a significant impact on sociopolitical life. In such a context, being explicitly and openly non- or antireligious is not only uncommon but socially and culturally also more or less unacceptable. Van Klinken further maintains that in Africa, religious adherence is not simply a matter of individual choice but (also of family history, community, and culture) (Van Klinken, 2015). This was evident in this study. The women in this study describe their journey with faith in a similar language. All the women were raised within the Christian church and they acknowledged that religious faith is important in their lives. The following quote demonstrates the place of the church and religion in the lives of black Izitabane women in South Africa:

"I'm an Apostle... I grew up in the church almost like everyone else here. My grandpa was one of the church founders. He was a leader, so growing up as a little kid with no clue about my sexuality at that time, it was exciting until I grew up and discovered myself. It wasn't my choice [going to church] but I loved the idea of believing... I still believe in God. I guess because of my grandpa, I still have that thing that even though I'm an Apostle, there are a lot of other religions that I want to explore. I've tried some and felt comfortable, but there's that thing that maybe I was raised in the Apostolic. There's that thing that says Apostolic Apostolic. But yes, it wasn't my choice and I love believing, unfortunately" (Participant #8 – Focus Group Discussion, 11 November 2023).

These experiences shared by black Izitabane women are consistent with Marc Epprecht's findings in his book *Sexuality and Social Justice in Africa*, where he notes



that “many African Izitabane [lesbian and gay people] ... are proudly happily and deeply religious” (2013, p. 66-67).

4.2. “*Uma ufuna ukuba Isitabane uzoya esihogweni*”¹⁰: *Self-Discovery and Self-Disclosure – Stories of Becoming*

“Coming out,” the act of letting people know that you are not a heterosexual through means of dating people of the same sex freely and openly” (Masson; Nkosi, 2017: p.87) can be challenging for black Izitabane women since they belong to a community and embody an identity that has been oppressed and discriminated against based on race and gender; coming out as an Isitabane can feel isolating. This isolation can be even more challenging for individuals if there is no one in their community who shares these identities. Most women in this study have disclosed their sexual identity to at least one member of their family or assumed that family members knew, even though they did not explicitly disclose their sexual identity. In their responses, the families of those who disclosed their sexual identities were either supportive, confused, in denial, or unsupportive. Furthermore, some of these women shared that they experienced an inherent dilemma that caused internal conflict surrounding the question of how one can live life being sexually attracted to women and also be a member of the church they belong to. One woman shared:

“... it’s hard ... because growing up at home, they teach you how to behave like a girl. So now you come with these feelings. How do I fit into all the teachings that I was raised with? The Christian way, you see. Everything that I was taught when I was growing up. So, I think, for one, both these things- being Isitabane and being a Christian are fighting with each other. I think there’s a conflict ...” (Participant #1 – Individual Interview, 14 November 2023).

Some chose to abandon their faith communities to be true to their identity as Izitabane:

“... the last time I attended church was in primary school. I decided to stop because I noticed that people like me were seen as sinners... There was always that fear that maybe they would think that I was tainting the dignity of the church, so I decided to stop going to church

¹⁰ If you want to be Isitabane then you’re going to hell.



and live my life... I'm not going to lie; there's a lot of judgment in my church... the Zion church. People from that church are not good people. They go to church and call themselves Abazalwane [believers], but they are not good people" (Participant #2 – Individual Interview, 18 November 2023).

Others tried to hide their sexual orientation in order to follow their conservative Christian faith:

"It was hard. I tried praying about it, trying to change myself... I tried to hide it. I failed. I failed until I reached the point where I realized that I should be me" (Participant #3 – Individual Interview, 16 November 2023).

The experiences documented in the literature align with the findings of this study, demonstrating that for black Izitabane women who identify as Christians, the process of coming out is an ongoing journey. These women grapple with the complexities of disclosing their sexual orientation within the context of their religious beliefs, navigating a multitude of decisions regarding whom to come out to, when, and in what setting. Moreover, the ongoing nature of the coming-out process underscores the persistent barriers and stigmas faced by black Izitabane women within both religious and societal contexts. Despite the progressive constitution in South Africa, many continue to grapple with the fear of rejection, discrimination, and isolation, which profoundly impact our sense of self and belonging.

4.3. “Udinga umfana nje ostrong ozolala nawe uzoba right¹¹”: Being Isitabane in a heteronormative Socioreligious Society;

Heteronormativity, as defined in queer theory, is the presumption and privileging of gender conformity, heterosexuality, and nuclear families over all other “deviant” forms of gender expression, sexuality, and families (Oswald et al., 2009). By self-identifying as Isitabane, black Izitabane women undermine heteronormativity and must interact with societal heteronormative messages while reconciling these messages with their sexual identities (Oswald et al., 2009). Many women involved in this study spoke of heteronormative expectations early in their lives and shared that they felt pressured to conform to heteronormative expectations from a young age.

¹¹ You need a strong man to sleep [have sex] with you; you're going to change.



Heteronormativity legitimates homophobia – the irrational fear of Izitabane people- and heterosexism – the discrimination of sexual minorities with social relations and structures. Heteronormative standards and discourses that legitimate the discrimination of sexual minorities can be found in most social institutions, including religion, the family, education, the media, the law, and the state. Under dominant heteronormative standards, heterosexuality and homosexuality are binary opposites. The gender roles of masculine men and feminine women are naturalized, and sexual relations between complementary gender roles should be consummated in the private sphere. Monogamous, marital, and procreative heterosexuality is considered superior to all other sexual expressions (Robinson, 2016). Violence against Izitabane women is normalized and accepted. One woman shared her experience of when she was attacked by an unknown man who didn't like that she was Isitabane.

“I tried to calm myself so that if he tried something, I'd be ready for him. Then I heard him saying, “Why u-so? Why wenza lento oyenzayo?” [Why are you like this? Why are you doing what you're doing]. I kept quiet and continued with what I was doing while observing his next move. He grabbed me and pointed a knife at me. You see this scar [showing me the scar on her finger]. He nearly chopped off my finger. We fought. He tried to pull me to the nearest bush. We fought. I was able to get away from him. I found a rock, and I hit him with it. He fell, and that's when I was able to escape. We don't know who he is, and he has never been found. Even his voice, I don't think I can recognize it” (Participant #4 – Focus Group Discussion, 11 November 2023).

Another woman shared her story of how she was betrayed by someone she had met on a night out:

“Next thing, I woke up at his place. It was a whole mess. I am mentioning this story because the morning after, when I confronted him, he said the words, “Relax, we used a condom. I had to show you what you were missing out. You could be a proper girl. Look at you; you're so beautiful”. So, that's why I'm mentioning this because he knew and he saw very well that I'm lesbian [Isitabane woman], and he did that” (Individual Interview – WhatsApp, 27 November 2023).

According to Van der Walt, conservative religious and cultural discourses are often employed to support Izitabane condemnation, exclusion, and violence. Van der Walt further adds that it is frequently held that the Bible is clear on Izitabane realities. This positionality holds that there is no possibility for the inclusion of Izitabane people,



that Izitabane are an abomination, and that their “lifestyle” should be avoided, repented from, and corrected. Van der Walt further elaborates that this positionality further holds that Izitabane people are immoral and only found on the fringes of society and could, therefore, in no way form part of any vibrant community, especially not faith communities. Faith and sexuality, according to this position, are not matters that can be discussed in the same context, and issues of sexuality and intimacy should best be engaged in a private setting, if at all. Izitabane people and their lives can, as a result, only be discussed and engaged in the context of violence (2022b).

4.4. “Njengoba esekulobolile he has every right to you¹²”: Wrestling with Social Responses to Izitabane Sexuality;

While some Christians accept that Christianity and Ubutabane can co-exist, many maintain that the notion is contradictory to the essential principles of the Christian faith (Masson; Nkosi, 2017; Yip, 2002; Keena, 2015). These contrasting viewpoints are often based on different interpretations of Bible Scriptures and cultural beliefs about sexuality. The third theme that was extracted from the data addresses intimate and important questions that speak to the complexities faced by black Izitabane women in the Southern African context, who, despite constitutional protection, navigate violence and the threat of violence (Robertson, 2020). The theme speaks to challenges and the tension of embodying two “contradicting” identities in a black heteronormative society. Participant #8 shared her experience of when she was kicked out of her home for bringing her girlfriend: “My family and my aunt kicked me out and told me that nothing like that had ever happened before” (Participant 8—Individual Interview—WhatsApp, 27 November 2023).

The topic of heterosexual marriage is another source of contention that frequently arose, particularly among black Izitabane women who attended the 12th Apostle Church and Nazareth Baptist Church. The women who belonged to these denominations shared that they had been asked for marriage by men countless times. One participant even shared that she decided to stop going to church due to this: “... the

¹² Now that he has paid Lobola for you you’re his wife now and he has every right to you



last time I went to church, someone wanted Ukungikhetha, and this was the third time. I left because I realized that things were getting out of hand” (Participant #4: Individual Interview, 20 November 2023).

These women are expected by the church to dress and conduct themselves in a certain way which is in contradiction of who they are. For those individuals who choose to defy these social expectations, the imagined punishment is severe, such as eternal damnation or burning in hell.

Another aspect of the internal conflict expressed by the women in this study is best categorized as pressure, particularly from other people of faith, whether of their faith or another faith. Many Christians who stand firm in opposition are not hesitant to proclaim their conviction that the people who identify as Izitabane are sinners. These are the beliefs and practices that allow homophobic hatred and violence to flourish and deny rights to Izitabane. Loughlin made a valid point, when he stated,

“In the secular world, it would be wrong to dismiss someone for being queer, but it would be right to do so in the world of the Church. To many this seems like a hypocritical double-standard, affirming what is at the same time denied. But the Church has always advocated multiple standards, which are presented as a ladder of perfection, which we climb by embracing even more rigorous forms of life” (Loughlin, 2004, p.75).

The current study found that the benefits of spirituality and religion are limited, and this was evident throughout the literature (Van Klinken, 2023). Many people, both within and outside faith communities, struggle to accept queer [Izitabane] women as moral and equal human beings (Griffin, 2000). Religious texts, such as the Bible, are directly used to forbid Ubutabane activity, creating the basis for tension between traditional religion and Ubutabane. Most spiritual teachings focus on how people, and women in particular, should conduct themselves, including what they should or shouldn't wear. For the women in this study, bodily expression of their Ubutabane seems to be the number one factor that contributed to their exclusion.

Furthermore, within the Christian tradition, it is understood that all persons are created in the image and likeness of their Creator, and, therefore, have innate sacred worth. The church community is seen as a reflection of God's love and ideal for humanity, aspiring to be a space characterized by acceptance, compassion, and solace.



However, this has not been the experience for most black Iztabane women in conservative churches, who have had to look outside the church to find fellowship and support in their journeys of faith. With strength and tenacity, these women, who have been raised in a conservative church, remain true to themselves while continuing to pursue their faith and live authentic and open lives. Many Iztabane women who have not had positive experiences with the conservative church, may believe that the only answer is to leave religion altogether. They may then feel free to form their versions of Christianity, by either worshipping privately or by creating small networks of support groups to incorporate a supportive and like-minded para-church community into their spiritual practice. Participant #9 shared:

“... I just pray at home. I praise at home, I praise in spiritual spaces. I know for some, it’s the mountain; for others like me, it’s being in nature, being in water; it’s being in so many different spiritual spaces that exist that don’t need me to be confined to anything for me to be accepted. That’s what faith has become for me. It’s become so personal that no matter where I go I will never lose anything because I still can carry that faith with me. When I feel like I need to be in the water I can do that anywhere...” (Individual Interview - WhatsApp, 28 November 2023).

Barton’s study with 47 lesbian women in the United States of America found that many Iztabane have to endure sitting in church services listening to faith leaders advocating for the end of homosexuality by any means, being told that they must “pray away the gay]” to enter heaven. Numerous lesbian women in Burton’s study reported having been alienated and scrutinized (Woodruffe-Burton & Bairstow, 2013). This was true for the women in the present study. One woman shared:

“When I realized that I was living this life, I saw how people looked at me, even though they had never said anything to me directly. I decided right there and there that being crucified by these people [the church] was not working out for me. So, I decided to stay at home and worship God by praying all the time and yes, I still believe in God” (Participant #2 – Focus Group Discussion, 11 November 2023).

As they struggle to accept their sexuality, one participant shared that they experienced a “deep, deep dark hole,” but she noted: “Ubutabane is what kept me going.” Some spoke very movingly about how God loved and accepted them as they were, and how realizing this had helped them to accept themselves. In contrast to the belief that God accepts everyone, the women in this study had either experienced



rejection from people within the church or were concerned about the painful possibility if they disclosed their sexuality to the wrong person.

4.5. “Unkulunkulu uyazizonda Izitabane, Unkulunkulu uyazizonda izidakwa”: Dealing with Internalized Homophobia and Challenging Harmful Christian Perspective Concerning Ubutabane;

Another important finding in this study is the development of internalized homophobia, which alludes to the negative self-discernment embraced by Izitabane women and men who have internalized the culture’s negative messages about themselves, resulting in a shame-based self-image of being “flawed,” “damaged,” or otherwise “less-than” their heterosexual counterparts. Internalized homophobia has been named one of the biggest barriers to the Izitabane faith and well-being of Izitabane women and men because of its association with guilt, depression, and feelings of worthlessness.

The women in the study conveyed a sense that being an Isitabane woman and being a Christian were both important self-identity concepts for them. For some, feeling that two key aspects of their identity were incompatible had caused them considerable distress and led them to search for ways to reconcile their faith and sexuality. For example, participant #1 shared:

“For the past year or two, I have been trying to understand how to fit my life into Christianity and I have researched different religions... Just recently I have come to understand that it is not the religion itself but people who are preaching it. I decided that let me take Christianity, let me take the bible, and let me live it according to my life. For the past couple of months, that is what I have been doing. I read the Bible and base those verses on my life” (Individual Interview - 14 November 2023).

According to Kirkman, a reexamination of sexuality and sexual relationships, incorporating faithful reading of scripture, particularly from a liberal, progressive perspective, and soul-searching, may result in the successful integration of these two seemingly paradoxical parts of oneself as both Christian and queer (Kirkman, 2001 *apud* in Speakmna, 2009). Yip argues that if one believes in a radically inclusive God, who created all sexualities to be celebrated and accepted, then one must conclude that queer women are totally and completely accepted by God and valued as part of God’s



family (Yip, 2002). It was also found that not all women experienced inner conflict regarding their religious and sexual identities, but all participants had, over time, come to integrate these two identities. In addition, all the women were clear that experiencing Ubutabane attraction was not a choice or something they could control and, therefore, could not be a sin. Participant #8 for example, expressed that, while she found other religions more accepting, she just couldn't bring herself to leave her old church:

“There are a lot of other religions that I want to explore. I've tried some and felt comfortable, but there's that thing that says Apostolic Apostolic, maybe I was raised in the Apostolic.” (Focus Group Discussion, 11 November 2022).

4.6. “... Personify your experience. Personify your God”: Fighting back from the Margins.

The study found that most of these women who were involved have come to the realization that God loves and accepts everyone as they are, and they carry this knowledge with them to find comfort, guidance, and a sense of peace and well-being. These women have also reappropriated the word Isitabane, previously used to discriminate against black queer bodies, and now use it positively. West reminded her readers that there is a long tradition of those who have been oppressed to, “choose their own words to name themselves rather than allowing the dominant culture to assign negative meaning to certain words that are used to demonize a group of people” (West, 2008, p. 1). By reclaiming the word “Isitabane” for ourselves, we internalize the idea that our identity is defined by us and not by the majority culture. When connecting the words “Isitabane” and “Christianity”, Izitabane people of faith can define the tenants “Isitabane” and “Christianity”, Izitabane people of faith can define the tenets of Christianity by their terms and experiences, free from blindly swallowing what they've been taught by the dominant culture. Just as members of different ethnic groups and nationalities have their worship and preaching styles, music, and even different interpretations of scripture, Izitabane Christians also reflect a unique and valid experience of their relationship to the divine (West, 2008, p. 1). Just as each human being has his or her own deeply personal connection to God, so do Izitabane persons, as



they cannot and should not separate their sexuality from their spiritual practice (Horn et al., 2005).

One of the most beautiful aspects of reclaiming, deconstructing, and reconstructing our faith is the ability to see it from the perspective of our unique experiences. The way we understand and practice spirituality is shaped by our personal stories, struggles, and successes. It is within our power to redefine our faith and find new meanings that resonate with our identities. By embracing our authentic selves, we empower ourselves to explore and live our spirituality with genuine conviction. The women in this study speak about questioning and rejecting the conservative church's teachings and finding out for ourselves what is true and what is not. For example, participant #9 shared:

“I think a lot of people accept information without necessarily questioning what is being given to them which is what happens in many churches. If a person goes to church and the pastor is convincing and so charismatic, wearing a shiny suit and preaching with a nice base you end up accepting whatever they say without actually questioning what they mean...” (Focus Group Discussion, 11 November 2023).

Similarly, the women recognized the popular interpretations of Bible scriptures, particularly scriptures that are frequently used to condemn Ubutabane. Participant #8 shared:

“The Bible has been refined. Some things were taken out. Some were added to support whoever was in power at that time you know. We can't say in this day and age that the Bible as it is, that's how it was, or that's how God left His messages.”. Participant #8 explained (Individual Interview - WhatsApp, 27 November 2023).

This illustrates that black Izitabane women have direct access to the Bible, and they can challenge the interpretations presented by religious leaders as well as the teaching of their pastors in the church. It was clear from the interviews that experiences of faith are crucial – the belief in God as creator and in God as love. The women expressed that their sexual identity as Izitabane women doesn't stop them from believing in God. One woman shared:

“Just because I'm living this life, it doesn't mean that I have to stop believing in God; no, I haven't stopped. One thing that has kept me going in hard times or when I am experiencing challenges is to believe that Unkulunkulu uyena osidalile. Ubesahlali azi ukuthi vele



ngizophila lempilo [God created us this way, He always knew that I would live this life]. So, there is no need for me to worry about other people... I always put my trust in God all the time. No matter what people say or how they test me, my faith is strong and not going anywhere” (Participant #2 – Individual Interview, 18 November 2023).

The women acknowledge that God is love and that God created us in this beautiful way. Our sexuality is not something that we choose but just like our religious identity, it is an identity that develops as we grow, and this identity shapes how we understand ourselves and provides us with a basis on which we can navigate our religious identity and grow our faith. Referring to the words of *John 3 chapter 16*, one woman shared:

“When I read that verse alone and I break it down, it helps me understand what God meant when God said “Ekuqaleni Unkulunkulu walithanda kangaka izwe” [For God so loved the world He gave His only begotten Son]. That line on its own “He gave his only son” ... God loves me more than a saint” (Individual Interview, 14 November 2023).

Another woman shared:

“I’ve told myself that I am God’s child because everything is still going well for me. When I call God, God answers, meaning I am still God’s child and God still loves me” (Participant #6 – Individual Interview, 21 November 2023).

The women viewed God as love and as the Creator who loves all human beings, especially those at the margins of society. This understanding of God helps to deal with the Bible scriptures that are used to condemn Ubutabane in many African faith communities. This understanding can also help African faith communities respond to violence that is targeting black Izitabane women in Pietermaritzburg and learn how to shape faith spaces in ways that might be more welcoming to Izitabane individuals. Faith leaders must be informed and advocate for black Izitabane women who are at the margins of society and promote social justice and social change as instructed by the Holy Bible. In addition, the teaching of the mainstream church is that Christ came to earth to save everyone, without exception, then that must also include those in the church who are Izitabane women. Loughlin argues that mainstream churches must acknowledge Izitabane as fully humans and fight and advocate for full inclusion and equality of all Izitabane in all aspects of life. Churches must fight, advocate, and



educate themselves about the struggles of all members of the church, especially marginalized individuals.

“Queer Christianity” reinterprets the Bible in light of the experiences of Izitabane people. Six clobber passages that are often used to condemn Ubutabane are reclaimed and reinterpreted to include Izitabane, with the objective being that, as Izitabane, we see ourselves as active members of theology. Koch, in his research, criticized the three primary arguments that scholars have used to support homosexuality in scripture. Koch challenges his readers by offering an alternative; “cruising” scripture to find Izitabane references (2001). His theory is that queer women of faith should not reject scripture; rather, they should look for stories and characters that honor the faithful Biblical heroes who might have had a different sexual orientation. Koch encourages queer individuals to “cruise the scripture” by “being open to possibility, paying attention to what catches your eye, pursuing your curiosity, following up on any promising signals, and simply “taking it from there.”

It is with this understanding and frame of reference that those in the Christian community who identify as Izitabane may approach scripture and claim it as their own. When one can open oneself to the infinite possibilities of God’s love, then one can stake a rightful claim that the Holy Bible was written for everybody as a love letter from God to God’s people, with the two central tenets being love God and love one’s neighbor. This offers Izitabane Christians the opportunity to develop a strong sense of who they are, that they are loved and supported, and provides them with a sense of meaning and purpose, which can be extremely beneficial to one’s overall well-being.

The experiences recounted by black Izitabane women in this study offer faith communities a profound opportunity to challenge the prevailing assumptions that often shape discussions about the realities faced by those who live outside the norm in South Africa and across Africa. Queer Theology presents valuable tools for African faith communities to center the lives of Izitabane women within religious settings, facilitating nuanced and embodied conversations that honor diversity. By incorporating queer theological frameworks, African faith communities can actively engage with the complexities of Izitabane women’s lives, acknowledging the intersections of race, gender, sexuality, and faith. This framework encourages a critical examination of



traditional religious narratives and practices, inviting communities to confront and dismantle systems of oppression that marginalize and silence Iзитabane women.

Final Consideration

Overall, the women in this study have met with complex challenges and painful situations while attempting to live their lives authentically and without compromise. Some of these challenges include being discriminated against by their religion and being frequently told about their alleged sins and the inevitable destination of hell. These negative experiences that the women in this study encountered have forced many to walk away from their churches. Unfortunately, most of these women in this study, who do not meet the expectations of heterosexuality, have not been able to find a supportive church environment where they can be free to express themselves fully, grow in their Christian faith, and be of service to others. The majority of the women shared that instead of going to church or seeking a welcoming and affirming church, they preferred to worship in the comfort of their own homes. Some shared that they left the churches where they grew up and were still looking for a new church where they could feel welcomed and comfortable with all their identities without having to choose one over the other. A number of the experiences and perceptions that these women shared reflect that they were out to their church communities and that they felt unwelcome in churches. Thus, the women pointed to how individuals at church treated them as the most critical factor in whether or not they experienced acceptance at church. In addition, the women shared that their experiences of faith and faith spaces have forced them not only to redefine and reframe their relationship with God but also to construct and reconstruct their sexual identities.

Some of the women acknowledged that they have come to understand that their faith is all about what God wants for them. These women have, for the most part, come to the realization that God loves and accepts them the way they are, and they are able to carry that knowledge with them and allow it to comfort and guide them, and bring them a sense of peace and well-being. In addition, findings reveal that the women's personal experiences with faith, faith spaces, and other members of the Christian community have had a greater impact on how they view the relationship between their faith and sexual identity. Even though all of the women who responded have had difficulty



reconciling the teachings of the church about Ubutabane with their sexual orientation, they see this as just one part of living a true Christian life. The findings further demonstrate that many of the women in the study have struggled and have been negatively impacted while coming to terms with and reconciling their religious and sexual identity. However, they have been able to integrate these aspects of themselves. Some of the women shared their experiences of being in happy relationships with other women. These findings show the importance of creating communities of care for black Izitabane women in Pietermaritzburg where harmful Christian norms can be addressed and where these women can feel welcomed and safe.

Bibliography

ALTHAUS-REID, Marcella. From the goddess to queer theology: the state we are in now. **Feminist Theology**, v. 13, n. 2, p. 265-272, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (Org.). **The sexual theologian: essays on sex, God, and politics**. Londres: A&C Black, 2004.

AWONDO, P.; GESCHIERE, P.; REID, G. Homophobic Africa? Toward a more nuanced view. **African Studies Review**, v. 55, n. 3, p. 145-168, 2012.

BHANA, Devika. Understanding and addressing homophobia in schools: A view from teachers. **South African Journal of Education**, v. 32, n. 3, p. 307-318, 2012.

BOESAK, Allan Aubrey. **Children of the waters of Meribah: Black liberation theology, the Miriamic tradition, and the challenges of twenty-first-century empire**. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2019.

CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael; PHELAN, Anne M. Shaping a professional identity: Stories of educational practice. **Alberta Journal of Educational Research**, v. 46, n. 3, p. 288, 2000.

COOPER, R.; LILLYEA, B. I'm interested in autoethnography, but how do I do it. **The Qualitative Report**, v. 27, n. 1, p. 197, 2022.

DAVIDS, Hanzline R.; MATYILA, Abongile; SITHOLE, Sindi; VAN DER WALT, Charlene. Stabanisation: A discussion paper about disrupting backlash by reclaiming LGBTI voices in the African church landscape. **The Other Foundation**, 2019.

DE VAUS, David A. **Research design in social research**. Londres: SAGE, 2001.



DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. Transforming qualitative research methods: is it a revolution? **Journal of Contemporary Ethnography**, v. 24, n. 3, p. 349-358, 1995.

DUBE, B.; MOLISE, H. V. The church and its contributions to the struggle to liberate the Free State province. **Southern Journal for Contemporary History**, v. 43, n. 1, p. 160-177, 2018.

EWING, D.; BROWN, A.; MKHIZE, N.; MSIBI, T. Sexual and gender identities: violating norms. **Agenda**, v. 34, n. 2, p. 3, 2020.

GONTEK, I. Sexual violence against lesbian women in South Africa. In: **Outliers: a collection of essays and creative writing on sexuality in Africa**. v. 2, p. 1-18, 2009.

GRIFFIN, H. Their own received them not: African American lesbians and gays in Black churches. **Theology & Sexuality**, n. 12, p. 8, 2000.

HORN, M. J.; PIEDMONT, Ralph L.; FIALKOWSKI, Geraldine M.; WICKS, Robert J.; HUNT, Mary E. Sexuality and spirituality: The embodied spirituality scale. **Theology & Sexuality**, v. 12, n. 1, p. 81-101, 2005.

HUMAN RIGHTS WATCH. "We'll show you you're a woman": Violence and discrimination against black lesbians and transgender men in South Africa. 2011b. Disponível em: <https://www.hrw.org/report/2011/12/05/well-show-you-youre-woman/violence-anddiscrimination-against-black-lesbians-and>. Acess in 7 august 2024.

HUMAN SCIENCES RESEARCH COUNCIL (HSRC). SANGER, Nadia. '**The real problems need to be fixed first**': Public discourses on sexuality and gender in South Africa. *Agenda*, v. 24, n. 83, p. 15, 2008.

IRANTI.ORG; THE ARCUS FOUNDATION. Data collection and reporting on violence perpetrated against LGBTQI persons in Botswana, Kenya, Malawi, South Africa and Uganda. 2019. p. 58.

HENRY, Seán. Kant cited in. **Education, queer theology, and spiritual development: disrupting heteronormativity for inclusion in Jewish, Muslim and Christian faith schools**. *International Journal of Children's Spirituality*, v. 23, n. 1, p. 3-16, 2018.

SIDDIQUI, Mona. Kant cited em. **Hospitality and Islam: welcoming in God's name**. New Haven: Yale University Press, 2015.

KOCH, T. R. **A homoerotic approach to scripture**. *Theology & Sexuality*, v. 7, n. 14, p. 10-22, 2001.

SPEAKMAN, Cynthia M. Kirkman, 2001 cited em. **Christian lesbians, and their spiritual journeys**. Long Beach: California State University, 2009.



LOUGHLIN, G. Gathered at the altar: Homosexuals and human rights. **Theology & Sexuality**, v. 10, n. 2, p. 73-82, 2004.

MASSON, F.; NKOSI, S. **Christianity and homosexuality**: Contradictory or complementary? A qualitative study of the experiences of Christian homosexual university students. *South African Journal of Higher Education*, v. 31, n. 4, p. 72-93, 2017.

MOREAU, J. **Intersectional citizenship, violence, and lesbian resistance in South Africa**. *New Political Science*, v. 37, n. 4, p. 494-508, 2015.

MWAMBENE, L.; WHEAL, M. **Realisation or oversight of a constitutional mandate? Corrective rape of black African lesbians in South Africa**. *African Human Rights Law Journal*, v. 15, n. 1, p. 58-88, 2015.

Oswald et al., 2009 cited in Pollitt, Amanda M., Karen L. Blair, and Pamela J. Lannutti. "A review of two decades of LGBTQ-inclusive research in JSPP and PR." *Personal Relationships* 30, no. 1 (2023): 144-173.

PALM, S.; GAUM, L. Engaging human sexuality: creating safe spaces for LGBTIQ+ and straight believers in South Africa. **Theologia in Loco**, v. 3, n. 2, p. 205-230, 2021.

COETZEE, C. F. C. Violência na África do Sul pós-apartheid e o papel da igreja e da teologia. In: PIETERSE, 1999. **In die Skriflig**, v. 38, n. 2, p. 333-348, 2004.

REYNOLDS, T. E. **Vulnerable communion: A theology of disability and hospitality**. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.

ROBINSON, B. A. Heteronormativity and homonormativity. In: **The Wiley Blackwell encyclopedia of gender and sexuality studies**. p. 1, 2016.

SPEAKMAN, C. M. **Christian lesbians, and their spiritual journeys**. Long Beach: California State University, 2009.

STONE-MEDIATORE, Shari. Storytelling and global politics. In: **Reading across borders: Storytelling and knowledge of resistance**. p. 150, 2003.

STOBIE, C. "The Devil slapped on the genitals": Religion and spirituality in queer South Africans' lives. **Journal of Literary Studies**, v. 30, n. 1, p. 1-19, 2014.

STYCHIN, C. F. Constituting sexuality: The struggle for sexual orientation in the South African Bill of Rights. **Journal of Law and Society**, v. 23, n. 4, p. 455-483, 1996.

THORESON, R. R. Somewhere over the rainbow nation: Gay, lesbian and bisexual activism in South Africa. **Journal of Southern African Studies**, v. 34, n. 3, p. 680, 2008.

TONSTAD, Linn Marie. **Queer theology: Beyond apologetics**. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2018.



UTHINGO NETWORK. Available at: <https://www.uthingonetwork.org.za/>. Accessed on: August 7, 2024.

VAN KLINKEN, Adriaan. Queer love in a “Christian nation”: Zambian gay men negotiating sexual and religious identities. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 83, n. 4, p. 947-964, 2015.

VAN KLINKEN, Adriaan; BOMPANI, Barbara; PARSITAU, Damaris. Religious leaders as agents of LGBTIQ inclusion in East Africa. **African Affairs**, v. 122, n. 487, p. 299-312, 2023.

VAN DER WALT, Charlene. **Under the rug swept: Creating space to engage the reality of homophobic hate crimes in the South African faith landscape.** 2022b.

WEST, Gerald; VAN DER WALT, Charlene; KAOMA, Kapya John. When faith does violence: Reimagining engagement between churches and LGBTI groups on homophobia in Africa. **HTS: Theological Studies**, v. 72, n. 1, p. 4, 2016.

WOODRUFFE-BURTON, H.; BAIRSTOW, S. Countering heteronormativity: Exploring the negotiation of butch lesbian identity in the organizational setting. **Gender in Management: An International Journal**, v. 28, n. 6, p. 359-374, 2013.

YIP, Andrew KT. The persistence of faith among nonheterosexual Christians: Evidence for the neo-secularization thesis of religious transformation. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 41, n. 2, p. 199-212, 2002.



O discurso anti-gênero: Vaticano, Queermuseu e a CPI dos maus-tratos¹

El discurso antigénero:
Vaticano, queermuseu y la CPI dos maus-tratos

Bryan Henrique Pinto²

Resumo: O presente artigo argumenta que a associação de exposições de arte com pedofilia no âmbito da CPI dos Maus-Tratos, visavam barrar direitos sexuais e reprodutivos, mobilizando pânicos morais. Inicialmente, construo uma breve contextualização sobre a exposição *Queermuseu* e a performance “*La Bête*”, buscando demonstrar as polêmicas envolvendo ambas e como tais exposições de arte acabaram se tornando matéria da CPI dos Maus-Tratos. Após, realizo uma genealogia do discurso anti-gênero, apontando o Vaticano como principal articular de uma cruzada contra direitos sexuais e reprodutivos. No contexto nacional, demonstro os paralelos entre a CPI dos Maus-Tratos e a CPI da Pedofilia, principalmente na figura institucional do presidente das Comissões. Por fim, busco demonstrar, a partir das leis, como as acusações contra as exposições eram infundadas. Para atingir tais objetivos, metodologicamente, foi realizada uma pesquisa qualitativa, através de análise de conteúdo e análise do discurso. Como objetos empíricos, foram analisados os arquivos de filmagens da CPI, notas taquigráficas das reuniões e requerimentos.

Palavras-chave: Queermuseu. Gênero. Sexualidade. Pânico Moral.

Resumen: Este artículo sostiene que la asociación de exposiciones de arte con la pedofilia en el ámbito del CPI sobre Abusos, tuvo como objetivo bloquear los derechos sexuales y reproductivos, movilizand o pánicos morales. Inicialmente, construyó una breve contextualización de la exposición *Queermuseu* y la performance “*La Bête*”, buscando demostrar las controversias en torno a ambas y cómo dichas exposiciones de arte terminaron convirtiéndose en tema de la CPI dos Maus-Tratos. Posteriormente, realizó una genealogía del discurso anti-género, señalando al Vaticano como el principal articulador de una cruzada contra los derechos sexuales y reproductivos. En el contexto nacional, demuestro los paralelismos entre la CPI dos Maus-Tratos y la CPI da Pedofilia, principalmente en la figura institucional del presidente de las Comisiones. Finalmente, buscó demostrar, con base en las leyes, cómo las acusaciones contra las exposiciones eran infundadas. Para lograr estos objetivos, metodológicamente se realizó

¹ O presente artigo apresenta os resultados de uma pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP processo 19/25017-0), à qual agradeço imensamente.

² Mestrando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Cientista social graduado pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP/UFSCar). E-mail: bryanhenrique1899@gmail.com

una investigación cualitativa, a través del análisis de contenido y análisis del discurso. Como objetos empíricos, se analizaron los expedientes de filmaciones del CPI, notas taquigráficas de reuniones y solicitudes.

Palabras-clave: Queermuseu. Género. Sexualidad. Pánico Moral.

Introdução

A exposição *Queermuseu – Cartografias da Diferença na Arte Brasileira*, sob curadoria de Gaudêncio Fidelis, estaria em cartaz entre os dias 15 de agosto e 8 de outubro de 2017, sediada no espaço do Santander Cultural, em Porto Alegre, abarcava um universo de 263 obras das mais variadas, de 83 artistas diferentes. O Banco Santander era o patrocinador e realizador da exposição, sendo o Santander Cultural um espaço que recebe as exposições e uma extensão institucional cultural do Banco.

Dentro desse vasto universo de 263 obras, 5 obras ganharam destaque, a saber, a obra de Bia Leite, intitulada “*Criança viada*”, que, na verdade, é uma série de pinturas criadas em 2013; o quadro de Adriana Varejão, “*Cena de Interior II*” (1994), do qual um fragmento foi retirado e envolvido na polêmica; a obra de Fernando Baril, “*Cruzando Jesus Cristo com Deus Shiva*” (1996); a obra de Antônio Obá, que apresenta hóstias com palavras escritas e a obra de Lygia Clark, “*O Eu e o Tu*” (1967), foram acusadas pelo Movimento Brasil Livre (MBL) de zoofilia, pedofilia, pornografia e vilipêndio.

Kim Kataguri³, líder do MBL, publicou dois vídeos no canal do “Movimento Brasil Livre”, no *YouTube*. O primeiro, no dia 11 de setembro, após o fechamento da exposição, afirmando: “*Vencemos essa batalha! O Santander recuou da mostra absurda que expôs centenas de crianças a imagens de pedofilia, zoofilia e ataques ao cristianismo*”⁴. No segundo vídeo, Kim afirma:

“Tem um pessoalzinho de esquerda dizendo que o MBL é autoritário, que o MBL é fascista, que o MBL persegue a cultura, persegue a arte, simplesmente porque a gente promoveu uma campanha de boicote a uma exposição que queria mostrar pedofilia, zoofilia e ofensas à fé

³ Cofundador do Movimento Brasil Livre, movimento social de direita criado em 2014

⁴ Transcrição minha. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rve-XNw4d-s_. Acesso em: 18, set, 2020.

crista, ofensa à imagem de Jesus Cristo para crianças, para crianças de escola pública e particulares”⁵.

Ainda sobre o mesmo tema, o então deputado federal Jair Bolsonaro (PSC-RJ) afirmou em um programa de televisão: “*Tem que fuzilar os autores dessa exposição*”⁶. Assim, após acaloradas mobilizações, acusações nas redes sociais e uma campanha de boicote dos clientes, o Banco decidiu encerrar a exposição. No domingo, dia 10 de setembro de 2017, em sua página no *Facebook*, o Banco Santander publicou uma nota anunciando o fechamento da exposição. Na nota, o Banco afirmou: “Ouvimos as manifestações e entendemos que algumas obras da exposição *Queermuseu* desrespeitam símbolos, crenças e pessoas, o que não está em linha com nossa visão de mundo. Quando a arte não é capaz de gerar inclusão e reflexão positiva, perde seu propósito maior, que é elevar a condição humana. O Santander Cultural não chancela um tipo de arte, mas sim a arte na sua pluralidade, alicerçada no profundo respeito que temos por cada indivíduo. Por essa razão, decidimos encerrar a mostra neste domingo, 10/09”⁷.

Na segunda-feira, dia 11 de setembro de 2017, a exposição foi fechada e as obras foram retidas por trinta dias dentro do espaço do Santander Cultural até o mês de outubro, sem que ninguém pudesse vê-las e realizar seu próprio julgamento do conteúdo das obras. Vale ressaltar que algumas das obras faziam parte de acervos pessoais e foram emprestadas à exposição, sendo trancadas no Santander Cultural.

Ainda no mesmo mês, no dia 26 de setembro de 2017, foi realizada a abertura do “35º *Panorama de Arte Brasileira*”, no Museu de Arte Moderna (MAM), em São Paulo, sob a curadoria de Luiz Camillo Osorio. Na noite de abertura, ocorreu a performance “*La Bête*”, inspirada na obra “*Bichos*”, de Lygia Clark, protagonizada pelo artista e coreógrafo Wagner Schwartz. Enquanto na obra de Lygia, o público era convidado a interagir com um objeto inanimado, gerando, a cada nova interação, um novo formato para o “*Bicho*”, a proposta de Wagner é similar. Contudo, o pequeno objeto dá lugar para o corpo do artista, nu, passivo a quaisquer movimentos, convidando o público a manipular o corpo-objeto.

⁵ Transcrição minha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I8RkIFuEsWs>. Acesso em: 17, set, 2020.

⁶ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=87lpZzgG38g&ab_channel=TVVerdade. Acesso em: 19, set, 2020.

⁷ Disponível em: <https://www.facebook.com/santanderbrasil/posts/10154720373470588>. Acesso em: 07, ago, 2020.

A performance acontecia em um evento fechado apenas para convidados, com placas sinalizando a nudez do artista e informando que a performance ocorreria apenas na noite de estreia. Um trecho descontextualizado da performance foi gravado e espalhado nas redes sociais, no qual uma criança toca o pé de Wagner, gerando, dessa forma, uma grande polêmica. O então deputado Jair Bolsonaro (PSC-RJ) se manifestou em sua página no *Twitter*, divulgando o vídeo com a seguinte legenda: “*Cenas que revoltam... uma criança toca homem nu ‘em nome da Cultura’ Coloquei a tarja no vídeo em respeito a vocês. MIL VEZES CANALHAS!*”⁸. Não demorou muito para a performance e exposição também serem acusadas de pedofilia.

Diferentemente do *Queermuseu*, o *35º Panorama* não foi cancelado, pelo contrário, foi mantido até o final. Ato visto como uma demonstração de apoio e resistência da instituição sede, o Museu de Arte Moderna de São Paulo. Mesmo com toda a repercussão nas redes sociais e ataques, acusando-a de pedofilia. “A perseverança do MAM-SP em manter a exposição aberta até o final e defender a liberdade de expressão; ambas atitudes que ficam nesta história como um exemplo de responsabilidade institucional” (Osorio, 2018, p. 201).

Em 2017, alguns casos de maus-tratos a crianças ocorridos na cidade de Campo Grande-MS ganharam grande destaque mídia e tornou-se o fato determinado⁹, além de outros para o requerimento n.º 277 de 2017, que deu origem a Comissão Parlamentar de Inquérito dos Maus-Tratos – CPIMT. Essa CPI tinha como objetivo investigar crimes e irregularidades relacionados aos maus-tratos em crianças e adolescentes no país, iniciando seus trabalhos no dia 09 de agosto de 2017, com o

⁸ Disponível em: <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/913577418883026944>. Acesso em: 20, set, 2020.

⁹ Para a criação de uma CPI é necessário haver um fato determinado. Art. 58 da Constituição Federal. §3º “As comissões parlamentares de inquérito, que terão poderes de investigação próprios das autoridades judiciais, além de outros previstos nos regimentos das respectivas Casas, serão criadas pela Câmara dos Deputados e pelo Senado Federal, em conjunto ou separadamente, mediante requerimento de um terço de seus membros, para a apuração de fato determinado e por prazo certo, sendo suas conclusões, se for o caso, encaminhadas ao Ministério Público, para que promova a responsabilidade civil ou criminal dos infratores”.

senador Magno Malta (PR/ES)¹⁰ como presidente e o senador José Medeiros (PODE/MT)¹¹ como relator.

Como demonstramos, as polêmicas envolvendo arte no mês de setembro se tornaram virais na internet (Landini, 2018), não demorou muito para que elas chamassem atenção dos membros da CPI e se tornassem parte de sua pauta. A CPI dos Maus-Tratos ocorreu no ano de 2017 até o ano de 2018, ano de eleições para as esferas estaduais e federais, contexto que nos ajuda a entender algumas tramas e objetivos da CPI e de seus condutores.

A genealogia dos discursos: do Vaticano até a CPI

O discurso é produzido, selecionado e controlado por procedimentos que conjuram seus poderes e perigos, há um domínio em seu acontecimento fazendo com que o discurso tenha uma dupla função: enunciar as verdades, possibilidades e revisitando procedimentos de interdição. Para Foucault (1996, p. 10): “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder pelo qual nós queremos apoderar”. Desta forma, ao nos depararmos com os discursos da CPI associando a arte com pedofilia, principalmente na figura institucional do presidente da comissão, podemos notar as estratégias do poder visando barrar direitos sexuais e reprodutivos.

Como Miskolci (2018) aponta, o estopim para o pânico moral sobre “ideologia de gênero” foi o reconhecimento legal das uniões homoafetivas na Argentina em 2010 e no Brasil em 2011, por consequência o espectro da “ideologia de gênero” faz com que discussões políticas transnacionais sobre expansão dos direitos à comunidade LGBTQI+ fossem substituídos por um discurso que aponta para a origem dos problemas sociais em mudanças comportamentais a serem combatidas.

A verdade é produzida a partir do discurso, por isso, há uma rede de proliferação e mecanismos de produção de discursos visando produzir a “verdade” que está intrinsecamente relacionada ao poder, entendendo que o discurso é, ao mesmo tempo,

¹⁰ Pastor evangélico e conhecido em sua atuação parlamentar como opositor a agenda política dos “direitos sexuais e reprodutivos” como o casamento homoafetivo, a legalização do aborto e a criminalização da homofobia.

¹¹ Ex-Policial Rodoviário, o senador se intitula como “conservador” na 15ª reunião da CPIMT.

efeito do poder, como também instrumento dele. Nesse sentido, buscamos refletir sobre as origens do discurso que visa barrar direitos sexuais e reprodutivos a partir de uma estratégia e tática de associar gênero à pedofilia.

A política é o local onde o discurso exerce de forma privilegiada os seus mais profundos poderes (Foucault, 1996), do mesmo modo que o campo político é onde o discurso é tomado não apenas como algo dito, por mais que num primeiro olhar ele apareça como algo banal, mas sobretudo um emaranhado de disputas no campo de correlação de forças, de poder, sendo não apenas o objeto de disputa e sim aquilo pelo qual se almeja e deseja lutar, monopolizar, criar a verdade a partir do discurso, ou melhor, a partir dos mecanismos de exclusão e interdição, permitindo sua circulação. Há um apagamento do discurso verdadeiro e do discurso falso, o discurso se deslocou de enunciação para o próprio enunciado, por conseguinte a verdade passa a ser aquilo que o discurso diz.

Procuro, nas linhas seguintes, realizar uma espécie de “arqueologia do discurso” “anti-gênero” e como desde sua origem ele está fundamentado em disputas pelo poder, mobilizando diversos atores, principalmente os membros do alto clero da Santa Sé. Corrêa (2018), aponta que há em curso desde a década de 90 uma espécie de discurso anti-gênero sendo produzido pelo Vaticano como uma reação à inserção das terminologias de direitos sexuais e reprodutivos, principalmente a noção de gênero nos debates sobre direitos humanos durante a Conferência Internacional sobre População (Cairo, 1994) e a IV Conferência Mundial sobre Mulheres (Pequim, 1995) da Organização das Nações Unidas.

Durante a Revisão 5+, cinco anos após a realização das conferências, no ano de 1999 e 2000, o aparente recuo do Vaticano em relação ao termo gênero foi suspenso, durante a Revisão o termo gênero foi fortemente atacado, sendo acusado de remeter a perversões sexuais, pedofilia e homossexualidade. Mesmo com essa grande ofensiva, o Vaticano mais uma vez foi derrotado e o termo gênero foi usado nos documentos finais, foi esse novo fracasso político da Santa Sé que alavancou o investimento teológico contra o gênero nos anos seguintes (Corrêa, 2018).

Miskolci e Campana (2017) demonstram como o papel do Papa Emérito Bento XVI foi fundamental para a formulação do pânico moral em torno da “ideologia de gênero”, em 1997, o cardeal Joseph Aloisius Ratzinger publicou o livro “O Sal da

terra”, sendo uma das peças fundamentais para a formulação e alinhamento de uma ofensiva discursiva-política contra os direitos sexuais e reprodutivos, contra o feminismo e os avanços políticos para os indivíduos de identidades não heterossexuais.

Outro eixo fundamental nessa circulação de discurso, como apontado por Miskolci e Campana (2017), foi a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (Celam) de 2007, principalmente no “Documento de Aparecida”, há uma clara preocupação em relação às conquistas e demandas de cidadania por homossexuais. Desse modo, a América Latina aparece no centro desse debate e sendo um dos principais focos da Igreja Católica, a luta contra a “ideologia de gênero” aparece, como uma forma de combate, de resistência contra os recentes avanços que vinham sendo conquistados na América Latina em relação aos direitos sexuais e reprodutivos. Pensando nessa chave, a eleição do cardeal argentino Jorge Mario Bergoglio, o Papa Francisco, pode ser lida como uma gestão voltada à América Latina, pois ela tem sido palco nos últimos anos de diversos avanços em matérias como a descriminalização do aborto, a inclusão de educação sexual nas escolas e ainda o reconhecimento do casamento homoafetivo.

No Brasil, ao contrário do processo descrito anteriormente, cujos principais atores da circulação do discurso “anti-gênero” foram membros da Santa Sé, esse discurso encontrou berço e ganhou força dentro do ciclo das Igrejas Evangélicas, que se inseriram na política partidária no período da redemocratização do país (Mariano, 2011). Entretanto, isso não quer dizer que não exista envolvimento de políticos católicos, tampouco da própria Igreja Católica nessa circulação de discurso, mas sim que os políticos da chamada “bancada evangélica” no Congresso Nacional adotam o discurso anti-gênero como luta política, ou pelo menos é essa a impressão passada pela cobertura midiática das disputas políticas recentes, o interesse evangélico de protagonismo fez com que a cobertura da mídia passasse a impressão que apenas eles evocassem um suposto perigo homossexual. (Miskolci, 2018)

Dessa forma, como demonstraremos, durante a CPI são perpassados e acionados esses discursos que estão em circulação pelo menos há quase três décadas, tentando criar “uma verdade” sobre o gênero e a sexualidade enquanto algo perverso, que deve ser vigiado e restrito, envolto de periculosidade à sociedade. Os discursos circulados nas reuniões da CPI dos Maus-Tratos e nos requerimentos dela, não estão tentando fazer a

clara associação da arte com a pedofilia, há um plano de fundo maior, o que estava em jogo era associar termo gênero, assim como ideias de igualdade sexual com a pedofilia, para com isso conseguir impedir o avanço das políticas de igualdade (Landini, 2018).

A exposição *Queermuseu* era uma exposição sobre gênero e sexualidade, Fidelis (2018) argumenta que nunca na história brasileira uma exposição ficou tanto tempo sendo debatida, ou produzindo um imenso volume de informações em um curto espaço de tempo, isso se justifica, pois as questões de gênero e sexualidade ultrapassam todas as lutas ideológicas e políticas fazendo com que a exposição *Queermuseu* chegasse em diversas esferas da sociedade, inclusive aquelas distantes da produção de conhecimento sobre a arte. A exposição colide com uma polarizada disputa de lideranças políticas, não por acaso ela foi tema da CPI.

A CPI dos Maus-Tratos e a CPI da Pedofilia

Em algumas reuniões da CPI dos Maus-Tratos, há um elemento fundamental que se apresenta como uma justificativa e, ao mesmo tempo, motivo, uma das razões pelas quais as exposições são discutidas em algumas ocasiões: o discurso que tenta associar gênero e sexualidade como algo monstruoso e de periculosidade para a família e sociedade. Esse discurso tem na imagem da criança indefesa e inocente seu principal catalisador de comoção popular e política.

No dia 09 de agosto de 2017, ocorreu a primeira reunião da CPI dos Maus-Tratos, composta por sete senadores titulares e cinco suplentes¹², com Magno Malta como presidente, Simone Tebet como vice-presidente e José Medeiros como relator.

¹² A composição de uma comissão deve estar respaldada na proporcionalidade dos partidos ou blocos parlamentares com atuação no senado Federal, sendo seus membros designados pelo presidente da Casa, conforme a indicação das lideranças partidárias. Dentre os sete titulares da CPI dos Maus-Tratos dois eram do MDB – Simone Tebet (MDB/MS) e Marta Suplicy (MDB/SP). Após cada bloco parlamentar tem um representante, Bloco Parlamentar da Resistência Democrática (PDT, PT) – Paulo Rocha (PT/PA). Bloco Social Democrata (PSDB, DEM) – Cássio Cunha Lima (PSDB/PA). Bloco Parlamentar Democracia Progressista (PP, PSD) – José Medeiros (PODE/MT). Bloco Parlamentar Democracia e Cidadania (PV, PSB, PCdoB, REDE, CIDADANIA, PODEMOS) – Lídice da Mata (PSB/BA). Bloco Moderador (PTC, PTB, PL, REPUBLICANOS) – Magno Malta (PR/ES). Ainda passaram pela CPI como suplentes: Hélio José (MDB), Humberto Costa (PT/CE), Flexa Ribeiro (PSDB/PA), Ana Amélia (PP/RS) e Vanessa Grazziotin (PCdoB/AM)

Foram realizadas 29 reuniões, abrangendo o período de 2017 a 2018. As reflexões seguintes são sobre as reuniões em que foram discutidos temas relacionados às artes.

Existe uma associação, às vezes direta e às vezes indireta, da CPI dos Maus-Tratos e a CPI da Pedofilia de 2008, presidida pelo senador Magno Malta, e, curiosamente tendo um ex-policial como relator também. Enquanto em 2008 esse papel foi exercido pelo falecido senador Romeu Tuma, em 2017 é José Medeiros quem o cumpre. Lowenkron (2012) chama a atenção para a trajetória tanto do presidente, um pastor evangélico, assim como para a carreira policial do relator da CPI da Pedofilia, apontando que isso talvez nos ajude a compreender muito sobre a condução dos trabalhos, os métodos utilizados para compreender, nomear, construir e enfrentar o problema: uma cruzada baseada na moral religiosa maniqueísta da luta do bem contra o mal, marcada também por uma estratégia criminal de combate e estereotipada do sujeito criminoso. Na CPI dos Maus-Tratos, essa dupla formada por um pastor e um ex-policial se repete, assim como as estratégias utilizadas em 2008.

A conexão entre ambas Comissões é frequentemente mencionada pelo presidente durante os trabalhos da CPI dos Maus-Tratos. Às vezes, com certo orgulho da CPI da Pedofilia e suas conquistas, mas, em outras ocasiões, tentando se distanciar, como demonstrado pela sua fala na 15ª reunião da Comissão: “Mais uma vez, advirto, agradecendo a sua vinda para falar de censura e classificação [referindo-se ao procurador federal mineiro Fernando de Almeida Martins], que esta não é a CPI da Pedofilia, que eu comande em 2006” (Magno Malta, em audiência da CPI dos Maus-Tratos, 23/11/17).

Durante as reuniões da CPI dos Maus-Tratos, Magno sempre inicia os trabalhos “em nome de Deus”. Em diversos momentos, o senador enfatizou que seu objetivo ali era “proteger as crianças”, como demonstrado em confronto com Marcos Madureira¹³ na 13ª reunião da CPI: “Muito obrigado pelas informações que o senhor passou, mas, as atividades do banco em si, a idade, a vontade de fazer cultura, isso para nós é secundário, porque o **meu foco aqui é a criança**” (negrito meu). Essa mesma abordagem é repetida em vários momentos da CPI dos Maus-Tratos, e também é mobilizada em outras comissões, como a CPI da Pedofilia (Lowenkron, 2012).

¹³ Diretor do Santander Cultural convocado pelo requerimento 93/2017.

A criança é frequentemente retratada como o personagem central que necessita de proteção e cuidado, sendo colocada como uma figura em perigo. Essa estratégia também foi utilizada na polêmica entorno do material educativo “Escola sem Homofobia” em 2011, conforme demonstrado Balieiro (2018), a estratégia foi bem-sucedida, conseguindo atrair a atenção da mídia e resultar no veto da presidente Dilma Rousseff ao material, criando, desse modo, um movimento contra os direitos sexuais e reprodutivos no Congresso.

É interessante ressaltar que, ao evocar a imagem da criança em perigo, Magno Malta desloca qualquer politização da CPI, enfatizando sempre a proteção das crianças. Ele afirma: “essa história de criminalizar a arte está longe de mim. A arte tem que ser respeitada. Acredito em arte de outra forma. Estou aqui falando em questão de criança, meu foco é criança” (Magno Malta, em audiência da CPI dos Maus-Tratos, 23/11/17). A estratégia política utilizada por Magno durante a CPI da Pedofilia ao se apresentar como um defensor das crianças é novamente utilizada na CPI dos Maus-Tratos.

“Não se pode ignorar (e é claro que nenhum político ignora) que a ‘infância’ e, principalmente, as injustiças cometidas contra as crianças constituem um território moral politicamente muito lucrativo para aqueles que conseguem se legitimar como representantes da luta contra essas injustiças. Contudo, a exibição convincente do desinteresse e do altruísmo é condição de possibilidade para a obtenção desse lucro simbólico” (Lowenkron, 2013b, p. 311).

Para compreendermos o que está em jogo nesse discurso, é necessário retomar que a sociedade construiu uma imagem do homossexual como uma ameaça à ordem. Há uma associação histórica entre grupos estigmatizados (seja por sua religião, posição política ou orientação sexual) como ameaças às crianças, por exemplo, a associação que “os comunistas comem crianças”. No caso dos homens gays, a associação de perigo para as crianças ganhou força na pedofilia (Miskolci, 2007).

A performance La Bête

Retomando a polêmica envolvendo a performance “*La Bête*” de Wagner Schwartz, apresentada no 35º *Panorama da Arte Brasileira - Brasil por Multiplicação* no MAM-SP, em 2017. É interessante notar que essa performance aconteceu no dia 26 de setembro, semanas após a polêmica envolvendo o *Queermuseu*. Para Landini (2018, p.512) isso demonstrou a existência do que jornalistas críticos deram o nome de “onda

queermuseu”: “além das acusações a essas duas mostras, com grande repercussão nas redes sociais e nas mídias tradicionais, outras manifestações artísticas em Brasília (DF), Jundiaí (SP) e Campo Grande (MS) também foram alvo de protestos”.

Durante a realização da 7ª reunião da CPI dos Maus-tratos, Magno Malta, referindo-se ao episódio do MAM, afirmou: “agora, você imagine exposição libidinosa, imagine adulto nu, contracenando com criança – aliás, a palavra ‘contracenar’ está no Estatuto da Criança e do Adolescente-, para poder manipulá-la.” (Magno Malta, em audiência da CPI dos Maus-Tratos, 04/10/17). Contudo, a lei citada por Magno refere-se à pornografia infanto-juvenil e não tem relação com a performance em questão.

A performance “*La Bête*” também entrou em pauta na CPIMT, com a convocação do artista Wagner, do curador Luiz Camillo Osorio e da mãe da criança filmada para comparecerem. É importante ressaltar que não havia conteúdo libidinoso na performance, era apenas um corpo nu. Equiparar um corpo nu à sexualização é tomar a nudez não enquanto algo natural, mas sim como algo perigoso e ameaçador para a ordem estabelecida. Conforme afirmado por Osorio (2018, p. 198):

“No caso da *La Bête*, de modo a restituir minimamente o contexto da performance, cabe explicitar que ela acontecia em um museu, que havia sinalização sobre a nudez, que todos ali estavam cientes disso e ninguém era obrigado a assistir à performance, que a criança estava acompanhada dos pais, que a nudez nesta performance não tem qualquer apelo sexual, erótico, muito menos pornográfico, que ela só aconteceria na noite da abertura, que fazia referência a uma obra histórica da arte brasileira (os *Bichos* de Lygia Clark), que este diálogo remetia à proposta da curadoria e ao conjunto dos outros trabalhos expostos naquele Panorama”.

Não há qualquer erotização na performance que justifique as acusações de pedofilia atribuídas a ela. No entanto, o requerimento 105/2017 da CPIMT, ao convidar Wagner e Luiz Osorio para comparecerem na reunião da CPI, justificou-se da seguinte forma: “O propósito do requerimento é explicar os objetivos de artistas nus, envolvendo crianças, inclusive com toques, em performances artísticas em museus. Caso recente em exposição em São Paulo causou polêmica sobre **possível caso explícito de pedofilia, pornografia e abuso de crianças**” (negrito nosso). É importante notar que nesse requerimento há um apagamento das fronteiras entre o que seria pedofilia, pornografia e abuso de crianças (Lowenkron, 2013a) no requerimento, o corpo nu é tomado enquanto um corpo criminoso.

Ao tomar o corpo nu como um corpo criminoso, há uma instrumentalização política para promover uma agenda moralista que busca restringir a liberdade artística e sexual. Essa associação infundada entre nudez, pedofilia e abuso de crianças serve para difamar e deslegitimar expressões artísticas que desafiam normas conservadoras.

É necessário questionar e problematizar essa lógica que simplifica e generaliza questões complexas, como a arte, a sexualidade e a proteção das crianças. Ao fazer isso, podemos entender como os discursos e as estratégias políticas se articulam para criar uma narrativa alarmista e repressiva em relação à arte e à diversidade sexual.

As disputas em torno de políticas (anti) gênero

A exposição *Queermuseu*, como destacado pelo curador, “inaugura de maneira definitiva o debate sobre gênero e sexualidade no Brasil” (Fidelis, 2018, p. 417). Sendo assim, a exposição era voltada para os debates sobre gênero e sexualidade, como o jogo de palavras no título, *queer* e *museu*, indica. Nesse sentido, ao associar a exposição à pedofilia, há uma forte tentativa de associar o gênero e a sexualidade com a pedofilia. Essa associação tem como objetivo criar uma imagem da homossexualidade como um risco para um dos grupos mais vulneráveis da sociedade: as crianças (Landini, 2018).

A defesa da família é utilizada como estratégia para barrar direitos nas esferas das mudanças sociais, sobretudo àqueles grupos marginalizados como homossexuais, negros, mulheres e outros, como apontado por Miskolci (2018, p. 10): “a cruzada moral recusa e reage às mudanças nas relações de poder sob o disfarce de defesa da família”.

A exposição *Queermuseu* era uma exposição sobre gênero e sexualidade, como argumentado anteriormente, e as principais obras envolvidas na polêmica: “*Criança viada*” (2013) Bia Leite; o quadro de Adriana Varejão “*Cena de Interior II*” (1994); a obra de Fernando Baril “*Cruzando Jesus Cristo com Deus Shiva*” (1996); a obra de Antônio Obá e a obra de Lygia Clark “*O Eu e o Tu*” (1967) não há qualquer incitação à pedofilia nelas (Landini, 2018). Cabe então refletir por quais motivos elas sofreram tais acusações e como o discurso se articulou na CPI.

Dessa forma, na CPI dos Maus-Tratos, essa estratégia é mobilizada, criando uma imagem de perigo para as crianças, a família e, em última instância, a sociedade. Um exemplo significativo que ilustra essa construção discursiva ocorreu na 8ª reunião

da CPI, quando o senador Magno Malta fez sua fala mais ilustrativa sobre o tema. Ele afirma:

“Está detectada uma movimentação mundial e com foco no Brasil a partir dos museus. Eles descobriram que poderiam abrir caminho para legalização da pedofilia no mundo, incutindo na mente das pessoas a partir da arte. E, no Brasil, a coisa está sistematizada, organizada, como no mundo inteiro, com um ataque terrorista que se programa para atacar diversas frentes ao mesmo tempo. A bandida exposição de Porto Alegre (Queermuseu), em seguida amostra artística do MAM, de São Paulo...” (Magno Malta, em audiência da CPI dos Maus-Tratos, 05/10/17).

Essa é, provavelmente, uma das declarações mais emblemáticas do presidente da CPI, uma vez que ele supostamente denuncia um movimento mundial para legalizar a pedofilia pelos museus, a partir da arte, Magno Malta reforça o discurso que tenta associar arte à pedofilia. No entanto, ao examinar as origens do discurso que associa gênero e sexualidade com periculosidade, percebemos que desde os anos 90 há uma clara política “anti-gênero” (Correa, 2018) com estratégias discursivas já utilizadas no Brasil, para barrar conquistas nas esferas dos direitos sexuais e reprodutivos (Balieiro, 2018).

O léxico jurídico e o léxico psiquiátrico

No contexto da legislação brasileira, é importante esclarecer que o termo “pedofilia” não faz parte do vocabulário jurídico, mas sim do campo da medicina. Conforme o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, 5ª edição (DSM-5), a pedofilia integra os chamados “*Transtornos parafilicos*”, sendo o termo *parafilia* qualquer interesse sexual maior ou igual a interesse sexuais normofílicos, consequentemente aqueles que não voltados para a “estimulação genital ou para carícias preliminares com parceiros humanos que consentem e apresentam fenótipo normal e maturidade física”.

O *transtorno pedofílico* é caracterizado por um interesse sexual intenso por crianças, sejam meninos ou meninas, geralmente pré-púberes ou no início da puberdade. O diagnóstico psiquiátrico desse transtorno é baseado em observações como: a) impulsos e fantasias sexuais intensos e recorrentes de atividades sexuais com criança; b) o portador do transtorno age de forma impulsiva ou é permanentemente atormentado pelas fantasias; c) os impulsos e fantasias tem, no mínimo, seis meses de

duração¹⁴.

É importante ressaltar que o direito penal brasileiro não criminaliza nem sanciona a pedofilia, concebida enquanto transtorno mental, mas sim a violência sexual contra crianças e adolescentes. A legislação tipifica essa violência no Código Penal em cinco artigos do Título VI - Dos Crimes Contra a Dignidade Sexual, Capítulo II - Dos Crimes Sexuais Contra Vulnerável: Art. 217-A estupro de vulnerável. Art. 218 corrupção de menores. Art. 218-A satisfação de lascívia mediante presença de criança ou adolescente. Art. 218-B favorecimento da prostituição ou de outra forma de exploração sexual de criança, ou adolescente, ou de vulnerável. Art. 218-C divulgação de cena de estupro ou de cena de estupro de vulnerável, de cena de sexo ou de pornografia.

Em vista disso, o discurso de Magno Malta na 8ª reunião, afirmando a existência de um movimento visando legalizar a pedofilia via arte, é, no mínimo, fantasioso, como se pode notar nos artigos citados. O elemento comum aos cinco crimes é a prática de ação de natureza libidinoso, ou seja, voltada à satisfação da lascívia própria ou alheia contra um menor de catorze anos ou contra alguém menor de dezoito anos e maior de catorze anos; no caso de crime de exploração sexual. É necessário reafirmar que o elemento *satisfação lascívia própria ou alheia* não existia no caso do MAM, tampouco nas obras do *Queermuseu*, portanto as exposições não cometeram nenhum crime.

O Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA (Lei Federal 8.069/90), sanciona a produção, transmissão, comercialização, posse de imagens e representações de cenas de sexo explícito ou pornográfico envolvendo crianças, ou adolescentes (artigos 240, 241, 241-A, 241-B e 241-C). Assim como o aliciamento, assédio e instigação de criança para atos libidinosos (art. 241-D), do mesmo modo a exploração da prostituição infanto-juvenil (art. 244-A), sendo o elemento comum dos tipos penais o envolvimento de uma criança ou adolescente real em “cenas de sexo explícito ou pornográfica”. O art. 241-E do ECA define “cena de sexo explícito ou pornográfica” como “qualquer situação que envolva criança ou adolescente em atividades sexuais explícitas, reais ou simuladas, ou

¹⁴ Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, 5ª edição (DSM-5). Disponível em: <https://www.institutopedagogico.com.br/documentos/manual-diagnostico-e-estatistico-de-transtornos-mentais-dsm-5.pdf>. Acesso em: 26, set, 2023.

exibição dos órgãos genitais de uma criança, ou adolescente para fins primordialmente sexuais”.

Isto posto, é devida importância ressaltar, mais uma vez, que nenhuma das obras da exposição *Queermuseu*, tampouco a performance *La Bête*, cometeram ou infringiram as leis acima citadas, muito menos poderiam ser acusadas de pedofilia, pois, como demonstrado, esta corresponde a um transtorno psicológico.

A nudez adulta, por si só, não caracteriza crime, ainda que composta por uma audiência menor de 18 anos, desde que não seja voltada para a satisfação lascívia própria ou de terceiros. Nem toda nudez possui caráter sexual ou lascivo, vale aqui destacar as mais diversas obras de arte, como quadros e esculturas em que há nudez, como, por exemplo: o *Homem Vitruviano*, (1490) de Leonardo da Vinci; ou a escultura *David*, (1504) de Michelangelo; *A Coluna Partida* (1944) de Frida Kahlo; entre tantos outros que poderíamos citar.

A performance “*La Bête*” não está cometendo crime algum, tendo em vista que o corpo nu ali não está para satisfação ou sequer prazer sexual. Neste sentido, os argumentos contidos no requerimento 86/2017¹⁵, requerimento 87/2017¹⁶, requerimento 91/2017¹⁷ e requerimento 100/2017¹⁸, onde a justificativa comum a todos: “algumas das obras e imagens, que as crianças tiveram acesso, na avaliação de muitos, podem ser até classificadas como **criminosas** a exemplo das que **retratavam a prática da zoofilia e da pedofilia**” (negrito nosso). Assim como os argumentos contidos no requerimento 105/2017¹⁹ sob a justificativa de: “explicar os objetivos de artistas nus, envolvendo crianças, inclusive com toques em performances artísticas em museus. Caso recente em exposição em São Paulo causou polêmica sobre **possível caso explícito de pedofilia, pornografia e abuso de crianças.**” (negrito nosso) e o requerimento 106/2017²⁰: “para que explique a esta CPI sobre a performance denominada ‘La Bête’ que apresentou uma criança interagindo e tocando em um corpo nu de um homem adulto”. Não encontram, espero ter conseguido demonstrar com êxito, respaldo nas leis, assim como a denúncia

¹⁵ Convocação do Ministro da Cultura Sérgio Sá Leitão.

¹⁶ Solicita ao Ministério da Cultura cópia do processo que deu origem ao *Queermuseu* patrocinado pela Lei Rouanet.

¹⁷ Convocação de Sérgio Rial, presidente do Santander Cultural.

¹⁸ Convocação de Gaudêncio Fidelis, curador da *Queermuseu*.

¹⁹ Convite ao artista Wagner Schwartz.

²⁰ Convocação do curador Luiz Camillo Osorio.

de pedofilia em museus não tem respaldo legal.

A reação à exposição não era para “proteger” as crianças e os adolescentes, pelo contrário, é uma reação aos direitos sexuais. A campanha contra a exposição pode ser compreendida como um movimento político e social mais amplo, a onda conservadora, que une políticos da “Bancada Evangélica” com o conservadorismo crescente na sociedade brasileira. Dessa forma, há um esforço de um grupo social para deslocar a balança de poder social a seu favor para políticas mais conservadoras em relação a discussões de diversidade sexual (Landini, 2018).

A formação de uma cruzada moral que se articula a partir da década de 90, quando discussões sobre gênero e sexualidade entraram na pauta dos direitos humanos em reuniões da ONU. Por conseguinte, três episódios recentes que apontam para a criação de um pânico moral no Brasil: o manual educativo “Escola sem Homofobia”, posteriormente conhecido como “*kit-gay*” (2011), às discussões de planos nacionais, estaduais e municipais para educação (2014 – 2015) e a perseguição ao MAM e *Queermuseu* (2017) levando a barrar avanços nos direitos sexuais e reprodutivos no país, por isto as falas e discursos da CPI procuram, além de colocar envolvidos de insegurança as sexualidades desviantes, barrar direitos sexuais e reprodutivos (Balieiro, 2018). Afinal, o discurso é aquilo pelo qual se luta e pelo que vale lutar, é a partir dele que o poder encontra brechas para agir (Foucault, 1999).

Considerações finais

As falas da CPI apontam para uma associação entre arte e pedofilia num primeiro momento. Entretanto, o que está em jogo é a associação entre todas as sexualidades desviantes, sobretudo os homossexuais, com a pedofilia, cuja associação não é recente (Miskolci, 2018). Com efeito, após anos de lutas e conquistas dos movimentos LGBTQI+ pelos seus direitos, essa associação explícita, de certa forma, tornou-se inviável. Os grupos conservadores encontraram outro meio de manter a associação entre homossexualidade e periculosidade através da associação indireta de uma exposição *queer* com a pedofilia.

A condução da CPI da Pedofilia por Magno Malta em 2012 revela alguns dos motivos pelos quais a exposição *Queermuseu* foi acusada de incitar a pedofilia. O pedófilo emergiu como uma figura monstruosa, um inimigo em comum, do qual todos

os “homens de bem” se reúnem para lutar. Dessa forma, ao associar a arte com a pedofilia, há uma tentativa de mais uma vez clamar uma luta moral contra essa figura monstruosa. Lowenkron (2012, p. 339) afirma: “a espetacularização do horror visa persuadir e mobilizar tanto o público mais imediato dos parlamentares e outros representantes da administração pública quando o espectador à distância, o cidadão comum, o possível eleitor”. Com efeito, tal discurso assume um caráter incriminatório visando mobilizar os possíveis eleitores, já que a CPI dos Maus-Tratos foi realizada até o ano de 2018, ano de eleições estaduais e federais. Não se pode negar que há um ganho político em causas que mobilizam tanta comoção.

A reflexão sobre o fechamento da exposição, ao relacionar-se com a agenda política que visa barrar direitos sexuais e reprodutivos, apropria-se de pânico morais, encabeçando uma política “anti-gênero”. Isso mostra a importância teórica e empírica do objeto abordado no artigo. As questões sobre o *Queermuseu* e o MAM ultrapassam a esfera do gênero e sexualidade, contribuindo para pensar transformações estruturais na sociedade brasileira. Portanto, o fechamento e a campanha pelo fechamento do *Queermuseu* empregando-se a imagem do pedófilo e da criança em perigo, na verdade, corroboraram com uma disputa política transnacional por questões ligadas ao gênero e à sexualidade.

Referências Bibliográficas

BALIEIRO, Fernando. “Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 53, [s. p.], 2018.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 16 jul. 1990.

CORRÊA, Sonia. A “política do gênero”: um comentário genealógico. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 53, [s. p.], 2018.

FIDELIS, Gaudêncio. **Queermuseu: cartografias da diferença na arte brasileira**. São Paulo: Santander Cultural, 2017.

FIDELIS, Gaudêncio. Queermuseu e o enfrentamento do fascismo e do fundamentalismo no Brasil em defesa da livre produção de conhecimento. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 19, n. 49, p. 417-423, 2018.

- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1: A vontade de saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- LANDINI, Tatiana. Pedofilia em museus: Quando o antigo conceito de pânico moral se faz presente. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 512-532, 2018.
- LOWENKRON, Laura. A cruzada antipedofilia e a criminalização das fantasias sexuais. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 15, p. 37-61, 2013a.
- LOWENKRON, Laura. **O monstro contemporâneo: A construção social da pedofilia em múltiplos planos**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- LOWENKRON, Laura. O monstro contemporâneo: notas sobre a construção da pedofilia como “causa política” e “caso de polícia”. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 41, p. 303-337, 2013b.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.
- MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 32, n. 3, p. 725-747, 2017.
- MISKOLCI, Richard. Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à “ideologia de gênero”. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 53, [s. p.], 2018.
- MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 28, p. 101-128, 2007.
- OSORIO, Luiz Camillo. O que ainda pode um corpo? Da intolerância à diferença. **Concinnitas**, Rio de Janeiro, Ano 19, n. 33. P 197 – 209, 2018.
- PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.



**Religião e política na Igreja Universal do Reino Deus:
a mobilização das pautas de gênero e sexualidade no jornal Folha
Universal (2018 e 2022)**

Religion and politics in the Universal Church of the Kingdom of God:
mobilization of gender and sexuality agendas in the Folha Universal
newspaper (2018 and 2022)

Deivit Henrique da Silva Leite¹

Fabício Roberto Costa Oliveira²

Bruna Nogueira Maia³

Resumo: Este artigo analisa a maneira como o jornal “Folha Universal” mobilizou pautas de gênero e sexualidade nos anos eleitorais de 2018 e 2022. Trata-se de um jornal que pertence à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em que motivações religiosas e políticas se entrelaçam, de maneira destacada, em contextos de disputas eleitorais. Como foram eleições pautadas na “moralidade”, focamos nossa análise nos posicionamentos sobre gênero e sexualidade. Nossa pesquisa revela que, em 2018, a “ideologia de gênero” foi um dos temas mais mobilizados, produzindo pânico moral que apontava para uma ameaça iminente às crianças, à instituição familiar, à liberdade religiosa e à educação; em caso de vitória da esquerda. Nas eleições de 2022, o periódico relacionou de maneira objetiva a “ideologia de gênero” e as pautas feministas e LGBTQIAPN+, ao Partido dos Trabalhadores (PT) e à esquerda, adotando um discurso de demonização desses atores políticos. Em ambas as eleições, a posição adotada pelo jornal colocou a IURD como uma das principais aliadas de Bolsonaro, principalmente no que diz respeito à posição sobre os temas, aos inimigos políticos em comum e à defesa do voto alinhado à direita política.

Palavras-chave: Religião. Política. Gênero. Sexualidade. IURD.

Abstract: This article analysis how the newspaper “Folha Universal” mobilized gender and sexuality agendas in the electoral years of 2018 and 2022. The newspaper belongs to the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG), where religious and political motivations intertwine prominently in electoral dispute contexts. Since the elections

¹ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal de Viçosa (UFV). Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). E-mail: deivit.leite@ufv.br

² Professor da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: fabriciooliveira@ufv.br

³ Graduanda em Ciências Sociais na Universidade Federal de Viçosa (UFV). Bolsista de Iniciação Científica pelo Sicoob/UFVCCredi. E-mail: bruna.maia@ufv.br



were centered on "morality," we focused our analysis on stances regarding gender and sexuality. Our research reveals that, in 2018, the "gender ideology" was one of the most mobilized themes, producing moral panic that pointed to an imminent threat to children, the family institution, religious freedom and education, in case of a left victory. In the 2022 elections, the newspaper objectively linked "gender ideology" and feminist and LGBTQIAPN+ agendas to the Worker's Party (WP) and the left, adopting a discourse demonizing these political actors. In both elections, the position adopted by the newspaper positioned the UCKG as one of Bolsonaro's main allies, especially concerning their positioning on the themes, common political enemies, and advocating for votes aligned with the political right.

Keywords: Religion. Politics. Gender. Sexuality. UCKG.

Introdução

Este artigo tem como objetivo apresentar uma análise da maneira como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) mobilizou narrativas acerca dos temas de gênero e sexualidade nos anos eleitorais de 2018 e 2022. A hipótese é de que esses temas tenham sido corriqueiros durante os períodos eleitorais, uma vez que a moralidade foi pauta relevante nas duas eleições presidenciais. Nossa fonte de pesquisa é o jornal semanal da IURD, o periódico "Folha Universal".

Os discursos relacionados à moralidade foram frequentes nas últimas eleições, em especial para a candidatura de Bolsonaro. Uma das pautas de sua candidatura era a defesa da "família tradicional" e o combate à "ideologia de gênero"⁴. Esses discursos favoreceram a aproximação com grupos mais conservadores e diversas parcelas de instituições religiosas. O discurso adotado pela direita criou uma narrativa ideológica que reforçava a necessidade de um governo que fosse fiel aos interesses de uma maioria cristã (Mariano, Gerardi, 2020).

A presença da religião na esfera pública e política não pode ser ignorada, pois ela se dá de forma diversificada, de tal modo que "os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu *ethos*, suas demandas, nas mais diversas direções" (Burity, 2008, p. 84). As religiões neopentecostais se destacam por um significativo

⁴ Entre os pânicos produzidos durante a campanha de Jair Bolsonaro, destacam-se principalmente o fim da família aos moldes tradicionais – heteronormativos e cristãos – e o estabelecimento de uma ditadura da "ideologia de gênero" capaz de impor novos conceitos para família, gênero e sexualidade. São pânicos comumente atrelados aos avanços nos direitos reprodutivos, direitos matrimoniais para sexualidades divergentes e a ampliação da noção de que se define enquanto família.



processo de midiaticização da religião, que intensificou a atuação religiosa no campo político e elevou a visibilidade de suas convicções políticas. Este processo garantiu novos espaços às instituições como sujeitos políticos, o que constitui “fator importante para a compreensão das linhas de força presentes na democracia” (Martino, 2017, p. 62).

Entre as instituições neopentecostais⁵, a Igreja Universal do Reino de Deus⁶ é uma das igrejas com maior ênfase e presença diversificada na mídia, devido ao grande número de fiéis, a capilarização em todo território nacional, a forte participação política e o investimento massivo em meios de comunicação. Segundo Mariano (2014), um fator importante para a expansão e o sucesso iurdiano é o investimento em meios de comunicação. Para além dos cultos nos templos, a instituição também investiu vigorosamente, desde sua abertura, no proselitismo através dos meios de comunicação, como jornal, rádio e televisão (tendo em vista a compra da Rede Record de Rádio e TV, em 1989), o que permitiu a atração de fiéis para suas igrejas.

Embora a mídia iurdiana seja fundada na ilusão de ser um instrumento neutro perante interesses econômicos, ideológicos e políticos, devido à ausência de propagandas comerciais, podemos compreendê-la como “uma imensa máquina narrativa da dor, das emoções, da espetacularização do sofrimento, dos medos ancestrais e das forças perseguidoras do mal” (Carranza, 2013, p. 542). Assim, influencia visões de mundo e dão sentido religioso às influências políticas.

⁵ O neopentecostalismo, sendo a terceira onda do pentecostalismo, caracteriza-se por presença de traços sectários, uma forte propensão à adaptação ao mundo, envolvimento na política partidária e pelo intenso uso da mídia eletrônica (Mariano, 2014). Essas mudanças consolidaram transformações surpreendentes nos padrões de valores e estética, afetando o comportamento e o relacionamento desses religiosos com a sociedade. Ademais, essa terceira onda desencadeou transformações significativas no cenário político brasileiro, devido justamente às alterações no comportamento dos agentes que, até então, rejeitavam a busca por bens materiais e se apoiavam em características tradicionais de religião sectária e ascética.

⁶ A Igreja Universal do Reino de Deus é uma instituição religiosa neopentecostal fundada em 1977, que de uma pequena igreja evangélica na zona norte do Rio de Janeiro tornou-se um verdadeiro império, com um crescimento institucional sem precedentes. De acordo com Mariano (2014), entre 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600% e na década de 1990 já estavam presentes em todos os estados brasileiros. Atualmente, a IURD encontra-se em mais de 100 países, espalhados por todos os continentes. Disponível em: <https://sites.universal.org/universal40anos/artigo/34-a-universal-no-pais-mais-populoso-do-mundo>. Acesso em: 20/02/2024.



Por meio de uma linha editorial tendenciosa, em que os bispos exercem grande pressão sobre o conteúdo do jornal (Rocha, 2006), a IURD pode ser definida como uma denominação central nas discussões sobre a agência religiosa nos meios de comunicação (Teixeira, 2016), principalmente por esconder, por meio de seus processos implícitos de comunicação, a capacidade de “de acionar estoques culturais, ressignificar tradições, conectar-se com referências simbólicas, concatenar simbolicamente todas as mensagens espalhadas nos conteúdos transmitidos e reunificar crenças, valores e estilos de vida” (Carranza, 2013, p. 546).

Através de sua rede de comunicações⁷, a instituição teve, nas eleições de 2018 e 2022, uma importante atuação política, principalmente no que diz respeito ao apoio da candidatura da figura de Jair Bolsonaro e pautas de direita que apelavam a uma maioria cristã. O discurso bolsonarista foi muito marcado pela adesão a pautas religiosas evangélicas⁸ e, ao mesmo tempo, apelando para temas que transportavam a disputa política para a esfera moral (Mouffe, 2015), dentre os quais nos interessa aqueles relacionados à família e à moral sexual cristã.

Neste sentido, partiremos do entendimento de que o gênero se tornou uma nova clivagem política e eleitoral (Biroli; Vaggione; Machado, 2020), acionada na disputa moral, para analisarmos a forma como o jornal articulou o tema no contexto eleitoral, utilizando-o como catalisador de ganho político.

Nosso artigo se organiza em outros quatro tópicos: o primeiro tem como objetivo detalhar a metodologia empregada à pesquisa; o segundo apresenta a reflexão sobre a atuação da mídia da Universal em 2018; o terceiro se aprofunda nos jornais publicados em 2022; o quarto tópico apresenta nossas considerações finais e traça um comparativo entre os períodos analisados.

⁷ Atualmente, a Universal concentra seus programas na televisão, mas também se adaptou às redes sociais como Instagram e Facebook, além de possuir uma plataforma de streaming própria, a Univer Vídeo, que contém filmes cristãos, séries, palestras, além de transmitir eventos ao vivo do Templo de Salomão, a sede da igreja em São Paulo (Teixeira, 2016).

⁸ Estas realçaram a identidade cristã de Bolsonaro e assim legitimaram sua candidatura como um “líder escolhido por Deus”, isto é, na ideia de que ele seria “cidadão de bem”, “cristão”, “defensor da família” etc. (Lopes; Fulaneti, 2022).



Metodologia de pesquisa

O principal material empírico deste trabalho foi o jornal Folha Universal⁹, publicação semanal da Universal. Trata-se de um dos principais órgãos de posicionamento da IURD em relação aos eventos semanais. Ele possui conteúdos informativos sobre assuntos religiosos e seculares, sendo facilmente acessado por fiéis e pela população em geral, visto que além da distribuição gratuita, seu conteúdo fica disponível no portal da denominação na internet¹⁰, além de ser um importante instrumento de evangelização da Igreja Universal, devido ao caráter proselitista¹¹.

O periódico se caracteriza como o órgão oficial em que a IURD propala suas visões de mundo e concepções políticas de forma mais enfática. A razão disso está na ausência de publicidades externas, ou seja, o noticiário é totalmente financiado pela igreja, o que garante autonomia e independência em relação aos conteúdos (FRANCO, 2022).

Outro fator que baliza a escolha do jornal é a ampla abrangência do periódico, com uma média de tiragem semanal de um milhão e oitocentas mil cópias. É um jornal que tem potencial de influenciar visões de mundo, uma vez que compreendemos a mídia e os meios de comunicação (jornais e revistas impressos, rádio, televisão etc.) como um complexo instrumento pedagógico (FISCHER, 2002).

Isto posto, o artigo analisa as 14 edições do jornal Folha Universal, publicadas nos anos de 2018 e 2022, nas quais os temas de gênero e sexualidade estiveram presentes. Identificamos as edições que tratavam do tema após a leitura de todos os jornais publicados em ambos os anos.

Este recorte nos possibilitou compreender como o jornal foi utilizado pela IURD para se posicionar em relação à disputa entre os principais candidatos à presidência, Jair

⁹ O jornal completou 32 anos de sua primeira edição em 2024, datada de em 15 de março de 1992.

¹⁰ Os conteúdos encontrados nos jornais são replicados e ficam disponíveis no site da denominação. Disponível em: <https://www.universal.org/folha-universal/>. Acesso em: 12/03/2024

¹¹ A importância do veículo é reconhecida pela própria instituição ao afirmar que “a Folha Universal é uma das principais e mais importantes ferramentas de evangelização utilizadas pela Igreja”. Disponível em: <https://sites.universal.org/universal40anos/artigo/24-a-missao-da-folha-universal>. Acesso em: 13/02/2024.

Bolsonaro (2018 e 2022), um candidato que se considera de direita e conservador, e Fernando Haddad (2018) e Lula (2022), considerados representantes da esquerda.

Nossa leitura ainda foi organizada segundo o cronograma eleitoral de cada ano. Em 2018, o cronograma eleitoral teve início em 16 de agosto, com o primeiro dia de eleições (primeiro turno) no dia 7 de outubro e o segundo turno, no dia 28 de outubro. Em 2022, este também iniciou no dia 26 de agosto, com primeiro turno no dia 2 de outubro e segundo turno no dia 30 de outubro.

Selecionamos quatro períodos de tempo para compor nosso estudo: a fase “Pré-eleitoral” contém as edições publicadas anteriormente ao início do período eleitoral (ou seja, de janeiro a 16 de agosto), o “1º turno” aquelas publicadas a partir do primeiro dia do calendário eleitoral até o primeiro dia de votações, o “2º turno” as publicações que ocorreram entre o primeiro e o segundo dia de votações e, por fim, o “Pós-eleitoral” diz respeito às edições publicadas após o segundo turno.

A pesquisa pauta-se pela utilização de métodos qualitativos e quantitativos. Do ponto de vista qualitativo, a metodologia utilizada foi a leitura de cada uma das unidades em que fizemos um fichamento das matérias que estão relacionadas às temáticas propostas, gênero e sexualidade. Algo que consiste numa análise documental, isto é, “uma série de operações que visam estudar e analisar um ou vários documentos para descobrir as circunstâncias sociais e econômicas com as quais podem estar relacionadas” (Richardson, 1985, p.182) às questões propostas pela pesquisa. Buscamos ler e analisar cada uma das edições, para identificar as matérias relacionadas às identidades sexuais divergentes, sexualidades ameaçadoras, ideologia de gênero, modelo normativo de família, escola sem partido e kit gay.

Relacionados aos aspectos quantitativos, fizemos um quadro para cada edição em que foram quantificados quantas vezes esses assuntos foram tratados ao longo do ano e em quais meses se concentraram. A seleção das matérias ocorreu após a leitura e síntese dos conteúdos encontrados e devem cumprir o papel de sintetizar o pensamento iurdiano em relação aos temas.

Nos tópicos subsequentes aprofundamos a análise dos jornais a fim de verificar como argumentos religiosos e políticos estiveram relacionados aos temas propostos como foco do artigo.

A centralidade da Ideologia de Gênero no discurso da Folha Universal em 2018

Em 2018, identificamos as sete edições em que matérias com os temas gênero e sexualidade estavam presentes (Ed. 1366, 1376, 1379, 1380, 1381, 1388, 1389)¹², nas quais a discussão central girava em torno da “ideologia de gênero”.

Naquele ano, a novidade na disputa pela presidência era Jair Bolsonaro, que embora estivesse em seu sétimo mandato como Deputado Federal pelo Rio de Janeiro, era um político cuja relevância e notoriedade se dava mais por suas polêmicas em programas de televisão e na internet do que por conta de seu trabalho no legislativo.

Devido aos controversos casos de corrupção durante os primeiros governos do Partido dos Trabalhadores (PT) (2003-2016), o agravamento da crise política e econômica, o *impeachment* sofrido por Dilma (Singer, 2018), bem como o crescimento do antipetismo no país e o desejo de “renovação política”, a figura de Bolsonaro surgiu fortemente calcada em um discurso antipolítico, contra a corrupção, patriótico, pró-família e, especialmente, marcado pela adesão a pautas religiosas evangélicas.

Com o lema de campanha “Deus acima de tudo, Brasil acima de todos”, a candidatura de Bolsonaro ganhou apoio de algumas lideranças e instituições evangélicas – dentre as quais a IURD se destaca. Realçando a identidade cristã de Bolsonaro, as instituições legitimaram sua candidatura, apontando-o como um “líder escolhido por Deus”, isto é, na ideia de que ele seria “cidadão de bem”, “cristão”, “defensor da família” etc. (Lopes; Fulaneti, 2022).

A aproximação entre os atores religiosos e não religiosos, tal qual o caso das instituições evangélicas e de Jair Bolsonaro, pode ser compreendida como representação do movimento *neoconservador*, que se qualifica enquanto conceito por tornar claro e compreensível as alianças e afinidades entre diferentes setores (no momento político atual), mas também por ter entre suas principais características a acentuada juridificação da moralidade (Biroli; Vaggione; Machado, 2020).

Na Universal, esta aproximação se deu através da declaração de apoio pelo Bispo Edir Macedo às vésperas da eleição¹³ e a aproximação do candidato com os meios

¹² As datas, títulos e páginas das matérias lidas nessas edições são apresentadas no quadro da página 9.

¹³ Disponível em: <https://www.estadao.com.br/politica/eleicoes/edir-macedo-declara-apoio-a-bolsonaro/>. Acesso em: 18/03/2024.

de comunicação iurdianos, de maneira que passou a conceder entrevistas exclusivas à Rede Record¹⁴.

Por meio da Folha Universal, a denominação anunciou seu candidato somente após o primeiro turno, porém, consolidou ao longo de todo ano sua inclinação à direita e revelou anseios que conectaram o discurso iurdiano ao discurso bolsonarista – reforçaram a necessidade de “renovação política” e a necessidade de eleger candidatos que estivessem alinhados aos princípios cristãos (Oliveira; Martins, 2021).

Entre esses princípios, a moral sexual cristã destaca-se como um dos elementos que gradativamente passou a ocupar a política nacional. Embora questões de gênero e sexualidade não sejam as únicas que se destacaram no processo de fortalecimento da direita no Brasil, Santos (2020) demonstra que os temas se tornaram um objeto importante de disputa na Câmara dos Deputados e nas eleições presidenciais.

Dois marcos relevantes para o tema na política institucional (Santos, 2020) foram a criação do Programa Brasil sem Homofobia¹⁵, em 2004, e a discussão sobre o Plano Nacional de Educação (PNE) que ocorreu principalmente entre 2010 e 2014, quando foi sancionado pela então presidenta Dilma Rousseff (De Souza, 2014). Ambos os casos propunham a implementação de ações educacionais que combatessem as desigualdades educacionais e discriminação nas escolas – isto é, as desigualdades e discriminações racial, regional, de gênero e de orientação sexual.

Não obstante, tanto o Programa Brasil sem Homofobia quanto o PNE, foram alvos de deputados católicos e evangélicos (De Souza, 2014; Santos, 2020). Eles se mobilizaram e adentraram o debate com o forte discurso de que eles ajudariam a difundir a “ideologia de gênero” nas escolas”. De acordo com Sandra Duarte de Souza (2014, p. 199), o argumento dos deputados durante a discussão do PNE possuía tom “profético” e “escatológico” e afirmava que “a ‘família natural’ estaria ameaçada pela imposição de uma ‘ideologia de gênero’ que ameaçaria o sistema educacional brasileiro, algo que estaria diretamente relacionada ao projeto de deflagrar uma ‘revolução socialista’”.

¹⁴ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/entrevista-de-bolsonaro-na-record-sela-aproximacao-do-candidato-com-a-universal.shtml>. Acesso em: 18/03/2024.

¹⁵ O programa passou a ser conhecido nos veículos de comunicação da direita como “kit gay”.



A partir desse contexto a “ideologia de gênero” tornou-se gradativamente mais pautada nos discursos de deputados e, posteriormente, de Jair Bolsonaro nas campanhas à presidência. Em 2018¹⁶, na disputa contra o petista Fernando Haddad, Bolsonaro criticou veementemente o “kit gay”¹⁷ e a “ideologia de gênero” (Miguel, 2021), que seriam responsáveis por “erotizar crianças”¹⁸ nas escolas – recorrer a estes temas fez com que a disputa política fosse transportada à esfera moral (Mouffe, 2015).

Nessas eleições, a Igreja Universal do Reino de Deus teve uma importante atuação política através jornal Folha Universal, sobretudo no que diz respeito ao apoio das pautas de direita, que apelavam a uma maioria cristã, que culminou em apoio explícito a Bolsonaro após os resultados do primeiro turno (Oliveira; Martins, 2021).

As sete edições da Folha Universal que trabalharam com os temas de gênero e sexualidade, em 2018, eram particularmente críticas aos avanços institucionais conquistados pelas lutas de feministas e da comunidade LGBTQIAPN+. A publicação utilizou principalmente da produção do pânico moral atrelado a Ideologia de Gênero, argumentando sobre o caráter prejudicial no desenvolvimento cognitivo de crianças, a implementação de uma ditadura do gênero, cujo responsável político era a esquerda, o que demonstrava uma ameaça não somente às famílias, mas também aos cristãos. O debate também circundou acerca da importância da educação neste contexto e sobre a necessidade de lutar pela suposta neutralidade da escola (Escola Sem Partido).

Baseado na ameaça aos valores e interesses sociais, o conceito de pânico moral é importante para nossa pesquisa devido a sua particular relação com a mídia, bem como por se traduzir enquanto um reprodutor do senso comum e por representar a forma que certos grupos utilizam para buscar projeção aos seus interesses e reivindicações (Machado, C., 2004). Carla Machado (2004, p. 75) aponta que é necessário analisarmos

¹⁶ Outra estratégia muito utilizada pela direita na campanha de Bolsonaro foi acionar o pânico moral, de modo que deslegitimasse a esquerda, caracterizando-a como “destruidora de famílias”, “ameaça à democracia” e acusando-a de ter “Cuba como referência”, de “querer transformar o Brasil em uma Venezuela”, de “erotizar crianças em escolas”, dentre outras acusações proferidas diretamente por lideranças evangélicas e pelo candidato Jair Bolsonaro (Balieiro, 2018; Miguel, 2021).

¹⁷ Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/29/politica/1535564207_054097.html. Acesso em: 20/06/2023.

¹⁸ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/09/bolsonaro-dissemina-fake-news-e-afirma-que-criancas-eram-ensinadas-a-fazer-sexo-a-partir-de-6-anos-de-idade-nas-escolas.ghtml>. Acesso em: 20/06/2023.

outras três importantes questões, sendo elas o apoio social, os agentes catalisadores e a relação com a estrutura sociopolítica, isto porque, para a autora, a natureza que o discurso de pânico moral assume é essencialmente performativa, localizada e transitória, de modo que o objetivo a ser alcançado pelo interlocutor é a visibilidade e a voz pública.

Desta maneira, embora atribua-se ao pânico moral caráter imediato, devemos avaliá-lo enquanto uma “forma comunicacional endêmica na nossa sociedade, apresentando intensificações em locais e momentos específicos, a propósito de temas particulares” (Machado, C., 2004, p. 76), de maneira que “tais intensificações podem resultar da ação de grupos de interesse que tentam adquirir projecção e ‘voz’ pública pela dramatização das suas reivindicações” (Machado, C., 2004, p. 76), principalmente através de veículos midiáticos.

Isto posto, apresentamos o quadro a seguir, no qual organizamos as informações das edições cujos temas de gênero e sexualidade foram pautados:

Quadro 1: As edições que abordaram os temas gênero e sexualidade no ano de 2018.

Edição	Data	Período	Seção	Título	Argumentação do jornal
1366	17/06/2018	Pré-eleitoral	Editorial (p. 03)	“Não basta ter liberdade de culto, é preciso expressar a fé sem impedimentos”	Define a proliferação da Ideologia de Gênero enquanto um ataque à família, à liberdade de culto e aos cristãos.
1376	26/08/2018	1º turno	Panorama (p. 10)	“Novela para adolescentes promove ideologia de gênero”	Difunde a Ideologia de Gênero como ameaça à infância e ao desenvolvimento cognitivo das crianças.
1379	16/09/2018	1º turno	Editorial (p. 03)	“A ditadura da ideologia de gênero”	Produz pânico moral afirmando que a ditadura da Ideologia de Gênero ameaça as famílias e o desenvolvimento de crianças.



1380	23/09/2018	1º turno	Panorama (p. 10)	“Roupas para MENINOS e MENINAS podem estar com os dias contados”	Produz pânico moral afirmando que a ditadura da Ideologia de Gênero causa distúrbios em crianças.
1381	30/09/2018	1º turno	Capa (p. 1, 16-19)	“Por que 7 de outubro será o dia das crianças?”	Afirma que a Ideologia de Gênero causa transtornos em crianças e por isso era importante verificar se os candidatos estavam alinhados à moral cristã.
1388	18/11/2018	Pós-eleitoral	Editorial (p. 03)	“Respeito sim, doutrinação nas escolas não”	Afirma que a Ideologia de Gênero nas escolas causa distúrbios em crianças e são os pais, não os professores, os responsáveis por definir o que seus filhos irão aprender sobre o tema.
1389	25/11/2018	Pós-eleitoral	Editorial (p. 03)	“Escola Sem Partido e partido com escola: é claro que pode”	Defende a neutralidade escolar (Escola Sem Partido) em tempos de “doutrinação”, mas afirma que faculdades religiosas são positivas.

Fonte: Leite, D. H. S., Oliveira, F. R. C., Maia, B. N., p. 10-11, 2024.

Analisando a data em que as edições foram publicadas, nota-se que o tema foi abordado com maior frequência no período do 1º turno, com quatro edições abordando sobre gênero e sexualidade, enquanto o Pré-eleitoral tratou o tema uma vez e o Pós-eleitoral duas vezes. Durante o 2º turno nenhuma edição citou gênero e sexualidade de forma explícita. Percebe-se que o tema parecia ser mais relevante nas datas que



precederam a primeira votação, momento em que o bom desempenho do candidato Bolsonaro não era garantido com certeza, mesmo pelas pesquisas eleitorais.

No que diz respeito a nossa análise, encontramos no editorial edição 1366¹⁹ dois elementos constituintes da cosmologia iurdiana e que são constantemente utilizados como fonte para a crítica à Ideologia de Gênero: o discurso de perseguição aos evangélicos e à liberdade religiosa, e o estabelecimento de inimigos cujo objetivo é “dificultar o trabalho e impedir o crescimento dos evangélicos” (Mariano, 2014, p. 75)²⁰.

Nessa edição, a Folha Universal afirma que a proliferação da ideologia de gênero por parte da esquerda no Congresso é um ataque político não apenas aos cristãos, mas também à família – que representa sobretudo um dos pilares dos evangélicos e da moral sexual heteronormativa cristã. Para o periódico, embora exista liberdade de culto, o proselitismo evangélico tem sido alvo de depreciação pública e regulação política: ao mesmo tempo que professar a fé cristã em público tenha se tornado motivo de chacota, na esfera política as pautas progressistas feministas e da comunidade LGBTQIAPN+ (apresentadas por parte da esquerda no Congresso) avançaram em detrimento de outras que beneficiam os cristãos, fato que se comprova por meio da “formulação de cartilhas que fazem apologia à homossexualidade, transexualidade e bissexualidade” (Ed. 1366, p. 03)²¹ – isto é, o “kit gay”.

A argumentação desse editorial expressa o desejo iurdiano em não somente combater tais questões (amplificação do debate sobre gênero e sexualidade) no campo político, mas demonstra como elas são rigorosamente antagônicas à moral cristã. De acordo com Natividade e Oliveira (2009, p. 146), os temas de gênero e sexualidade estão presentes no discurso dos evangélicos conservadores em uma espécie de cruzada moral que se insere na cosmologia da batalha espiritual²² – de modo mais específico,

¹⁹ Edição publicada em 17 de junho de 2018.

²⁰ Os principais inimigos iurdianos são a Rede Globo, a mídia secular, a esquerda (especialmente o Partido dos Trabalhadores) e o comunismo (Mariano, 2014).

²¹ REDAÇÃO. Não basta ter liberdade de culto, é preciso expressar a fé sem impedimentos. **Folha Universal**. São Paulo, 17 jun. 2018. Edição 1366. v. 1366, p. 03, jun. 2018. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247970c4811c5dc43>. Acesso em: 18 mar. 2024.

²² A noção de batalha espiritual é parte fundamental e constitutiva da identidade iurdiana, uma vez que problemas e demônios aparecem para eles como sinônimos. Mais do que isso, segundo Mariano (2014: 114), Edir Macedo e a Igreja Universal acreditam que todos os males, crises, adversidades, doenças, misérias e todos os problemas da vida dos homens são causados por



para os neopentecostais, o combate à busca de direitos e inserção política pela comunidade LGBTQIAPN+ “é uma tentativa de derrotar a influência do demônio na Terra”.

A outra e principal maneira que a publicação iurdiana abordou os temas foi através da produção de um pânico moral que estabelecia a “ditadura da Ideologia de Gênero” enquanto uma ameaça à família e às crianças, sobretudo em seu desenvolvimento cognitivo, social e identitário, como demonstram as edições 1376²³, 1379²⁴, 1380²⁵, 1381²⁶ e 1388²⁷.

Nessas edições, há um esforço do jornal em caracterizar noções de gênero não somente como anticientíficas²⁸, mas também como antinaturais, criticando a ideia de que gênero seria um fator que se constrói social e culturalmente. Para o periódico, a “ditadura da Ideologia de Gênero” tem como objetivo impor suas ideologias de forma forçada a crianças e adolescentes por meio da televisão, redes sociais, peças de teatros e, principalmente, através da doutrinação nas escolas e livros didáticos.

Gerado no seio do discurso religioso católico e posteriormente adotado por evangélicos (Machado, M., 2018; Miskolci, Campana, 2017), o debate sobre “ideologia de gênero” notadamente passou a ser incorporado como “bode expiatório” na agenda política da direita, especialmente latino-americana (Biroli, Vaggione, Machado, 2020; Miguel, 2021).

demônios, isto é, por “espíritos destruidores”. Neste sentido, “creem que o que se passa no ‘mundo material’ decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no ‘mundo espiritual’” e “os seres humanos, conscientes disso ou não, participam ativamente de uma ou de outra frente de batalha” (MARIANO, 2014, p. 113).

²³ Edição publicada em 26 de agosto de 2018.

²⁴ Edição publicada em 16 de setembro de 2018.

²⁵ Edição publicada em 23 de setembro de 2018.

²⁶ Edição publicada em 30 de setembro de 2018.

²⁷ Edição publicada em 18 de novembro de 2018.

²⁸ Na edição 1379, o jornal traz “por meio de fatos científicos, e não percepções sociais”, isto é, recorre a legitimidade científica, a divulgação de “um estudo feito com primatas em que machos se comportam como machos, escolhendo brinquedos tidos tipicamente por masculinos; e as fêmeas os tipicamente femininos, o que revela que o gênero não depende do fator social nem cultural” (Ed. 1379, p. 03). A tentativa do jornal neste caso é de deslegitimar os estudos sociais sobre gênero, bem como caracterizá-los enquanto mentirosos. Fonte: REDAÇÃO. A ditadura da ideologia de gênero. **Folha Universal**. São Paulo, 06 set. 2018. Edição 1379, v. 1379, p. 03, set. 2018. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797cf0500b1de3a>. Acesso em: 18 mar. 2024.



Os ativistas religiosos contrários à “ideologia de gênero” nas escolas e no debate público destacam-se principalmente por se opor e repudiar os avanços sociais e institucionais conquistados por mulheres e a comunidade LGBTQIAPN+ (exemplos são os ligados aos direitos reprodutivos e matrimoniais, além de leis que visam combater e conscientizar sobre a homofobia), bem como estudos apresentados pelas teorias feministas e *queer* (Miguel, 2021) – justamente a posição adotada pelo jornal.

Segundo Judith Butler (2021), importante nome dos estudos em teoria *queer*, as noções relacionadas ao gênero – o que inclui aquelas relacionadas à identidade e ao próprio desejo sexual, isto é, à sexualidade – são indissociáveis das interseções políticas e culturais. Ao mesmo tempo, para esta perspectiva, a concepção de que há uma verdade em relação ao sexo é “produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes” (Butler, 2021, p. 44).

Quanto às definições para gênero e sexo, Judith Butler (2021) contesta e critica algumas das próprias definições comumente associadas aos termos. Para Butler (2021: 26) ambos os conceitos são elementos social e culturalmente construídos, isto é, “a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem o resultado causal do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo”. O contrário também seria verdade:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado 'sexo' seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma. Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. (Butler, 2021, p. 27).

A teoria de Butler, bem como a própria autora, foram alvo de uma das principais estratégias utilizadas na campanha de Bolsonaro, isto é, a instrumentalização do pânico moral como uma “ferramenta para promover uma mobilização rápida, apaixonada e imune ao debate” (Miguel, 2021). Exemplo disso foram os protestos e agressão sofridos



por Butler em 2017, no Brasil, realizados por adeptos do “Escola Sem Partido”²⁹ – os protestos capitalizaram o medo e afirmavam que Butler era responsável pela doutrinação nas escolas.

A mobilização e a disputa destas pautas morais entre direita e esquerda configuram, segundo Chantal Mouffe (2015), como relações antagonísticas. Este antagonismo seria traduzido, segundo a posição pós-política, em uma disputa de inimigos absolutos, uma luta entre “nós” e “eles” pelo domínio moral.

Mouffe (2015, p. 75) define que nos casos em que as disputas políticas são determinadas por termos morais, e não políticos, as figuras que antes se enquadrariam como adversárias, tornam-se inimigas, de maneira que “a condenação moral substitui uma análise política adequada, e a resposta fica limitada à construção de um ‘cordão sanitário’ para pôr em quarentena os setores afetados” e “induz a considerar o ‘eles’ como ‘moral’, isto é, ‘inimigo absolutos’, favorecendo, assim, o surgimento dos antagonismos, que podem pôr em risco as instituições democráticas”.

Chantal Mouffe (2015, 73) demonstra que a moralização da política ainda revela outra fraqueza para a posição pós-política, trata-se do conveniente mecanismo do puritanismo dos bons sentimentos, que consiste em, através da delimitação das fronteiras entre o bem e o mal, “assegurar a própria bondade por meio da condenação moral do mal existente nos outros”.

A moralização da política revela-se também na Folha Universal a partir da importante relação do discurso contra a ideologia de gênero e com a educação nas edições 1388 e 1389³⁰, porque nelas a publicação enfatiza sua crítica contra a doutrinação nas escolas e defende a suposta neutralidade escolar justificada “na crença de que um Estado democrático seria perfeitamente neutro em relação a valores” (Miguel; Oliveira, 2020). Compreender a relação entre educação e Ideologia de Gênero é importante, como demonstram Santos (2020) e Biroli, Vaggione e Machado (2020), porque nos levam a gênese do debate político sobre a Ideologia de Gênero, desde o surgimento do Programa Brasil sem Homofobia em 2004, o tema se tornaria peça central para o fortalecimento direita nos anos posteriores.

²⁹ Disponível em: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/filosofa-judith-butler-e-alvo-de-ofensas-em-aeroporto-de-sp-e-mulher-e-agredida-ao-defende-la.ghtml>. Acesso em: 15/04/2024.

³⁰ Edição publicada em 25 de novembro de 2018.

A Folha Universal reforçou a ideia de que havia uma iminente ameaça à liberdade religiosa e à educação – posição que colocou a IURD como uma das principais aliadas de Bolsonaro nessas eleições –, criticou e produziu um pânico moral sobre a Ideologia de Gênero e destacou a importância do voto cristão como a principal arma para combater a ideologia maléfica.

O pânico moral e a esquerda no discurso da Folha Universal em 2022

O contexto político em 2022 atingiu níveis de polarização superiores à 2018, tendo em vista que a disputa eleitoral que ocorreu naquele ano contava com a participação das duas figuras mais importantes para a direita e para a esquerda naquele momento, Jair Bolsonaro (PL) e Luiz Inácio Lula da Silva (PT), respectivamente. As eleições ocorreram sob a viva memória da crise petista e do conturbado governo de Bolsonaro, que “lidou” com a maior crise sanitária da história.

Uma importante característica da atuação iurdiana nas eleições de 2022 (Oliveira; Gracino Junior, 2023), que ocorreu de forma bastante expressiva, foi a centralidade do discurso moral em detrimento do discurso político. Embora em 2018 o jornal não escondesse a inclinação à direita, seu apoio explícito a Bolsonaro se deu somente após os resultados do primeiro turno (Oliveira; Martins, 2021), em 2022 a Folha Universal assume desde o início a posição favorável a Bolsonaro (Almendagna; Oliveira; Da Silva Leite, 2023). O jornal se esforçou em, principalmente, apresentar quais seriam os inimigos dos cristãos naquela eleição – estes inimigos, além de espirituais, eram os responsáveis por levar às instituições políticas brasileiras as principais leis que estavam contra a moral cristã e a própria liberdade de fé e de expressão dos evangélicos.

No ano de 2022, sete edições apresentaram reportagens cujos temas centrais eram gênero e sexualidade (Ed. 1559, 1564, 1575, 1578, 1579, 1590, 1592). Embora a “ideologia de gênero” ainda esteja presente, as questões centrais estavam relacionadas à esquerda. No quadro a seguir organizamos as informações das edições nas quais os temas de gênero e sexualidade foram pautados:



Quadro 2: As edições que abordaram os temas gênero e sexualidade no ano de 2022.

Edição	Data	Período	Seção	Título	Argumentação do jornal
1559	10/02/2022	Pré-eleitoral	Panorama (p. 10)	“Competição injusta”	Crítica a inclusão de pessoas trans, principalmente mulheres trans e atletas não-binários, no esporte.
1564	03/04/2022	Pré-eleitoral	Panorama (p. 10)	“As propostas da esquerda para a família”	Relaciona (e critica) as noções de gênero apresentadas pela comunidade LGBTQIAPN+ à esquerda e reforça a ideia de que a família está sob constante ataque.
1575	19/06/2022	Pré-eleitoral	Editorial (p. 03)	“O mercado tem ideologia?”	Crítica ao mercado publicitário que inclui LGBTQIAPN+ em propagandas, afirmando haver “manipulação da propaganda” que privilegia um grupo em detrimento de outro.
1578	10/07/2022	Pré-eleitoral	Editorial (p. 03)	“O alvo mais cobiçado pela esquerda”	Afirma que a esquerda é responsável por ameaçar as crianças e a instituição familiar com doutrinas esquerdistas, sobretudo a Ideologia de Gênero, o feminismo e o comunismo.
1579	17/07/2022	Pré-eleitoral	Panorama (p. 10)	“Esquerda e educação:”	Trata a infância como alvo ameaçado



				doutrinação ainda na infância”	pela esquerda e a Ideologia de Gênero.
1590	02/10/2022	1º turno	Editorial (p. 03)	“Nós vamos transexualizar o seu bebê”	Afirma que o objetivo da esquerda é impor suas ideologias nefastas goela abaixo, com foco para a questão LGBTQIAPN+.
1592	16/10/2022	2º turno	Panorama (p. 10)	“Identidade de Gênero: como o tema afeta o público infanto-juvenil”	Trata a transição de gênero como algo negativo e alerta sobre o perigo da Ideologia de Gênero na escola e para as crianças.

Fonte: Leite, D. H. S., Oliveira, F. R. C., Maia, B. N., p. 16-17, 2024.

Analisando a data em que as edições foram publicadas, nota-se que o tema foi abordado com maior frequência no período Pré-eleitoral, com cinco edições falando sobre gênero e sexualidade, enquanto o 1º e o 2º turno trataram do tema uma vez cada.

As edições 1564³¹, 1578³², 1579³³, 1590³⁴, 1592³⁵ possuem em comum a demonização da esquerda, realizada através de críticas ferozes ao que definem como plano político esquerdista e da declaração da esquerda como seus inimigos, demonstrando a impossibilidade de ser ao mesmo tempo cristão de esquerda, isto porque “a esquerda brasileira tenta desestabilizar a instituição criada por Deus e desenvolver um projeto diferente do original”³⁶ (Ed. 1564, p. 10).

Como mencionado, em 2022 a Folha Universal foi mais vocal em anunciar seus inimigos no campo político, isto é, a esquerda, o Partido dos Trabalhadores (PT) e Lula

³¹ Edição publicada em 03 de abril de 2022.

³² Edição publicada em 10 de julho de 2022.

³³ Edição publicada em 17 de julho de 2022.

³⁴ Edição publicada em 02 de outubro de 2022.

³⁵ Edição publicada em 16 de outubro de 2022.

³⁶ REDAÇÃO. As propostas da esquerda para a família. **Folha Universal**. São Paulo, 3 abr. 2022. Edição 1564, v. 1564, p. 10, abr. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797661bd60b9600>. Acesso em: 18 mar. 2024.



(Oliveira; Gracino Junior, 2023). Os inimigos dos cristãos seriam responsáveis por, através da ideologia de gênero, ameaçar os alvos, que seriam as crianças, a família e a liberdade de expressão.

Algo que chama a atenção em todo ano de 2022, e que corrobora para a construção discursiva iurdiana, é a forma como o próprio jornal foi diagramado. As escolhas das cores do plano de fundo (preto) e partes do texto que foram destacadas (vermelho) são importantes sinais do destaque que o jornal buscou trazer para esta matéria, que teve entre seus principais argumentos a defesa da família e das crianças, assim como as críticas à esquerda e a ideologia de gênero.

A seguir, o Panorama da edição 1564, em que há um destaque para a palavra “esquerda”, e exemplifica as escolhas gráficas do jornal.

Imagem1: Panorama da edição 1564 intitulado “As propostas da esquerda para a família”.



Fonte: REDAÇÃO, Folha Universal, Edição 1564, p. 10, 2022.

Nesta edição, o jornal apresenta quatro “propostas” da esquerda para a família, afirmando que ela possui um projeto específico de família que está relacionado a projetos de lei que visam (i) ampliar o conceito de família reconhecido pelo Estado, (ii)



implementar a Ideologia de Gênero nas escolas, (iii) regulamentar o plantio da maconha para uso medicinal e (iv) reduzir a burocracia para alteração do nome social de indivíduos transexuais nos documentos. Para o jornal, estes fatores seriam símbolos da tentativa da esquerda de “desestabilizar a instituição criada por Deus e desenvolver um projeto diferente do original” (Ed. 1564, p. 10).

Da mesma forma, em uma das edições mais emblemáticas do ano de 2022, a de número 1590³⁷, e em uma das datas mais significativas – 02 de outubro, dia em que ocorreu o primeiro turno das eleições –, o editorial do jornal trazia o editorial “Nós vamos transexualizar seu bebê”. O título do editorial faz referência a uma arte que estava sendo exposta em Belo Horizonte, porém, para o jornal, a obra era um alerta para os pais, especialmente naquele dia, pois era a tradução do “ódio do bem” e representava claramente os ideais e objetivos que a esquerda defendia. Segundo o jornal, se a esquerda obtivesse autoridade necessária para “impor suas ideologias goela abaixo”³⁸ (Ed. 1590, p. 03), “nenhuma intervenção será suficiente para impedi-los” (Ed. 1590, p. 03).

No final do texto, o jornal alerta que aquele era um dia importante para combater esses ideais, aconselhando aos fiéis que dessem “um voto consciente e alinhado a bons princípios e valores éticos” (Ed. 1590, p. 03), isto porque os homens e mulheres que fossem eleitos naquele dia seriam os “guardiões da sociedade” (Ed. 1590, p. 03). Assim, e somente assim, eles seriam “capazes de impedir os ataques de ódio e as imposições ideológicas nefastas de qualquer natureza” (Ed. 1590, p. 03).

A seguir, recorte do editorial da edição 1590, que traz uma montagem de um bebê “demoníaco” com o símbolo comumente identificado como o símbolo para a transgeneridade/transsexualidade na testa.

³⁷ Edição publicada em 02 de outubro de 2022.

³⁸ REDAÇÃO. Nós vamos transexualizar o seu bebê. **Folha Universal**. São Paulo, 2 out. 2022. Edição 1590, v. 1590, p. 03, out. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/00072479727d841fc1b92>. Acesso em: 18 mar. 2024.

Imagem 2: Editorial da edição 1590 intitulado “Nós vamos transexualizar o seu bebê”.

FOLHA UNIVERSAL - DOMINGO, 2 DE OUTUBRO DE 2022

OPINIÃO 3

I PONTO DE VISTA I

“NÓS VAMOS TRANSEXUALIZAR O SEU BEBÊ”

A frase acima lhe parece estranha? Desta vez, ela não saiu das entrelinhas de discursos de “ódio do bem” que temos alertado há tempos, mas foi uma ameaça explícita em cartazes que compuseram uma exposição no Centro de Referência das Juventudes, espaço da Prefeitura de Belo Horizonte, em Minas Gerais. O local recebe cerca de dez mil jovens todos os meses, que se depararam com ilustrações e frases ofensivas, impondo um nítido viés ideológico.

A tal obra Nós vamos transexualizar seu bebê ainda trazia mais um aviso: “e não há nada que você possa fazer”, além da frase “Deus está morto”. Também continha desenhos com feições demoníacas, dizeres em linguagem neutra (a exemplo de “menine”), entre outras aberrações. Quando o teor da exposição se tornou público...



pêndio, com base no artigo 208 do Código Penal, por desprezar e ridicularizar símbolos religiosos e só foi encerrada depois de denúncias de parlamentares sensatos.

O fim das exposições não despertou os organizadores para o dever de respeitar e de não violar os direitos humanos, tampouco de não cometer um crime. Inacreditavelmente, eles alegraram que estavam sendo vítimas de censura e intolerância, o que prova que, apesar do discurso de “ódio do bem” ter sido silenciado, não significa uma desistência da investida deles, porque isso está no âmago dos que defendem tais aberrações.

Aliás, o “ódio do bem”, manifestação muito comum da esquerda brasileira, é o subterfúgio encontrado para exacerbar apenas ódio, mesmo que teimem em disfarçar que seja em nome de um suposto bem. Se não bastasse...

I COMENTÁRIOS I

A VERDADEIRA BELEZA

Geralmente, não damos valor ao que é acessível a todos. A santidade é bela pelo que se cultiva e quem a tem torna-se diferente e admirável.

@renatasantossilva, pelo Facebook, sobre a matéria “Uma beleza a que todas nós temos acesso”, da edição 1.588

BRASIL ABENÇOADO

Que Deus abençoe o nosso Brasil e também os nossos governantes.

@feesp.erancaamor, pelo Instagram, sobre a matéria “Um grito por respeito”, da edição 1.588

CIRA OIIFVFM

usar a Fé inteligente, até aquilo que parecia ser impossível torna-se possível.

@joselito.dossantossilva94, pelo Instagram, sobre a matéria “O caso era de morte, mas ela apelou para o Deus Vivo”, da edição 1.588

ELOGIO À FOLHA UNIVERSAL

Excelente edição! Parabéns à equipe da Folha Universal.

@angelamariagraboskiabreu, pelo Facebook, sobre a edição 1.588

OS “GIGANTES”

Eu creio no poder da Fé, pois ela é capaz de derrubar qualquer gigante!

@marileneanparo, pelo

Fonte: REDAÇÃO, Folha Universal, Edição 1590, p. 3, 2022.

Compreendendo a mídia como importante ferramenta pedagógica (FISCHER, 2002), torna-se necessário analisar a relação entre o discurso e o poder. Segundo Van Dijk (2020), um discurso manipulativo pode ser realizado por meio de sentidos amplos e englobar, além de características verbais, características não verbais – por exemplo, no caso de um jornal, as imagens e o *layout* apresentados em um texto.

Van Dijk (2020, p. 251), além disso, define o importante conceito de manipulação como “uma prática social de abuso de poder, envolvendo grupos dominantes e dominados, ou instituições e seus clientes”, cujo sentido manipulador (e, conseqüentemente, a relação com o poder) depende, necessariamente, “dos modelos de contexto dos seus receptores – incluindo seus modelos falantes ou escritores e os objetivos e intenções a eles atribuídos”. Isto significa, pois, que a análise de discurso ocorre primeiramente na análise contextual dos próprios falantes, antes de uma análise propriamente textual e linguística:

O discurso manipulador ocorre tipicamente na comunicação pública controlada pela elite política, burocrática, jornalística,



acadêmica e empresarial dominante. Isso significa que outras restrições contextuais prevalecem, em particular sobre os participantes, seus papéis, suas relações e suas típicas ações e cognições (conhecimento, objetivos). *Em outras palavras, o discurso é definido para ser, antes de tudo, manipulador, em termos de modelos de contexto dos participantes.* (Van Dijk, p. 251-252, destaque original do texto)

Van Dijk (2020) também contribui para a compreensão da disputa entre “nós” e “eles” – ou então, nos termos do autor, para compreender a maneira como os jornais tratam a questão da *auto apresentação positiva* e da *outra-apresentação negativa*. Para ele, as manchetes “são tipicamente usadas para expressar tópicos e para indicar a informação mais importante de um texto, e podem, assim, ser usadas para atribuir um peso (extra) a eventos que em si mesmo não seriam tão importantes” (Van Dijk, 2020, p. 252), de modo que *nostros* “bons atos” e os “maus atos” do *outro transformam-se* em estratégias do discurso.

A principal mudança percebida entre os anos analisados foi o fato de que em 2022 a Igreja Universal esteve em total consonância com o discurso de Bolsonaro e passou a relacionar completamente a Ideologia de Gênero e as pautas feministas e LGBTQIAPN+ ao Partido dos Trabalhadores (PT) e à esquerda, trabalhando em prol de um pânico moral tão potente que pode ser compreendido enquanto um pânico sexual (Biroli; Vaggione; Machado, 2020) extremamente acentuado. Não somente isso, mas diferente do que ocorreu em 2018, direciona também críticas aos próprios indivíduos³⁹ (como ocorre na Ed. 1559, através da crítica aos atletas transexuais) e também a própria transição de gênero⁴⁰ (no caso, trata-se da Ed. 1592, em que o jornal trata de maneira pejorativa o procedimento). A importância do voto alinhado aos princípios cristãos também foi tema presente nas edições.

³⁹ REDAÇÃO. Competição injusta. **Folha Universal**. São Paulo, 27 fev. 2022. Edição 1559, v. 1559, p. 10, fev. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247973fdcf564a219>. Acesso em: 18 mar. 2024.

⁴⁰ Segundo Mariano (2014: 193), no que tange às matizes neopentecostais, todas tratam a homossexualidade e a transexualidade “como doença, algo para ser curado pelo Espírito Santo, ou pela terapia” sendo “daí a insistência, um tanto exagerada, com que exibem testemunhos de gays e travestis convertidos, muitos deles, apesar de esforços para se enquadrarem no estereótipo do ‘macho’ latino, ainda dotados de velhos trejeitos”.



Considerações finais

As eleições de 2018 e 2022 revelaram tanto a polarização entre direita e esquerda, bem como o fenômeno de moralização da política. Os evangélicos, embora sempre atuantes politicamente, demonstraram um protagonismo quase inédito porque foram responsáveis por pautar os principais debates, como por exemplo gênero e sexualidade, transformados em nova clivagem da política eleitoral.

A contribuição iurdiana foi especialmente significativa tendo em vista sua atuação midiática. O jornal Folha Universal colocou em debate a “ideologia de gênero” e criou um discurso de demonização da esquerda, colocando as questões de gênero como o principal risco à infância, à família e à educação brasileira.

Notamos que em 2018 o jornal trabalhou em prol de construir o conhecimento sobre o que é a “ideologia de gênero”, constantemente explicando o tema e porque tratava-se de algo perigoso, para posteriormente apresentar a crítica e argumentação.

Já em 2022, a Folha Universal trata o mesmo assunto de forma mais natural, assumindo que os leitores já sabiam sobre aquilo, e passa a fazer críticas às temáticas feministas e à comunidade LGBTQIAPN+, ao mesmo que os relaciona ao seu principal inimigo naquelas eleições – a esquerda –, o qual constantemente demoniza.

O pânico moral foi uma das principais estratégias discursivas apresentadas nas edições, fato que colocou não somente a esquerda como inimiga, mas também as formas políticas que buscavam promover igualdade de gênero e conquista de direitos e inclusão para a comunidade LGBTQIAPN+.

Embora, em 2018, o jornal tenha argumentado diversas vezes a favor da necessidade de votar em candidatos que estivessem alinhados com o pensamento cristão, em 2022 a Folha Universal anunciou com mais clareza seus inimigos políticos: a esquerda, o Partido dos Trabalhadores (PT) e Lula. Estes atores seriam os principais responsáveis, segundo a lógica da igreja, por ameaçar as crianças, a família e a liberdade de expressão através da implementação da ideologia de gênero.

Nota-se que a forma como se posicionou esteve em constante consonância com as opiniões de Jair Bolsonaro em relação a estes assuntos. O jornal mostrou que era necessário não apenas conscientizar sobre o tema, mas agir em favor daquilo que defende a moral cristã – porém, com ênfase de que isso seria possível através das eleições e do voto em candidatos corretos.



Referências

ALMENDAGNA, Isadora; COSTA OLIVEIRA, Fabrício Roberto; DA SILVA LEITE, Deivit Henrique. O Comunismo, a Esquerda e a Família na Folha Universal no ano eleitoral de 2022. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 20, n. 1, 2023. DOI: 10.34019/2237-6151.2023.v20.40767. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/40767>. Acesso em: 9 jul. 2024.

BALIEIRO, F. de F. “Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 53, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8653414>. Acesso em: 17 ago. 2022.

BIROLI, Flávia; VAGGIONE, Juan Marco; MACHADO, Maria das Dores Campos. **Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina**. Boitempo Editorial, 2020.

BURITY, J. A. Religião, política e cultura. **Tempo Social**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008. DOI: 10.1590/S0103-20702008000200005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12580>. Acesso em: 26 jun. 2023.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

CARRANZA, Brenda. Linguagem midiática e religião. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, v. 1, p. 539-555, 2013.

DE SOUZA, Sandra Duarte. “Não à ideologia de gênero!” A produção religiosa da violência de gênero na política brasileira. **Estudos de religião**, v. 28, n. 2, pág. 188-204, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342496>. Acesso em: 30 jun. 2024.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. O dispositivo pedagógico da mídia: modos de educar na (e pela) TV. **Educação e pesquisa**, v. 28, p. 151-162, 2002.

FRANCO, T. A Eleição entre o bem e o mal: uma análise comparada dos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus e de Jair Bolsonaro sobre a moralidade pública nas eleições de 2018. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 19, n. 1, 2022. DOI: 10.34019/2237-6151.2022.v19.37777. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/37777>. Acesso em: 23 fev. 2023.

LOPES, Mariana Manzano; DE NADAI FULANETI, Oriana. Interseção entre as Isotopias Política e Religiosa Cristã nos comentários de apoio ao Presidente Jair Bolsonaro. **Casa: Cadernos de Semiótica Aplicada**, 2022.

MACHADO, Carla. Pânico moral: para uma revisão do conceito. **Interações: Sociedade e as novas modernidades**, n. 7, 2004.



MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. **Revista Estudos Feministas**, v. 26, p. e47463, 2018.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5a edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu. Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita. *In: Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Organização de José Luis Pérez Guadalupe e Brenda Carranza. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais**. São Paulo: Editora Paulus, 2017.

MIGUEL, Luis Felipe. O mito da “ideologia de gênero” no discurso da extrema direita brasileira. **Cadernos Pagu**, 2021, n. 62. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449202100620016>. Acesso em: 16 ago. 2022.

MIGUEL, Luis Felipe; OLIVEIRA, Michel. Pânico Moral e Ódio à Diferença: a estratégia discursiva do “Escola Sem Partido”. **Revista Sul-Americana de Ciência Política**, v. 6, n. 2, p. 261-278, 2020.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, p. 725-748, 2017.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

NATIVIDADE, Marcelo; DE OLIVEIRA, Leandro. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia (s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana**, n. 2, p. 121-161, 2009.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa; GRACINO, Paulo. A máquina universal: uma análise da mobilização do discurso moral na Folha Universal nas eleições de 2022. **Religião & Sociedade**, v. 43, n. 1, p. 99-124, 2023.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. MARTINS, Caio César Nogueira. O discurso eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus e a ascensão de Bolsonaro. **Plural**, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 237-258, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/176735>. Acesso em: 9 jul. 2024.

REDAÇÃO. A ditadura da ideologia de gênero. **Folha Universal**. São Paulo, 06 set. 2018. Edição 1379, v. 1379, p. 03, set. 2018. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797cf0500b1de3a>. Acesso em: 18 mar. 2024.

REDAÇÃO. As propostas da esquerda para a família. **Folha Universal**. São Paulo, 3 abr. 2022. Edição 1564, v. 1564, p. 10, abr. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797661bd60b9600>. Acesso em: 18 mar. 2024.



REDAÇÃO. Competição injusta. **Folha Universal**. São Paulo, 27 fev. 2022. Edição 1559, v. 1559, p. 10, fev. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247973fdcf564a219>. Acesso em: 18 mar. 2024.

REDAÇÃO. Não basta ter liberdade de culto, é preciso expressar a fé sem impedimentos. **Folha Universal**. São Paulo, 17 jun. 2018. Edição 1366. v. 1366, p. 03, jun. 2018. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247970c4811c5dc43>. Acesso em: 18 mar. 2024.

REDAÇÃO. Nós vamos transexualizar o seu bebê. **Folha Universal**. São Paulo, 2 out. 2022. Edição 1590, v. 1590, p. 03, out. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/00072479727d841fc1b92>. Acesso em: 18 mar. 2024.

RICHARDSON, Roberto Jarry et al. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1985.

ROCHA, Maria da Penha Nunes. As estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus. **Rio de Janeiro**, 2006.

SANTOS, Rayani Mariano. A mobilização de questões de gênero e sexualidade e o fortalecimento da direita no Brasil. *Agenda Política*, v. 8, n. 1, p. 50-77, 2020.

SINGER, André. **O lulismo em crise: um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016)**. Editora Companhia das Letras, 2018.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. A mulher universal. **Corpo, gênero e pedagogia da prosperidade**. Rio de Janeiro. Mar de ideias–Navegação Cultural, 2016.

VAN DIJK, Teun A. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2020.



“O Rio da Vida”: a tessitura social, espiritual e mística na produção de identidades na alegoria do Rio de Coralina

“River of Life”: social and Mystic Texture in the Construction of Identities in the Allegory of Coralina's River

Marta Bonach Gomes¹

Clóvis Ecco²

Resumo: Ana Lins dos Guimarães Peixoto Bretas, natural de Goiás, ficou conhecida como Cora Coralina, devido a sua obra repleta de lembranças. Mesmo tendo iniciado sua carreira de escritora tardiamente, ela deixou sua marca na história do Brasil como uma poetisa popular. Dessa forma, alcançou o reconhecimento como uma das mais importantes representantes da Literatura Brasileira. O presente estudo sobre o breve conto coralino “O Rio da Vida”, revela novos aspectos da interação entre arte e religião, uma temática profundamente humana que desafia o/a artista a responder de maneira criativa e demonstrando sua espiritualidade. É um conto para nos fazer refletir sobre o presente e o futuro, numa comunhão telúrica e cósmica. Objetiva, pois, a mística, a força e o apelo maternal universal no poder de recriar, uma experiência vivida de sua unitária obra poética. A expressão artística é, portanto, considerada uma prática espiritual, de acordo com Cora (2014). Nesse contexto, encontramos Cora Coralina, uma artista de Goiás que, soube interpretar a cultura e o mundo ao seu redor e transformá-los em poesia. Seus escritos emitem um senso de espiritualidade, independentemente da religião, o que a torna uma mística autêntica de nossa era.

Palavras-chave: Cora Coralina. Mística. Linguagem Poética. Resistência.

Abstract: Ana Lins dos Guimarães Peixoto Bretas, born in Goiás, became known as Cora Coralina because of her work full of memories. Even though she started her writing career late, she left her mark on Brazilian history as popular poet. In this way, she achieved recognition as one of the most important representatives of Brazilian Literature. This study on the brief Coralina tale "River of Life" reveals new aspects of

¹ Doutoranda pela Pontifícia Católica de Goiás. Professora na SEDUCE-Goiás. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal de Goiás, Mestra em Letras (PUC-Goiás). Email: marthabonach@gmail.com.

² Doutor em Ciências da Religião, licenciado em Filosofia e bacharel em Teologia. Atua como professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião na PUC Goiás. Ex-membro da Comissão do Enade em Teologia (2014-2023) e avaliador de cursos pelo INEP. Participou da Comissão Científica da ANPTECRE (2022-2024). Atualmente, integra o grupo de pesquisa focado em crenças sem religião e novos movimentos religiosos. Com mais de 40 artigos publicados em periódicos Qualis, as pesquisas exploram temas como novos movimentos religiosos, intolerância religiosa, e a construção histórico-social do patriarcalismo influenciada por ideias religiosas. Contato: eccoclovis@gmail.com.br



the interaction between art and religion, a profoundly human theme that challenges the artist to respond creatively, demonstrating their spirituality. It is a tale that prompts reflection on the present and future in a terrestrial and cosmic communion. Its objective is the mysticism, strength, and universal maternal appeal in the power to recreate a lived experience from her singular poetic work. Artistic expression, therefore, is also a spiritual practice. In this context, we encounter Cora Coralina, an artist from Goiás who adeptly interpreted the culture and world around her, transforming them into poetry. Her writings emit a sense of spirituality, irrespective of religion, making her an authentic mystic of our era.

Keywords: Cora Coralina, Mysticism, Poetic Language, Resistance.

Introdução

“Escorrendo todas as águas amargas, águas de cinza e sal da longa travessia, um dia me encontrei na margem e a carga me desceu dos ombros.” Cora Coralina, 1976, p.75

Um dia, meu barco foi lançado nesse rio-mar da vida. Eu era jovem e o meu barco, inseguro. Vivi longo tempo calafetando o barco que fazia água. Defendi com denodo o pequeno e pobre barco, vigilante da carga que levava. Num dia de morte meu barco se abriu e me achei sozinha, bracejando na tormenta e a carga sobre mim. Cora Coralina, 1976, p.74

“Então o anjo me mostrou o rio da água da vida que, claro como cristal, fluía do trono de Deus e do Cordeiro, no meio da rua principal da cidade. De cada lado do rio estava a árvore da vida, que frutifica doze vezes por ano, uma por mês. As folhas da árvore servem para a cura das nações. Apocalipse 22, 1-2

A literatura, ao longo da sua história, desempenha um papel fundamental na reflexão e representação das diferentes dimensões da vida humana. Nas narrativas literárias ocidentais, a concepção de natureza tem sido associada à questão do pertencimento. As indagações concernentes ao local de origem desdobram-se em outras exigências para a análise literária (Coralina, 2014). A leitura realizada aqui é direcionada por uma ótica específica do conto “O Rio da Vida”.

Para nós, o ponto de destaque inicial na visão espiritual-mística presente na obra, tem base no contexto cultural e emocional em que as relações se formaram desde cedo para a futura autora. Originária e crescida no interior de Goiás, durante um período de grande fervor religioso, a influência do catolicismo marcou profundamente a visão de



mundo de Cora, como se evidencia nas diversas passagens de sua poesia, assim como nos eventos descritos sob a forma de conto.

A presença de figuras institucionais, como padres e freiras, a configuração do cenário ideal, sempre com destaque para as igrejas, suas torres e sinos, como sons predominantes em meio ao silêncio da pacata cidade; a interrupção das rotinas diárias pela passagem das procissões, dos funerais, pela animação das festas, em alguma data festiva de preceito. Esta é, em resumo, a atmosfera que não só influencia a perspicácia da escritora, mas também molda sua essência, impregnada de espiritualidade religiosa, sob a influência característica do catolicismo – em um equilíbrio entre suas duas vertentes principais: a oficial e a popular (Coralina, 2014).

A autora, nascida em Goiás no ano de 1889, Cora Coralina iniciou sua carreira literária aos 14 anos, porém, apenas em 1965 teve seu primeiro livro publicado: “Poemas dos becos de Goiás e estórias mais”. Foi somente em 1980, que sua obra ganhou destaque nacional, após o poeta Carlos Drummond de Andrade se encantar com suas poesias. Descendente do magistrado Francisco de Paula Lins dos Guimarães Peixoto e de Jacinta Luiza do Couto Brandão, Cora Coralina, cujo pseudônimo de Ana Lins dos Guimarães Peixoto Bretas, veio ao mundo na Cidade de Goiás em 20 de agosto de 1889.

Contraiu matrimônio em 1910 com um advogado 22 anos mais velho, com quem teve quatro filhos, residindo em São Paulo de 1911 a 1956. Seu falecimento ocorreu em Goiânia, no dia 10 de abril de 1985. Retornando a Goiás após ficar viúva, Cora Coralina não apenas escrevia, mas também produzia doces para comercializar. Seu debut literário ocorreu em 1965, aos 75 anos. No entanto, sua verdadeira aclamação apenas chegou aos 91 anos, quando o renomado poeta Carlos Drummond de Andrade dedicou um artigo em sua homenagem no *Jornal do Brasil*, em 1980.

E, por coincidência ou ironia, eis que ela conclui uma de suas obras literárias “Poema dos becos de Goiás e estórias mais” seu primeiro livro, “Senhor, eu sou aquele doente, paralítico de meus erros e clamo pela Vossa voz: levanta, lava-te de tuas culpas, vai e mostra-te aos juízes” (Coralina, 2014, p. 236).

Observa-se a seleção do poema examinado neste artigo, inicialmente, referente ao local, abrangendo o ponto de expressão e arquivo; em seguida, relacionada ao espaço, envolvendo sua produção interna e a interação com o mesmo e por último, não



menos importante, o senso de espiritualidade da autora com seus textos que exalam uma autêntica mística do tempo atual. Em especial, a produção poética de Cora Coralina, uma figura emblemática na literatura goiana, concentra-se na obra/vida da mulher que vivenciou bem de perto os mandos e desmandos de coronéis, sob o jugo do sistema patriarcal e conseguiu recriar o seu mundo por meio de uma linguagem ética e socialmente empoderada.

Essa discussão alimenta o longo processo de transformações da sociedade, desafiando as convenções e aumentando os espaços de vocalização para que as vozes silenciadas das mulheres pudessem ecoar. Neste processo, será destacado os principais temas explorados por Cora, ressaltando exceções notáveis e concluindo com a defesa de um ponto de vista, sobre o poder da sua linguagem poética. Para que a linguagem alcance o *status* de arte, é fundamental que ela sofra transformações capazes de elevar o seu patamar, transcendendo o mero aspecto físico e adentrando uma esfera metafísica.

Nesse domínio, as palavras proferidas num discurso poético, adquirem inúmeras nuances, impossíveis de serem alcançadas quando o verbo se restringe à mera revelação do ente. Essa é uma característica marcante do estilo da poetisa, embasado numa visão filosófica da linguagem, é preciso, além disso, sempre lembrar da diversidade temática trazida à baila pela obra de Cora Coralina, o seu legado é extenso.

Eis o que enseja a construção, de modo que, com base em Cora Coralina na sua obra, o microcosmo que ora cria, expõe e esconde os espantos, as dores, como assevera a literata na voz poética, “escorrendo todas as águas amargas, águas de cinza e sal da longa travessia, um dia me encontrei na margem e a carga me desceu dos ombros” (Coralina, 1976, p. 75).

O “Rio da Vida” é um conceito espiritual e místico, frequentemente, encontrado em textos religiosos e filosóficos. No contexto cristão, por exemplo, o “Rio da Vida” é mencionado no livro do Apocalipse na Bíblia, onde é descrito como um rio de água da vida, brilhante como cristal, que sai do trono de Deus e do Cordeiro. Este rio é mais do que um mero elemento da paisagem celestial; ele é uma expressão poderosa do propósito redentor de Deus e do seu constante fluxo de graça e misericórdia.

Primeiramente, a espiritualidade tem sua origem no espírito, segundo o latim *spiritus* ou o grego *voûç* (noûs), ambos destacando o aspecto metafísico da natureza humana, ou seja, um ser vivo com um corpo e também uma alma espiritual, a essência



que anima e transcende a materialidade (Ales Bello, 2018). O termo grego *voûç* (noûs), portanto, refere-se ao espírito de vitalidade que, especialmente no caso do ser humano, se mostra como habilidade criativa, como capacidade de superação de si, seguindo o limiar de um conceito que tem nos chamado a atenção há muito tempo (Martins Filho; Ales Bello, 2021).

Concordando com esse pensamento, a espiritualidade pode ser vista como o cultivo ou o aprimoramento da dimensão espiritual. Afirmar que o ser humano é um ser espiritual implica reconhecer a capacidade de atribuir significados para além da simples questão de sobrevivência; significa quebrar o ciclo monótono da natureza por meio da criação de um campo de experiências, constantemente interpretadas e reinterpretadas. Isso implica, enfim, o constante movimento em direção ao além de si, diferente da simples busca pela satisfação das necessidades como os outros seres vivos, ou seja, a construção da “atmosfera” ideal para o florescimento desse estilo de vida único, a vida humana, com o seu infinito potencial.

Segundo o enfoque proposto, a mística consiste na prática do místico: alguém que reconhece a impossibilidade de expressar em palavras exatas suas experiências. Em outras palavras, a mística pode ser considerada como uma postura espiritual voltada para a busca de união com o Absoluto. Enquanto, o teólogo elabora interpretações, atuando como intérprete do sagrado, o místico se entrega a vivenciá-lo em todos os aspectos de sua vida.

Ao analisarmos o caso específico de Cora Coralina, construiremos uma análise interpretativa sobre um conjunto de experiências que, embora sejam comunicadas por meio da escrita, guardam em seu cerne o mistério da existência que permeou a vida da autora. A poesia, desse modo, comunica de forma sutil; oferece um significado que se revela justamente por ser velado, escapando da completa transparência presente na argumentação (Bingemer, 2014).

Lima Vaz (2000) descreve o termo místico como um tipo elevado de vivência com aspecto religioso ou religioso-filosófico (segundo Plotino), que normalmente ocorre em um plano além da racionalidade, envolvendo as energias psíquicas mais poderosas do indivíduo. Direcionadas pela intenção própria dessa experiência original que aponta para uma realidade transcendental, essas energias elevam o ser humano aos mais elevados níveis de sabedoria e de amor que ele pode alcançar nessa existência.



A espiritualidade está presente nas obras de João Guimarães Rosa, em personagens como Riobaldo, por exemplo, e na próprio Rosa, que se declarava uma pessoa espiritual, de acordo com cartas e entrevistas (Bizzarri e Lorenz) como mencionado por Rosenfield (2006, p. 147). A maneira imprecisa, apaixonada e espiritual com a qual Rosa se expressa nas entrevistas sobre sua obra esconde semelhanças estilísticas e temáticas com os métodos mais sóbrios e intelectuais de seus antecessores austríacos (Rocha, 2021).

De acordo com Paul Tillich (1985), ele afirma que a fé mística é quando o próprio místico reconhece a separação entre o que é finito e o que é infinito, concordando com uma existência na qual a conexão extasiante com o infinito é algo raro, ou até mesmo impossível. E a pessoa crente só consegue ter fé quando é completamente envolvida por aquilo que a afeta de forma incondicional.

Os textos de Cora, portanto, refletem um universo vivencial, podemos dizer: místico – capturado em palavras que não esgotam, mas enriquecem a construção de significados que agora cabe aos leitores desenvolver. Nessa dinâmica entre revelação e ocultação, surge um espaço fértil para a compreensão do fenômeno da espiritualidade, tanto a partir da vivência da autora quanto das reações provocadas naqueles que a leem. Isso se configura como mais uma forma de aprimoramento espiritual, disponível ao repertório humano na busca de autoconstrução. Dessa forma, é viável discorrer sobre uma mística associada a Cora Coralina ou, de modo mais específico em relação ao que será abordado nas próximas páginas, uma espiritualidade vivencial.

De acordo com Paraizo (2012) à primeira vista, pode-se dizer que a religião tem como principal objetivo nos guiar em direção aos valores essenciais que fortalecem qualquer comunidade, independentemente do tempo, cultura ou princípios da religião em questão. Já a literatura, que atravessa os séculos, fica responsável por transmitir os valores culturais que cada sociedade se encarrega de preservar e perpetuar.

Note-se que, ao iniciar estas linhas, os dois conceitos já se aproximaram. Existem diversos pontos em comum entre as duas áreas. Por exemplo, ambas utilizam a narrativa para expressar sentimentos e a linguagem poética como meio de renovar o poder das palavras. Em outras palavras, tanto no texto religioso quanto na poesia, existe um traço estilístico que os torna, ao mesmo tempo, misteriosos e reveladores,



permitindo que sejam repetidos sem perder seu poder. Pelo contrário, renovam-se a cada leitura ou recitação.

A água é um símbolo comum de vida eterna nas Escrituras. Isaías se refere a tirar água das “fontes da salvação” com alegria. O profeta Jeremias, do Antigo Testamento, repreendeu os israelitas por abandonarem a Deus, “a fonte de água viva”, e por cavarem para si suas próprias cisternas que não podiam reter água. Jesus encorajou a mulher samaritana no poço a tirar d’Ele a água da vida (eterna) para que ela nunca mais tivesse sede em sua vida espiritual. No contexto de Ezequiel 47, a água do rio da vida simboliza a purificação e a cura que Deus traz, enquanto as árvores frutíferas representam a abundância e a prosperidade que Deus concede.

Assim, a pesquisa estabelece uma conexão entre os temas essenciais presentes no próprio título. Sob essa perspectiva, almeja-se refletir sobre o direito à criação mobilizando seu espírito. O fazer artístico, como alternativa, se relaciona com a atividade espiritual, onde está inserida a própria condição de humanização e, em particular, a dimensão mística do nosso tempo, ou como uma das características a serem apreciadas.

Utilizando essa abordagem interpretativa, percebemos as relações sociais no contexto brasileiro nos séculos XIX e XX construídas sob uma visão que revaloriza os interstícios. A partir de uma inserção, especialmente, devido a preconceitos relacionados à sua idade e condição feminina, Cora desenvolveu uma estética dos becos³ na qual mulheres e outras minorias, nem sempre numericamente representadas, tornaram-se o foco (Coralina, 1976).

A conexão entre arte e religião é amplamente reconhecida e se manifesta de diversas formas. A religião, como um assunto profundamente humano, desafia o artista, que responde com originalidade, envolvendo sua mente. A prática artística, portanto,

³ No protagonismo das margens explorado pela criação de Cora Coralina, a vida da cidade é narrada a partir das interações ocorridas na Casa Velha da Ponte e nos becos; podemos ver isso claramente na observação que fez na introdução de Poemas dos becos de Goiás ao afirmar que não se tratava de um livro de versos ou poesia, mas sim de “uma maneira peculiar de contar antigas histórias”. Essa escolha estética pode ser percebida na mistura de gêneros presentes nas obras, frequentemente epilíricas ou epilirico-dramáticas, o que levou alguns críticos a considerá-la mais como prosadora do que poetisa. Da mesma forma, o uso da linguagem cotidiana e a abordagem de temas antes relegados ao esquecimento poético representaram um projeto inovador, cuidadosamente definido pela autora (Britto, 2013).



também é um exercício espiritual. Neste cenário, encontramos Cora Coralina, que conseguiu interpretar a cultura e o mundo ao seu redor e transformá-los em poesia. Seus escritos transpiram espiritualidade, seja religiosa ou não, nos forçando a vê-la como uma verdadeira mística do nosso tempo. Vejamos:

Morta... serei árvore
serei tronco, serei fronde
e minhas raízes
enlaçadas às pedras de meu berço
são as cordas que brotam de uma lira.
[...]
Não morre aquele
que deixou na terra
a melodia de seu cântico
na música de seus versos.
(Cora Coralina, 2014).

Este artigo, então, visa analisar o conto “O Rio da Vida”, presente em “Meu Livro de Cordel” (Coralina, 1976), com a intenção de analisar a dimensão mística que permeia as palavras de Coralina. A categoria de análise do poema será a construção da espiritualidade e espírito humano.

As narrativas revelam-se essencial, como meio de aprimorar as intenções do leitor consoante as do autor, razão pela qual se deve iniciar com a seguinte pergunta: o que aqui se compreende por espiritualidade? Para responder a essas demandas, com novos sentidos e significados, vai ao encontro a voz poética da autora. “A vida é um vale de lágrimas e nós, degradados filhos de Eva. Está numa belíssima oração da igreja, repetida por milhões de angustiados” (Coralina, 1976, p. 73).

Ao longo da história da humanidade, as religiões desempenharam um papel fundamental na transformação das sociedades e na assimilação das diferentes visões de mundo. Elas se tornaram espaços propícios para o desenvolvimento do espírito e da conexão espiritual, recorrendo a diversas formas de expressão criativa. Ao longo dos séculos, as pessoas nutriram não apenas seus corpos, mas também suas almas, por meio de manifestações artísticas como música, pintura, arquitetura, teatro e, principalmente, narrativa.

Para os seres humanos, a linguagem é a principal manifestação de sua dimensão espiritual, como os antigos gregos chamavam de λόγος (lógos). Não somos apenas seres que falam e emitem sons para ordenar a realidade, somos duplamente capazes de criar



significados e compartilhá-los com os outros, estabelecendo um ambiente espiritual propício para cada época histórica. Além disso, a condição humana se manifesta em diversas outras facetas, como o ser humano econômico, simbólico, lúdico e criador, incluindo o ser humano religioso. Essa propensão ao transcendente, ao desconhecido buscado nas tradições religiosas, decorre do fato de que o ser humano é, essencialmente, espiritual (Martins Filho, 2019).

A espiritualidade precede a religiosidade (que envolve a aceitação do sobrenatural como guia na interpretação da natureza) e a religião (que consiste na congregação de indivíduos em torno de uma mesma crença sobrenatural, geralmente resultando em normas morais e rituais). Esta questão tem sido objeto de debate entre historiadores, filósofos, psicólogos, antropólogos, teólogos e cientistas religiosos, pois é cada vez mais evidente o distanciamento do cultivo da espiritualidade em relação à dimensão institucional das religiões em direção a outras esferas (Martins Filho, 2019; Martins Filho; Ecco, 2021).

A metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica e documental com abordagem qualitativa. Frequentemente, empregada em pesquisas de diversas áreas, especialmente nas Ciências Sociais e Humanas, a Análise Documental consiste, na visão de Sá-Silva, Almeida e Guindani (2009, p. 5), como “[...] um procedimento que se utiliza de métodos e técnicas para a apreensão, compreensão e análise de documentos dos mais variados tipos”. A pesquisa qualitativa, nesse contexto, é fundamental para, de acordo com Minayo (2009, p. 21) “[...] trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes”. A análise qualitativa é marcada pela construção de conceitos, interpretação de fatos, ideias e opiniões, e pela compreensão indutiva ou interpretativa a partir das informações coletadas. Possui natureza exploratória, subjetiva e espontânea, evidenciada pelas técnicas empregadas nesse tipo de estudo, como a observação direta, entrevistas e análise de documentos.

“Um dia, meu barco foi lançado nesse rio-mar da vida” – A lírica das vivências

A escolha do poema de Cora Coralina como objeto de estudo, não se revelou uma tarefa simples. Mesmo que, nos seus poemas ela revele ser “aquela mulher que ficou velha, esquecida, nos teus larguinhos e nos teus becos tristes” (Coralina, 2014, p. 34), essa afirmação está longe de ser comprovada, e a análise aprofundada de sua vida e



legado se tornou um exercício de responsabilidade, já que tivemos que reconstituir, a partir das pistas deixadas, uma trajetória que se iniciou entre as cercas vivas de Goiás, seguiu um caminho oposto ao dos bandeirantes paulistas, amadureceu durante o retorno às origens entre pedras e doces, sendo imortalizada na literatura goiana-brasileira. O fato de ela pertencer aos “Reinos da cidade de Goiás”, foi influenciada na escolha do objeto, somado ao profundo respeito por sua história de vida e pelo legado da poetisa.

Alguém deve rever, escrever e assinar os autos do Passado antes que o Tempo passe tudo a raso. É o que procuro fazer para a geração nova, sempre atenta e enlevada nas estórias, lendas, tradições, sociologia e folclore de nossa terra. Para a gente moça, pois, escrevi este livro de estórias. Sei que serei lida e entendida (Ao Leitor, PBG, p. 25).

No intuito de evitar uma descrição caracterizada pela emotividade, destacamos apenas uma estreita ligação do pesquisador com a obra, a autora e o seu contexto. A voz lírica coralineana responde:

Eu sozinha na margem final. Sentada na pedra do barranco vejo a ronda dos barcos que se vão na corrente da vida e escuto a música do amor que vem de longe. Dos barcos que a correnteza vai levando me acenam lenços brancos de adeus e eu respondo com o cântico solene das gerações (Coralina, 1976, p. 75).

Com base no que foi exposto acerca da dimensão mística que permeia as palavras de Coralina e na construção da espiritualidade e espírito humano. Primeiramente, espiritualidade vem de espírito, do latim *spiritus* ou do grego *πνεῦμα*, que dizer: princípio animador e vital que dá vida aos organismos físicos e transcende a matéria; sopro vital. Firmando coerência com o raciocínio mística, de fato é a vida do espírito, como nos recorda Martins Filho:

As artes, aqui, ocupam outra vez espaço significativo, então para além dos limites da confessionalidade religiosa, como deflagradores de novos sentidos e significados capazes de alimentar a “sede espiritual” dos homens e das mulheres do tempo presente. Aqui, a literatura adquire particular importância, engendrando o movimento humano e reforçando as amarras que ligam as pessoas umas às outras, na variedade das realidades concretas, na multiplicidade dos tempos e espaços, dando sintonia ao específico de cada geração guardada essa compreensão, talvez já se possa estabelecer alguma aproximação entre o universo da espiritualidade e os ditames da mística (Martins Filho, 2022, p. 383).



Na poesia coralínea a voz lírica transcende a mera representação artística e se torna uma ferramenta de conscientização e resistência. Por isso, na esteira de Fernandes, ao tratar da escrita de Cora, no sentido de que ela não apenas descreve o seu mundo, mas também o critica e promove a mudança.

A ligação do nome Cora com a vida, além de lhe ser inerente por emanar de sua própria essência, manifesta-se ao longo dos poemas na alternância infinita vida-morte-vida. Em decorrência, as imagens genesíacas perpassam a obra da criadora de *Meu livro de cordel*, tanto com referência ao existir humano, quanto a origem da poesia, forma de se permanecer no tempo transubstanciado em linguagem (Fernandes, 2009, p. 64).

Cora afirma “Vida... através do tempo, quantos têm procurado sua definição... Sábios, filósofos, psicólogos, socialistas, escritores, poetas, santos e pecadores” (Coralina, 1976, p. 73). Coralina é uma defensora dos direitos humanos, e as suas palavras ecoam não apenas na cozinha, mas também nas esferas mais amplas da sociedade. “Homens de fé e criaturas vazias, cada uma procura e faz valer sua melhor definição. Todos melancolicamente pessimistas” (Coralina, 1976, p. 73). A autora encerra-se no seu núcleo, o mistério de viver, de maneira mais específica, atravessou a espiritualidade vivencial.

Um dia, meu barco foi lançado nesse rio-mar da vida. Eu era jovem e o meu barco, inseguro. Vivi longo tempo calafetando o barco que fazia água. Defendi com denodo o pequeno e pobre barco, vigilante da carga que levava. Num dia de morte meu barco se abriu e me achei sozinha, bracejando na tormenta e a carga sobre mim. Tinha os dentes cerrados e bracejava sempre, vendo apenas na distância uma pequenina estrela verde, apagando, acendendo... Sentia agarrados aos meus cabelos, às minhas orelhas, às minhas espáduas cinco anõezinhos que devia levar a salvo, longe, longe, lutando, lutando, bracejando sempre, sozinha, num mundo indiferente e aflito. Eu era a última? Não (Coralina, 1976, p.74).

A voz poética sugere que, no início do século, ainda na fase da juventude, as inseguranças da vida a alcançaram, porém, isso não a impediu de evoluir no seu tempo. Porém, quando inicia uma jornada metafórica na vida, as imagens telúricas⁴, são

⁴As representações terrenas vão além da simples descrição orgânica e geológica, transformando-se em temas para a escrita. Não se trata apenas da terra em si, mas sim de questões relacionadas à identidade, à sobrevivência e à promessa distante. Surge, assim, uma experiência poética da terra, abordada aqui sob o prisma da geopoética (Coralina, 1976).



caracterizadas pela alquimia do ser lírico com o rio, em que a linguagem assume um grau metafísico, ao se transubstanciar em palavra e transfigurar-se em poesia.

Para materializar este processo de elevação do ser humano e ao divino, o eu lírico relata como, quando jovem, embarcou na sua jornada (representada pelo barco) na vida, mas estava cheia de incertezas e desafios. Como é natural do humano. Fazend-nos rememorar a passagem bíblica em Mateus 8:23 “Jesus entrou no barco e os seus discípulos o seguiram. E eis que se levantou no mar uma grande tempestade, de modo que as ondas cobriam o barco”.

Neste sentido, as imagens bíblicas, decorrência de sua conformação meta-teosófica, assumem no discurso poético coralineana uma dimensão singular, porque, às vezes, transferem a linguagem para o nível do sublime, do divino, em que Iavé se torna matéria e substancia de poesia (Fernandes, 2009, p. 69).

Durante muito tempo, o eu lírico se esforçou para consertar o seu frágil barco, representando a busca por estabilidade e segurança, assim como foi à jornada da criadora do conto. Com determinação, protegeu a sua preciosa carga (possivelmente simbolizando responsabilidades ou sonhos) enquanto enfrentava as adversidades. No entanto, um dia, diante da inevitabilidade da morte ou da mudança, seu "barco" se desfez, deixando-a sozinha e lutando em meio a tempestades, com sua carga agora sobre seus ombros. Ela persevera tenazmente, mantendo os olhos fixos em uma pequena estrela distante que simboliza esperança. O eu lírico sente o peso de suas obrigações e desafios, mas persiste, apesar de estar sozinho em um mundo que parece indiferente e repleto de preocupações.

Consoante esta interpretação, o Rio Vermelho, ao refletir em si lua e estrelas, conforma, com elas, imagens urânicas e se torna vertical, do mesmo modo que os morros e os becos. As imagens hídricas, também frequentes na poesia de Cora, têm muito a ver com as urânicas, uma vez que ambas possuem em comum reflexo, a luminosidade. Ora, a luz, ao se irradiar pelos morros e becos, como que insere o ser lírico na esfera do sagrado, do sublime (Fernandes, 2009, p. 58).

Cora Coralina transformou sua própria trajetória em uma narrativa de vida que representou a vida das pessoas simples e frequentemente marginalizadas. Ela aumentou os espaços de vocalização à lavadeira no Rio Vermelho, à mulher do campo, à mulher do povo e à mulher da vida. Sua literatura não apenas descreve o cotidiano, mas



também tece vínculos afetivos com sua cidade e os lugares por onde passou. Como uma arqueóloga do passado, que resgata e perpetua a memória histórica de seu entorno por meio da escrita. Sua obra é um ato de resistência, que desafia o silenciamento histórico de cenários e personagens. Ao retornar a Goiás, através da escrita, Cora transforma a cidade em um local de memória, unindo infância e maturidade.

“Via passar ao meu lado barcos destroçados”: O poema e a reflexão social

*Via passar ao meu lado, barcos destroçados. Corpos de naufragos, restos de embarcações naufragadas. Crianças abandonadas ao acaso, solitários agarrados a uma tábuca, criaturas desanimadas e maldizentes, destroços de vidas despedaçadas, arrastadas nas águas revoltas e sujas desse rio-mar sem fim, e eu bracejava sempre, presos aos meus ombros, agarrados aos meus cabelos, meus anõezinhos.
(Cora Coralina, 1976, p. 75).*

Chegamos, portanto, à terceira fase do artigo, na qual contextualizamos “a espiritualidade vivencial a partir do significado que pode ter para a percepção da própria identidade de quem a vive, no caso de Cora Coralina, como uma espécie de produção narrativa de si, uma espiritualidade-identidade” (Martins Filho, 2022, p. 400). A expressão artística se revela como algo, ao mesmo tempo, amplo e limitado, já que não é destinada a todos e a ninguém simultaneamente.

Essa dualidade que a circunda confere independência ao processo artístico ou literário, desvinculando-o de significado e utilidade universal. Dessa forma, o antigo provérbio de que "a literatura é o espelho da realidade" perde a sua vigência, abrindo espaço para uma nova interpretação. Isso não implica numa desvalorização total desse conceito; em outras palavras, a literatura pode representar a realidade, mas não está obrigada a fazê-lo.

Cora Coralina ficou conhecida como a grande poetisa do povo brasileiro, que soube mesclar lembranças⁵ do passado com a realidade atual para compartilhar as suas

⁵ O pensador da França, Paul Ricoeur, apresentou aos historiadores, por volta dos anos 80, uma relevante reflexão sobre como a história é contada, ganhando destaque nas discussões sobre a narrativa nas últimas três décadas. Ele valorizou a narrativa como o principal meio, cronológico e lógico, de estruturar o tempo na vida humana. Através dela, a trama - diferente da visão atemporal de Aristóteles - dá forma à experiência de viver no mundo. Em sua extensa análise, Ricoeur defende a ideia de uma relação circular entre temporalidade e narratividade (Ricoeur, 2007).



vivências (Ricoeur, 2007), relacionadas a acontecimentos do dia a dia através de símbolos poéticos que emprestam um tom lírico às narrativas embasadas na simplicidade, sem abdicar das técnicas estilísticas da poesia. Assim, a obra “Meu Livro de Cordel” é uma obra fascinante de Cora Coralina, que deixou a sua marca na literatura brasileira. A autora apresenta a alma dos rios, das pedras, dos gestos exaustos das lavadeiras; a simplicidade da vida, do amor e da morte. Ela revela a sua profunda compreensão dos seres humanos, desde os atos mais rotineiros até os atos de heroísmo.

Diante deste contexto, a memória é um dos pilares da contemporaneidade, já que através dela é possível recuperar a história de uma sociedade ou a visão de um autor e seu tempo. Para produzir, o criador se entrega completamente, utilizando sua capacidade de discernimento, suas emoções, sua inteligência, sua perspectiva de mundo e, acima de tudo, sua memória (Ricoeur, 2007).

A memória genuína, ao se manifestar na imagem recordada, traz à tona da mente um momento único, exclusivo, não repetível, irreversível, da existência. É por isso que seu surgimento através da memória não é mecânico, mas evocativo. Tanto sonho quanto poesia são frequentemente feitos dessa substância que permanece oculta nas regiões mais profundas da mente, o que Bergson chamaria de “inconsciente”.

A respeito da consciência, lembramos as palavras de Bosi (1999, p. 52) para explicar que o papel da consciência, quando solicitada a tomar decisões, é principalmente o de captar e escolher, no processo mental, justamente o que não é consciente no momento, trazendo à luz. Portanto, a própria ação da consciência pressupõe a existência do outro, ou seja, a presença de fenômenos e estados subconscientes, que costumam permanecer na penumbra. É exatamente nesse reino de sombras que se encontra o tesouro da memória.

Portanto, é indiscutível a relevância da memória como forma de resgatar e perpetuar o passado, como uma maneira de unir os momentos distantes em uma sequência temporal e as diversas ideias que o indivíduo, principalmente o sujeito contemporâneo, possui sobre si.

Como todo artista, Cora Coralina não cessa de se olhar no espelho, de se indagar, em busca do mistério de si mesma que, no fim de tudo, é o próprio mistério da vida. Ao representar a sociedade, a arte, especialmente, a literatura, não apenas recebe um tratamento estético característico da crítica literária. Cabe citar um dos maiores



intelectuais na área da hermenêutica José Severino Croatto, ao falar sobre a mística de Cora, e por meio disso a sua espiritualidade, “narrativas míticas podem apresentar um conjunto de componentes históricos, tratando-se, neste caso, de novelização mítica” (Croatto, 2001, p.209-19).

Ao tratar do papel tanto no presente trabalho quanto em Cora, nesse sentido, ao considerar a herança mencionada pelos teóricos, é possível reconhecer que, não apenas como objeto de análise, mas também nas abordagens distintas que cada uma delas propõe.

Enquanto, a primeira enfoca a subjetividade, o lírico e a arte na totalidade, a segunda direciona o seu olhar para a sociedade, seus fenômenos sócio-culturais e comportamentais: “Crianças abandonadas ao acaso, solitários agarrados a uma tabua, criaturas desanimadas e maldizentes, destroços de vidas despedaçadas, arrastadas nas águas revoltas e sujas desse rio-mar sem fim” (Coralina, 1976, p. 75), ao retratar a sociedade e, conseqüentemente, tornar-se uma das áreas de interesse da sociologia, a literatura desempenha essa função de maneiras diversas.

A convocação do eu-lírico para sua própria terra é evidente, e esse local não é apenas um espaço qualquer, mas sim o lugar que inspira a poetisa. A análise da estrofe progressivamente reconstrói um cenário repleto de características desfavoráveis, conferindo ao poema uma atmosfera sombria, a qual gradualmente se dissipa ao longo da leitura. Os elementos pessimistas, como triste, abandonados ao acaso, solitários, maldizentes, sujas, sombrio e andrajoso, gradualmente cedem lugar a uma nova tonalidade no conto, e por meio disso, a sua coragem de seguir.

De um lado logo saiu um gigante e disse a uma das minhas: vamos fazer nosso barco... eu lhes dei a benção e eles partiram cantando. Veio outro e disse à outra minha: vamos fazer nosso barco... eles partiram sorrindo e eu os abençoei de novo. Depois outro, mais outro: todos se foram felizes e eu lhes dei a grande benção. Por último, uma linda jovem levou o meu gigante. Foram fazer os seus barcos de vida e eu lhes dei a última benção e eles partiram em alegria (Coralina, 1976, p. 75).

O conto “O Rio da vida” incorpora elementos de poesia, geografia, tradições, recordações e a observação persistente de uma mulher sobre a comunidade à qual estava vinculada. Os muros, a população e as vielas da Antiga Goiás se transformam, em



determinado momento, numa representação simbólica do confinamento do eu-lírico, que busca incansavelmente expor e libertar-se.

Na obra de Cora Coralina, é visível um vigor poético que aborda diversas questões teóricas contemporâneas. Ela se manifesta contra opressões que oprimem corpos que não são considerados em toda a sua complexidade, ou como sendo úteis, dóceis e passíveis de domesticação, especialmente em ambientes que restringem as liberdades individuais, como o ambiente doméstico. Mesmo não estando associada diretamente a reivindicações ligadas aos direitos das mulheres ou aos direitos humanos, ela demonstrou uma persistência em sua exploração pessoal do que é ser, viver e confrontar o mundo como mulher e como um corpo subjugado sujeito a conflitos de conhecimento e poder.

Cora Coralina trilhou o seu próprio caminho, mas expressando-o em forma de poesia, pôde compartilhá-lo, ao menos em parte, com uma corrente de outros vivenciadores da existência que vieram depois. Ao se expandir para além de si, reflete de volta na criação de uma nova vida mística, espiritualmente comprometida com o autocuidado e com o cuidado pelo próximo. Sua obra, nesse aspecto, não está desconectada do mundo em que vivia, mas profundamente mergulhada em seus conflitos e desafios, explorados no universo poético e, assim, perpetuados. Vive-se plenamente o momento presente, experimentando-o. Dessa forma, avança-se um pouco mais, transformando-o. A palavra, seja falada ou escrita, se torna uma ferramenta poderosa na transformação de si, assim como daqueles que alcança e impacta.

A partir de uma espiritualidade vivida de forma particular, surgem conseqüentemente diversas manifestações de espiritualidades locais, de práticas místicas, entendidas na possibilidade de ser outro e, assim, ser genuinamente autêntico. Essa é a habilidade do poeta, da qual Cora Coralina participou, em sua multiplicidade – coerente ou simultânea. Todas as vidas se encaixam dentro de si, pois a própria vida passa a ser vista a partir desse movimento transformador.

Considerações Finais

Ao explorar a obra de Cora Coralina sob a perspectiva da mulher que desafiou o sistema patriarcal, recriou sua vida por meio da poesia e empoderou sua linguagem para promover a mudança social. A voz lírica desempenhou o papel de entoadora das vozes.



A reveladora de uma supremacia racista, preconceituosa e machista, que relegou para o beco aqueles/as que não se encaixavam em um processo capitalista de “progresso”. Assim, Ana Lins dos Guimarães Peixoto Bretas não apenas personificou a poetisa Cora Coralina, mas também a “analista social” enraizada na terra, que transformou os becos de sua região no principal retorno de sua produção literária.

Foi ela quem, com delicadeza, deu voz às inadequações de sua terra, abordou as angústias, as mulheres damas, os homens machistas, as crianças abandonadas e a obscuridade da terra. Essa mulher desenhou, nas noventa e três páginas de seu livro “Meu Livro de Cordel”, o mapa silencioso dos habitantes de sua ligação obstinada e profunda com os anônimos poetas nordestinos.

A autora escreve o conto “O Rio da Vida” que, revela a profunda conexão entre arte e religião, demonstrando como essa interação desafia os artistas a expressarem sua espiritualidade de maneira criativa. A obra de Cora Coralina serve como um exemplo notável dessa fusão, pois sua poesia transcende barreiras religiosas e evoca uma espiritualidade universal.

Assim, podemos compreender que, a expressão artística, quando impregnada de significados e valores, se transforma em uma verdadeira prática espiritual, permitindo que os leitores e espectadores reflitam sobre o presente, o futuro e a unidade cósmica que permeia nossa existência. Cora Coralina permanece como uma autêntica mística de nossa era, cujo legado transcende fronteiras religiosas e culturais, inspirando-nos a explorar os mistérios da vida e a espiritualidade através da arte. Sua escrita foi um ato de resistência e inclusão social, resgatando vozes silenciadas. Em um mundo onde as mulheres eram frequentemente marginalizadas e silenciadas, Cora Coralina emerge, destaca-se como uma voz poderosa e inspiradora.

Cora Coralina quebrou paradigmas em relação à idade e à produção artística, desafiando a crença de que a literatura é exclusiva dos mais jovens. Sua poesia é enriquecida pela sabedoria adquirida ao longo dos anos, tornando-a única e autêntica. É relevante ressaltar que a produção de Cora Coralina ultrapassa limites temporais e geográficos. Seus versos e crônicas seguem sendo lidos e admirados por diversas gerações de leitores. Eles abordam questões universais da vivência humana, como amor, esperança, saudade e nostalgia, o que os torna intemporais. A obra de Cora Coralina é



uma prova da habilidade da escrita em unir pessoas de diferentes tempos e lugares, estabelecendo uma ligação entre o passado e o presente.

Referências Bibliográficas

- ALES BELLO, A. **O sentido do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2018.
- BINGEMER, M. C. L. Mística e secularidade: impossível afinidade? **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 12, n. 35, set., p. 851-885, 2014.
- BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BRITTO, C. C. **Moinho do tempo: estudos sobre Cora Coralina**. Goiânia: Ed. Kelps, 2009.
- BRITTO, C. C. A estética dos becos em Cora Coralina ou “Um modo diferente de contar velhas histórias”. **Estudos De Literatura Brasileira Contemporânea**, v. 42, p. 113–127, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S2316-40182013000200007>
- CORALINA, C. **Meu Livro de cordel**. São Paulo: Cultura, 1976.
- CORALINA, C. **Poema dos becos de Goiás e histórias mais**. São Paulo: Global, 2014.
- CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- FERNANDES, J. **Moinho do Tempo**. Goiânia: Ed. Kelps, 2009.
- MARTINS FILHO, J. R. F. Sobre o protagonismo laical do catolicismo popular: pistas para reflexão. **REB – Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 78, p. 679-694, 2019.
- MARTINS FILHO, J. R. F. **Mística e Espiritualidade vivencial na literatura de Cora Coralina: múltiplos olhares**. Goiânia: Ver. Caminhos, v. 21, p. 380-404, 2022.
- MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Sem religião ou pluralismo religioso: uma leitura introdutória. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 19, p. 305-324, 2021.
- MARTINS FILHO, J. R. F.; ALES BELLO, A. Por uma fenomenologia da religião: entrevista a Angela Ales Bello. **Caminhos**, v. 19, p. 483-496, 2021.
- MINAYO, M C S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.



PARAIZO, M. A. Literatura e religião: traços e laços. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 10, n. 25, p. 8-11, 18 mar. 2012. - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n25p8

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2007.

ROSENFELD, K. H. **Desenveredando Rosa**: A obra de J. G. Rosa e outros ensaios. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

ROCHA, V S. Um ensaio sobre o finito, o infinito, o tempo e a infância a partir de dois contos de Guimarães Rosa sob a ocular de Paul Tillich. **Annales FAJE**, v. 6, n. 4, 2021. <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4951/4780>.

SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C. D.; GUINDANI, J. F. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**, São Leopoldo-RS, Ano 1, n.1, jul., 2009.

TILLICH, P. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1985.

VAZ, H. C. L. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.



Mariana, Herondina e Toya Jarina: transculturalidade nas figurações do sagrado feminino na Encantaria Amazônica

Mariana, Herondina and Toya Jarina: transculturality in the figurations of the feminine sacred in Amazonian Encantaria

Alex Araújo Mar¹

Caio Augusto Teixeira Souto²

Waldimiro Maximino Tavares César³

Resumo: o presente artigo científico tem como principal objetivo despertar reflexões sobre os marcantes traços de transculturalidade nas figurações arquetípicas do sagrado feminino nas manifestações religiosas no Norte do Brasil, tomando como base analítica a história de Mariana, Herondina e Toya Jarina, princesas de origem turca que se tornaram entidades largamente populares na Encantaria, vertente da Umbanda praticada na maior parte da Amazônia Brasileira. Os resultados da pesquisa apontaram o caráter diaspórico, transcultural, da formação representativa dessas “Encantadas” como importante elemento que evidencia, de modo peculiar, que suas imagens remetem à pluralidade étnica e sociocultural que formou a população brasileira, como hoje é compreendida, contida na mítica das configurações dos arquétipos da mulher divina brasileira, como também na substantivação do ser feminino transcendental como fator derivado das experiências místicas do sujeito psicossocial atraído pela força implacável deste modelo. Como base para a pesquisa e revisão bibliográfica que sedimenta esta análise, foram utilizados os trabalhos de teóricos ligados ao estudo de representações arquetípicas do feminino nas religiões, como também de suas configurações nas práticas religiosas amazônicas, como Ferretti (1996), Loureiro (1995), Ortiz (1999) e Prandi (2005), entre diversos outros.

Palavras-chave: Mariana, Herondina e Toya Jarina. Crença Marginal. Transculturalidade. Sagrado Feminino. Umbanda Amazônica.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: alex.mar@outlook.com.br

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: caiosouto@gmail.com

³ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor de Língua Portuguesa e Literatura Luso-Brasileira da Secretaria Educação e Desporto do Estado do Amazonas (SEDUC-/AM). E-mail: waldimiro.cesar@prof.am.gov.br



Abstract: the present work claims to wake reflections about the striking traits of transculturality in the archetypal figurations of the feminine sacred in religious in Brazilian North religions, taking as an analytical basis the Mariana, Herondina and Toya Jarina's story, turkish princesses who have become popular entities in Encantaria, a branch of Umbanda practiced in most of the Brazilian Amazon. The research results pointed out the diasporic, transcultural character of the representative formation of these "Encantadas" as an important element that highlights, in a peculiar way, that their images refer to the ethnic and sociocultural plurality that formed the Brazilian population, as it is understood today, contained in the mythical configurations of the Brazilian divine woman's archetypes, as well as in the substantiation of the transcendental feminine being as derived from the mystical experiences of the psychosocial subject attracted by the relentless force of this model. As a basis for the research and bibliographic review that supports this analysis, the work of theorists linked to the study of archetypal representations of the feminine in religions, as well as their configurations in Amazonian religious practices, such as Ferretti (1996), Loureiro (1995), Ortiz (1999) and Prandi (2005), among others.

Keywords: Mariana, Herondina and Toya Jarina. Marginal Belief. Transculturality. Feminine Sacred. Amazonian Umbanda.

Introdução

Na esfera das práticas religiosas, as mulheres têm sido relegadas, no transcorrer da história, ao papel de coadjuvantes, invisibilizadas por meio de seu constante silenciamento. No entanto, existe uma descontinuidade desta conjuntura nas religiões de matriz africana, contexto no qual exercem significativo protagonismo, no âmbito de sua vinculação com o sagrado. Na mitologia iorubá, conforme destaca Luciana Zucco (2014), o arquétipo da mulher tem um papel indispensável na diegese da criação, atuando como a provedora da existência dos orixás e das entidades. Essa conjuntura mostra-se ainda vigente nas religiões contemporâneas de raiz africana, como a Umbanda que, em seu sincretismo, adotou o culto aos diversos deuses(as) representados pela natureza. Por essa razão, a abordagem sobre interculturalidade dos arquétipos feminino religioso, põe em relevo a diversidade constitutiva da sociedade brasileira nas suas mais diversas manifestações culturais.

A diáspora africana transportou, via Oceano Atlântico, para o Brasil, formas singulares de se conectar com o Divino, trazendo consigo suas crenças, práticas espirituais e culturais. Essa jornada diaspórica resultou na preservação, adaptação e evolução dessas tradições religiosas fora de seus contextos originais, criando formas únicas de relacionamento com sua ancestralidade. Segundo Prandi a cosmologia africana "não é linear, mas sim, cíclica onde é exercido um diálogo com os Orixás,



Iabás, com as Entidades e os elementos da natureza que, conforme suas figurações arquetípicas, estão em consonância com suas dinâmicas anímicas” (Prandi, 2005, p 34).

Na seara das religiões afro-diaspóricas, a prática da encantaria é constituída como um processo transcultural, haja vista que essa dinâmica de conexão com o sagrado engloba entidades não só de origem africana, mas também de crenças dos povos originários, europeus e asiáticos.

Na “Mina”, assim como em outros segmentos da Umbanda e demais religiões ligadas aos cultos afro-brasileiros praticados na Amazônia, é conhecido, por meio de tradição oral, de acordo com o relato da Ya Gedeunsu Mãe Rita D’ Oxum, dirigente da Casa de Mina T.E.U.C.Y. Mansú Mansúbando kekê bisneta Ilê asé Oya Egunitá, contido no documentário por Braga (2021)⁴, onde é descrita as origens históricas e composição estrutural do *Reinado da Encantaria*, na Região Norte brasileira, há uma linha de “encantados” melhor afirmando, de “encantadas” cujos cultos alcançam enorme expressividade: as caboclas Mariana, Herondina e Toya Jarina, conforme destacam figuras proeminentes nas práticas ritualísticas da Umbanda Amazônica como Yá Gúngunitá Mãe Yacira Souza, o Babá Alá Omin Lucas Irain, a Yá Ejilayê Yasmin Queiroz, o Babá Abê Odãn Ayrton Soeiro, o Babá Omín Talambê José de Souza e a Yá gô Raimunda de Souza, segundo a crença de seus fieis, em vida terrena, eram princesas de origem turca que, acidentalmente, chegaram à Amazônia. Certamente, existem outras entidades também atuantes e próprias do campo que compreende o sagrado amazônico.

Porém, vale realçar que essas três entidades, chamadas localmente de “caboclas”, são referências litúrgicas caracterizadas pela ampla popularidade dela na região por sua diversa simbologia, representações, especificidades e similaridades existentes nos cultos que as invocam. Entretanto, para analisar a relevância e o aspecto transcultural na figuração dessas entidades, em nível, também, de constituição de gênero, em seu meio de crença e culto, é necessário compreender, primeiramente, o que é ou que significa *Encantaria*.

Segundo Maués e Villacorta (2002), citados por Prandi (2002), essa vertente das religiões de matriz africana particularmente amazônica (Norte do Brasil e parte do Nordeste, como Maranhão e Piauí) é pautada na reverência aos *Encantados*, que são

⁴ Fonte: BRAGA, Luíza. *Mariana: histórias de vida e encantaria*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Pfp3lyjPIqc&t=468s>>. Acesso em 15 jan. 2024.



mestres, caboclos, pretos velhos e erês, assim como suas contrapartes correspondentes aos exus de lei na linha da umbanda, além de outras entidades do panteão afro-brasileiro, que são concebidos como espíritos de homens, mulheres ou crianças que desencarnaram ou então passaram diretamente deste mundo para um lugar “mítico” invisível, não vivenciando a experiência física da morte: diz-se que se “encantaram” e por meio desse relacionamento com encantado(a) o corpo de outrora é, ritualisticamente, materializado como um ebó que é oferecido como expressão de fé a essas entidades que transpassaram a mortandade corpórea.

Nesse campo investigativo, Ortiz (1999, p.71) destaca que a incorporação das caboclas, já que são categorizadas como *Encantadas*, é “o elemento central do culto na Encantaria, consentindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda e da Espiritualidade que cavalgam a montaria da qual eles(as) são os/as senhores(a), ao plano terreno”. Ao som dos atabaques, a alma escuta e a entidade responde através da incorporação. O corpo do médium, como componente fundamental desse cenário, se caracteriza como uma significativa fonte dialógica que possibilita abarcar vários tipos de experiências, na da categoria da transcendência e do êxtase.

Lewis (2003), postula que, quando se conjectura sobre o corpo em movimento religioso, é fundamental atentar à corporeidade arquetípica feminina como forma transcultural na religião, mais especificamente na Umbanda, haja vista que essa ainda é amplamente considerada uma crença marginal por se posicionar contra ao monismo de outras vertentes religiosas com maior legitimação social. Felizmente, é possível constatar o crescimento de estudos e debates acadêmicos sobre os direitos dos diferentes grupos subalternizados na história na perspectiva de promoção da igualdade, em um contexto de discriminação. Os processos discriminatórios, também no âmbito religioso, geram desigualdades que subjagam a mulher em diferentes situações, alijando-a sistematicamente a uma série de violências simbólicas nas instâncias de poder, não sendo diferente nas doutrinas religiosas e seus ritos. Entretanto, muitos ensinamentos advindos das matrizes culturais africanas que, na cultura dominante, foram negligenciados, podem ser recuperados quando se considera o lugar e papel da mulher à luz das africanidades, juntamente com a mescla de seus elementos basilares com preceitos religiosos dos povos originários igualmente influentes, nas configurações ritualísticas brasileiras.



Partindo dessa premissa, o presente artigo tem por objetivo investigar e suscitar reflexões sobre a transculturalidade da figuração corpórea feminina na encantaria umbandista amazônica, onde será tecido um plano de análise epistemológica acerca das três princesas turcas que, como entidades largamente cultuadas, fazem parte do panteão da religiosidade diaspórica que sedimenta a *Umbanda-Mina* amazônica. Diferente de algumas tradições religiosas, nesse universo, o poder não é concebido como prerrogativa masculina e sim uma escolha de ordem transcendental, ou seja, prerrogativa dos(as) orixás(as), caboclos(as), pomba-giras e encantados(as), onde o exercício do poder foge ao desejo do humano e sua fundamentação encontra legitimação numa instância de ordem sobrenatural. Como aporte teórico que alicerça a pesquisa e revisão bibliográfica, necessárias à elaboração do presente trabalho, serão utilizados autores como Loureiro (1995), Ortiz (1999) e Prandi (2005), entre vários outros.

Princesas turcas e encantaria

*“São três irmãs da língua ferina
São três irmãs da língua ferina
Uma é Mariana
A outra é Herodina
A caçula é Toya Jarina
Uma é Mariana
A outra é Herodina
A caçula é Toya Jarina e é Toya,
Toya, Toya é Toya Jarina, a caçula é, Toya Jarina”⁵*

Tecer elucubrações acerca dessas essas três entidades de origem diaspórica, presentes na encantaria umbandista amazônica, é evocar toda uma pujança do saber ancestral que foge da mera racionalidade pragmática. Nesse sentindo, a estrada a ser percorrida primará terá viés mais abstrato do que concreto ou exato, passando por uma perspectiva intercultural de como essas entidades, seus arquétipos e representações atuam na construção da religiosidade e, por conseguinte, de uma importante parcela cultural da sociedade brasileira.

A *Encantaria Amazônica* simboliza um agrupado de lendas, mitos e saberes locais, que identificam a presença de um mundo dos encantados, também descrito

⁵ O trecho aqui reproduzido faz parte de ponto musical dedicado às entidades que são o escopo temático deste artigo, sendo passado de geração a geração por meio de narrativas orais. Por essa razão, tem sua autoria desconhecida.



mundo do invisível, local onde vivem as entidades. Conforme Raymundo Heraldo Maués, quanto ao caráter popular da transcendência dessas entidades:

estes seres podem ser reconhecidos como seres fantásticos, muitos são referentes às histórias populares, como a cobra grande, curupira, boto, entre outros, ou indivíduos que se encantaram por algum processo mágico, na maioria das vezes atravessando portais mágicos. (Maués, 1995, p. 78).

No caso das religiões afro-brasileiras em culto na Amazônia, fundidas com práticas religiosas dos povos indígenas e influências europeias, principalmente o *Tambor de Mina*, são considerados encantados pessoas que “driblaram” a morte e alcançaram estado de encantamento, por meio de portais diversos, várias são as histórias dos encantados na geografia amazônica, algumas ganhando grande destaque e celebração, sendo transmitidas de forma oral apenas nos terreiros e lugares relacionados às religiões afro-brasileiras.

Segundo Ferreti (1996), a tradição do *Tambor de Mina*, onde Mariana, Herondina e Toya Jarina são cultuadas, conta que, há mais de mil anos, se deu início com a narrativa histórica da luta do povo otomano contra as tropas das cruzadas cristãs que tomaram Jerusalém, dizimando centenas de milhares de pessoas pelo fio da espada dos “soldados da cruz”. Os turcos, mesmos derrotados, conseguiram manter alguns postos na cidade litorânea. Em uma das histórias narradas nesse contexto, o sultão Toy Darsalam mantinha a esperança de reconquistar Jerusalém, sendo esse espaço que, por ele, era honrado como local sagrado. Em certa manhã, recebeu uma triste notícia, que foi a derrota de seus exércitos para as tropas cristãs. Depois de consultar o seu Grão-vizir, o chefe das tropas, resolveu pôr a salvo a grande preciosidade do Sultanato: suas filhas, as três princesas que, na encantaria amazônica, receberam os nomes Mariana, Herondina e Toya Jarina.

As três princesas foram embarcadas às pressas para um reino amigo, situado à Mauritània, no noroeste da África. Porém, nunca chegaram ao seu destino; os emissários ficaram na praia a esperar por horas, dias, meses pelas princesas, que estavam em alto mar perdidas, navegando involuntariamente rumo aos seus destinos místicos. Em viagem para a África, atravessaram o Estreito de Gibraltar, conhecido, conforme Ferreti (1996), como portal para outras dimensões não corpóreas. Sem



perceber, deixaram o mundo físico, perpassando a mortandade carnal para entrar neste vasto mundo dos encantados.

Passam-se meses, anos, e a princesas permaneciam em numa espécie de plano intermediário entre a Terra e o mundo espiritual, sendo posteriormente recebidas e guardadas em Aruanda⁶ por certo período, até acordarem na foz do Rio Amazonas, onde encontraram a Velha Tapuia, a pororoca, que ainda chorava pela ausência de seus parentes que foram levados por homens estranhos, os brancos. Ao se depararem com esse momento, Mariana, Herodina e Toya Jarina puderam ter a visão de sua nova existência. Enquanto passavam pela pororoca, na embarcação que as transportava, as princesas navegaram rio acima por diversos dias e noites sem um local certo para desembarque e descanso.

Ainda conforme Ferreti (1996), as narrativas míticas contemporâneas mais populares que compõem a história dessas entidades vêm de Pai Luiz Tayandô (Sacerdote de Mina) que, segundo Santos (2015)⁷ é ligado ao Terreiro Vodum Kuê de Toy Lissá, localizado na cidade de Belém do Pará. Como postula Martins (2011), o religioso participou de um documentário sobre as princesas turcas, “*A descoberta da Amazônia pelos Turcos Encantados*”, dirigido por Campos (2005), que narra a história do encantamento das três princesas, Herondina, Mariana e Toya Jarina. Em sua participação na obra documental, o sacerdote expressou que teve a visão das personalidades das três irmãs da realeza otomana: Mariana estaria no convés, pois assim ela foi criada para comandar, governar e dirigir, enquanto a caçula, Toya Jarina, chorava pela falta dos pais e do ambiente onde nasceu. Já Herondina, ao chegar, tomou posse dos perfumes e essências aromáticas da Amazônia, sendo a primeira das princesas a se transformar ou se “ajuremar”⁸. Chegando na ilha de Parintins, no Amazonas, foram recebidas pelo indígena Caboclo Velho, um espírito ancestral, também conhecido como Xaramundi, responsável em guiar as irmãs no vasto universo da *Encantaria*.

⁶ Segundo as crenças das religiões de matriz africana, morada dos Orixás e demais entidades por elas reverenciadas.

⁷ Fonte: SANTOS, Keila Andrea Cardoso dos. *Toya Turca Mariana*. Disponível em: <https://espetacularidadeafroamazonica.wordpress.com/2011/06/17/toya-turca-cabocla-mariana/>. Acesso em 16 jan. 2024.

⁸ De acordo com a tradição vigente na Encantaria Amazônica, o termo significa “encantar-se”.



Como espaço perispiritual, a *Encantaria* é uma região tridimensional onde quem entra, jamais pode voltar. Os portais para essa dimensão existem em matas, espelhos das águas e rochas; ninguém sabe os locais certos, pois mudam a todo instante. Seus habitantes são seres invisíveis aos olhos mundanos, já que habitam “no fundo, numa geografia subterrânea, subaquática ou terrestre, conhecida como mundo do encanto” (Prandi, 2005, p. 17).

Maués e Villacorta (2002), citados por Prandi (2002), destacam que os encantados, no âmbito das entidades perispirituais, são figurações de mestres, caboclos, pretos velhos e erês, como também extensões arquetípicas dos exus de lei na linha da umbanda amazônica e, assim como outras entidades do panteão afro-brasileiro, foram concebidos a partir dos espíritos de homens, mulheres e/ou crianças cuja transcendência se deu através da passagem metafísica do mundo terreno para um universo “mítico” invisível aos olhos humanos. Como não experimentaram a morte física, diz-se que se “encantaram”.

Diáspora, transculturalidade e o sagrado feminino

A construção do Brasil, como hoje é conhecido, está intrinsecamente associada à diáspora africana. Com a forçada chegada de milhões de africanos escravizados ao Brasil no decorrer do período colonial, teve um impacto imensurável em todas as instâncias da sociedade brasileira da demografia à cultura, religião, música, culinária e as próprias estruturas sociais e econômicas. Pode-se dizer que a sociedade brasileira é filha dessa origem diaspórica onde os africanos traficados e sujeitos à escravização tiveram que, além de ressignificar o modo de encarar a nova realidade como indivíduos dominados pelo processo de colonização, foram impelidos a conviver numa terra desconhecida, Santos (2007, p.82) afirma que, no que tange à adequação da vida imposta aos escravizados e da ressignificação de suas crenças, instaurou-se uma “adaptação como forma de conexão com o Sagrado em terras estrangeiras para estabelecer estratégia de sobrevivência a sua ancestralidade”.

A conjuntura de arrendamento dos corpos pretos, além-mar, traficados por meio de colonização efetuada pela coroa portuguesa, estabeleceu um trânsito cultural, pois os escravizados trazidos de várias partes do continente africano, carregaram, desde sua morada original, suas práticas religiosas, o que desencadeou processos sociorreligiosos,



bem como o desenvolvimento de sujeitos transculturais que vivenciam e incorporam múltiplas culturas em suas identidades e experiências religiosas. Consonante com a historiografia sobre as religiões de matrizes africanas se estabeleceram na América Portuguesa com a mudança de indivíduos das regiões hoje conhecidas, geograficamente, como Nigéria e Benin.

No que tange à implementação de práticas religiosas de matriz africana ao Brasil, do ponto de vista histórico, Melo (2012) frisa que, do final do século XVIII a meados do século XIX, vieram para o Brasil lideranças religiosas praticantes da liturgia relativa ao culto aos Orixás. Como exemplo desse fato, no Estado da Bahia, já em 1830, já eram realizadas as primeiras práticas referentes ao candomblé propagando-se pelos demais estados brasileiro. Inclusive, foi portado para o Rio de Janeiro, sob a influência do espiritismo kardecista, na passagem do século XIX para o XX. Nesse trajeto migratório o candomblé evidencia diversos centros regionais, ou seja, Xangô em Pernambuco, tambor de Mina, na região Norte e batuque, no Rio Grande do Sul.

Prandi (2005) aponta para o fato de que os estudos históricos e antropológicos contemporâneos, pautados em fontes primárias e secundárias, sinalam para a preponderância de negros de origem banto, trazidos, principalmente, de Angola. Nesse contexto, Braga (2011) evidencia que os negros trouxeram, de África, suas práticas religiosas africanas para as terras amazônicas, que passaram por processos de fusão com crenças e ritos dos povos originários, que neste território habitavam. Funes (1996), afirma que os índices são claros: há registros de religiosos católicos, desse período, insatisfeitos com determinadas expressões da dinâmica religiosa africana, onde na época, foram acusadas de “demoníacas”.

Como anteriormente abordado, da diáspora negra que cruzou o Atlântico, se originaram as afro-religiões que tem, como berço, o *Candomblé*. Dentre estas, se encontram a *Umbanda* e sua vertente amazônica, a *Encantaria*. Etimologicamente, este termo é originado da palavra africana *kandombele*, seu significado na Língua Portuguesa é “rezar”, “invocar” ou “pedir pela intercessão dos deuses”. De acordo com Santos (2007), a umbanda é uma palavra gerada do termo africano “*Mbanda*”, sendo este dotado de múltiplos significados inter-relacionados com os seguintes termos: “tabu”, “coisa sagrada”, súplica” ou “invocar os espíritos”. A umbanda, apesar de não haver unanimidade quanto a essa constatação, é, por muitos, considerada uma religião



brasileira. Ferretti (2013) destaca ainda que, no que tange a sua fundação, as casas de Mina mais antigas, ligadas às práticas rituais da *Encantaria* na Amazônia Brasileira e ainda em atividade no Maranhão foram estabelecidas por comunidades de pessoas vindas da África, de origem daomeana ou Jeje, a *Casa de Minas*, e outra de origem Nagô, a *Casa de Nagô*, na metade do Século XIX. Na primeira casa, os voduns foram agrupados em famílias, modelo que foi largamente difundido no Tambor de Mina, onde as mais diversas deidades costumam ser cultuadas em agrupamentos familiares. As divindades da umbanda amazônica, no Maranhão, são também denominadas de *Encantados*, termo que "Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extra-sensorial" (Ferretti, 2000, p.15). De acordo também com o autor, já que habita um reino especialmente a ela destinado, a *Encantaria*. uma das famílias mais relevantes e conhecidas de entidades, no Tambor de Mina, é a do Rei da Turquia. Sobre sua origem e importância no cenário de culto onde é venerada, o teórico afirma:

O Rei da Turquia surgiu como entidade espiritual no Tambor de Mina em São Luís, na casa do pai-de-santo conhecido por Manuel Teu Santo (que acredita-se ter nascido na África e que teria falecido no final do século XIX). Surgiu numa casa que parece ter sido mais ligada ao Terreiro do Egito [...] Seu Turquia foi recebido ali por Anastácia Lúcia dos Santos, filha de negros de uma fazenda de algodão de Codó (MA) e que viera, há pouco tempo, para a capital. Esta por volta de 1889 abriu em São Luís o terreiro que foi o "berço" da linhagem dos turcos no Tambor de Mina e que ficou conhecido por Terreiro da Turquia (Ferretti, 2000, p. 129).

No ambiente de suas peculiaridades, como o agrupamento de entidades em núcleos familiares, foi aprimorada a habilidade de mesclar aspectos religiosos das culturas europeias, africanas e originárias. Como exemplo cabal dessa característica de aglutinação elementar, está o caso das três princesas turcas que, por um processo transcultural, são cultuadas na encantaria umbandista amazônica. Nesse espectro, a presença do sagrado feminino se firma no enredo de fé dos seus praticantes e simpatizantes. Nesse espectro, segundo Eliade (1998), a ilustração da figura feminina é vista nos mitos e arquétipos, configurados por histórias que explicitam os fatos e tradições primordiais, narrando o surgimento de alguma "realidade", quando algo passou a ser transmitindo, por meio dessas histórias, o conteúdo sagrado que está



presente em toda a iniciação divina. Nesse âmbito, acerca da importância da função dos mitos, o autor destaca que esta consiste em:

[...] “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc (Eliade, 1998, p. 87).

Desse modo, a relevância do sagrado feminino, na construção mítica e religiosa de qualquer sociedade, reside na garantia e justificativa da existência do ser e do mundo que o cerca, pois o homem primitivo (enquanto antigo) respaldava a sacralidade de sua existência na reprodução e a contínua atualização dos mitos, manifestada durante os rituais. No que concerne à importância arquetípica da entidade feminina na conjuntura da completude do sagrado enquanto parte basilar da psique coletiva da humanidade, é fundamental que se evoque a concepção de Campbell (1990) sobre a divindade feminina/deusa. Segundo o autor, ela é a personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores basais para a vida humana e para o universo.

Ainda segundo Campbell (1990), os arquétipos da divindade feminina são sempre delineados pelas figuras de uma bela mulher, amante idealizada, heroína aclamada por suas virtudes, força e coragem, mãe generosa, princesa de porte altivo e elegante, soberana magnânima ou fada bondosa que realiza desejos. Como personagem mítica do âmbito da energia psíquica, essas representações arquetípicas sempre representarão tipos, atitudes e comportamento idealizados como modelo de perfeição humana. Porém, em nível de entendimento da relação entre a figuração do sagrado, a formação social à qual integra e a corporeidade feminina, é necessário salientar que a construção da representação corpórea de entidades femininas, como Mariana, Herondina e Toya Jarina, nas religiões afro-brasileiras, detém em si questões bem mais complexas do que a mera interseção imagética da mulher, por meio das particularidades a elas atribuídas, entre o mundo físico e espiritual. Além de portarem saberes ancestrais que ultrapassam a esfera da gestão familiar, estabelecem interligações entre fatores psicossociais, por meio das vivências contidas em suas histórias, que estabelecem seus papéis, também, como núcleos de resistência e empoderamento frente à delimitação claustrofóbica do patriarcado contida, também, na composição estrutural dos cultos



religiosos. Perpassando a limitadora construção simbólica onde o corpo feminino representa somente um componente imagético, secundário, da organização sociorreligiosa no qual se encontra inserido, a atuação de deidades femininas reforça a condição fundamental da mulher como catalisadora de transformações sociais, conduzindo-as como a efetuação de “uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência” (Rufino; Simas, 2020. p.6).

Ainda na contemporaneidade, a representação da corporeidade feminina nos processos de formação social, também no âmbito religioso, em especial de territórios que passaram por processos exploratórios de colonização, como as Américas, o capitalismo reforça os mecanismos de controle sobre o corpo feminino e suas figurações em diversas instâncias, principalmente no estabelecimento de convivência e conexões sociais. A mulher que não se encaixa na padronização da social de doçura e submissão é vilanizada, perseguida e descartada. Na seara religiosa, é demonizada desde a construção histórica do cristianismo canônico, como é postulado por Federici (2017).

[...] a discriminação contra as mulheres na sociedade capitalista não é o legado de um mundo pré-moderno, mas sim uma formação do capitalismo advinda, também, do cristianismo europeu, construída sobre diferenças sexuais existentes e reconstruída para cumprir novas funções sociais” (Federici, 2017, p. 11).

Partindo dessa conjectura, é válido constatar que, segundo Prandi (2005), em práticas religiosas como as religiões de matriz africana, a construção da corporeidade das entidades femininas vai além da organização estrutural patriarcal e colonialista das constituições religiosas de modelo eurocêntrico, desempenhando representações de força, sabedoria e resistência. As deusas cultuadas por povos subalternizados, diferentes da bela mulher que encanta por sua figuração ou da mãe que somente acolhe e cuida, devido à força de suas vivências em vida terrena e extracorpórea, desempenham papéis de liderança e resistência contra o silenciamento patriarcal e colonialista, o que torna seus arquétipos extremamente relevantes na orientação espiritual dos praticantes, oferecendo conforto, proteção e conselhos em diversas áreas da vida. O Sagrado Feminino na *Encantaria*, através de entidades como Mariana, Herondina e Toya Jarina, representa, no campo da resistência, tanto a força quanto a sabedoria da mulher, proporcionando um necessário equilíbrio e pluralidade, no centro das práticas religiosas.

**Pluralidade étnica e cultural: uma religiosidade brasileira**

*Foi pra diferenciar
Que Deus criou a diferença
Que irá nos aproximar
Intuir o que ele pensa
Se cada ser é só um
E cada um com sua crença
Tudo é raro, nada é comum
Diversidade é a sentença⁹.*

A face coletiva da formação social brasileira é marcada pela intercessão de distintas formas de expressões de fé, no âmbito das religiões afro-diaspóricas. A *Umbanda* apresenta alto grau de pluralidade, abarcando vários brasis e outros países nos seus atos litúrgicos, a exemplo dessa pluralidade na conjuntura desse matiz é a formação da *Encantaria Amazônica*, onde várias religiosidades entrelaçam-se de maneira única com seus praticantes, como também na figuração identitária de Mariana, Herondina e Toya Jarina, de origem turca, que se constituíram em entidades reverenciadas nas religiões afro-brasileiras do Norte do país. Já o Tambor de Mina destaca-se como resultado da união das práticas ritualísticas dos povos geradores de parte expressiva da população amazônica, desenvolvedores das inúmeras amálgamas interculturais e, conseqüentemente, de manifestações culturais híbridas, que concede o sincretismo mediante fusões religiosas com elementos doutrinários tradicionais de origem africana e europeia, o que dá origem a símbolos religiosos legitimamente brasileiros. De acordo com a afirmação de Pai Luís Tayandô, no documentário *A descoberta da Amazônia pelos Turcos Encantados* (2005), o *Tambor de Mina* é uma prática religiosa nascida e sedimentada nas terras do Grão-Pará, pois a história da própria Amazônia e da Mina é a mesma, não havendo diferenças significativas na compleição estrutural ou ritualística entre a *Encantaria* praticada no Norte (leia-se Amazônia Legal ou Brasileira, da qual o Maranhão, em nível biogeográfico, também faz parte) e a *Mina* em atividade no Nordeste ou em outras regiões do Brasil.

O *Tambor de Mina*, onde as entidades femininas nesta pesquisa abordadas são largamente reverenciadas, é uma religião e também uma dinâmica cultural, operante não

⁹ Trecho da música “*Diversidade*”, de autoria e interpretação de Lenine, contida no álbum *Lenine.Doc-Trilhas*, de 2010.



só no Maranhão, mas em outros estados como Pará e Amazonas, tendo sua origem na matriz africana, deixada por negros que foram trazidos para trabalhar no Brasil como mão de obra escrava e, perpassados de geração em geração como forma de manter a cultura tradicional, continua viva e presente, no Norte do Brasil. Sua continuidade viabiliza a atividade cultural do *Tambor de Mina*, buscando a socialização cultural da população, cujo conjunto de crenças e formado por um mosaico de tradições, mitos e ritos.

Ferreti (1996) afirma que se trata de uma religião formada por mulheres escravizadas e, posteriormente, por suas descendentes, onde os Encantados revelaram, por meio do culto à *Encantaria*, que os homens não tinham tempo nem amor pelos Voduns, seres intercessores pela humanidade junto ao Sagrado. Em nível de contextualização das práticas ritualísticas, Prandi (2005) postula que toda a cidade de São Luís e outras localizações da região Norte tem um modelo de Tambor-de-Mina, baseado na concepção religiosa de culto a Voduns e Encantados que, em muitos centros, equivalente status de divindade, mesclando-se nos ritos em pé de igualdade.

Partindo do âmbito em que se construiu a diversidade sociocultural que compõe as práticas religiosas no Brasil e a representação arquetípica de suas divindades, é válido analisá-lo sob o prisma da transculturalidade ou transculturalismo (do termo original, transculturação), categorização conceitual que ilustra o encontro de encontro entre muitos traços e componentes culturais e suas consequências para os processos de construção das figurações sociais e formação das categorias que compõem as estruturas políticas e econômicas, bem como as identidades culturais. Ganhou concretude semântica quando Fernando Ortiz (1940) a criou para contemplar e delinear fenômenos culturais ocorridos na sociedade cubana que pudesse substituir adequadamente o termo *aculturação*, ganhando proeminência com a virada cultural, nos anos 1990 e estando principalmente ligada ao filósofo Wolfgang Welsch (2010), autor de um artigo utilizando o termo *transculturalismo* no título, em 1998.

Como vertente teórica de investigação de componentes de formação dos processos socioculturais, entre os quais os religiosos, a transculturalidade evidencia a complexidade das transmutações ocorridas em uma cultura, podendo suas fases perpassar processos de aculturação, desculturação e neoculturação. A primeira está sedimentada na transição de uma cultura para outra, bem como e na aquisição de



características de um novo conjunto cultural; a segunda consiste no processo paralelo que resulta na perda ou no desenraizamento da cultura local; a transculturação (ou transculturalidade) realça o surgimento de novos fenômenos culturais.

Tomando como ponto de partida o caráter multicultural da formação do povo brasileiro, bem como o conceito de transculturalidade para compreender a história de Mariana, Herondina e Toya Jarina e sua ascensão ao panteão de Encantados, é coerente afirmar que as três princesas turcas são reverenciadas, em diversas dissidências da *Encantaria* brasileira, como deusas que transcenderam a morte e estariam na espiritualidade em prol de nortear a vida dos que nelas depositam fé, sendo a concepção imagética de cada uma delas a representação de seu caráter transcultural, sendo este alusivo à própria formação plural, étnica e culturalmente, da sociedade brasileira: Toya Jarina é representada como uma mulher indígena, que carrega a ancestralidade dos povos originários, que é o elemento basilar mais antigo da formação sociocultural brasileira. Os povos indígenas possuem suas próprias tradições linguísticas, religiosas e conhecimentos elementares que influenciaram a cultura brasileira desde os tempos pré-coloniais. Mariana é, em seu aspecto imagético, branca e loira, carregando a herança europeia, particularmente a portuguesa, trazida para o Brasil pela colonização, simbolizando os traços culturais, religiosos e sociais europeus presentes na sociedade brasileira. Já Herondina, em muitas de suas figurações artísticas e/ou narrativas, é uma mulher negra, simbolizando o enorme legado da África trazido pelos escravizados. A cultura africana, por meio de sua música (o samba e o maracatu), religião (o Candomblé e a Umbanda), culinária (o acarajé e a feijoada), tradições orais e dança, teve profunda e duradoura influência sobre a formação da identidade brasileira.

Dessa forma, as três princesas diaspóricas representam diferentes experiências culturais, históricas e sociais. Cada uma é portadora, em sua concretude de imagem e atribuições, de uma riqueza ímpar de identidade, vivências e desafios, moldados pela história e interação com as respectivas culturas e sociedades dos povos que formaram o povo brasileiro como hoje é configurado. Em suma, as constituições arquetípicas das três princesas turcas da Umbanda Amazônica, a *Encantaria*, Mariana, Herondina e Toya Jarina, as entronizam como símbolos das influências europeia, africana e indígena, respectivamente, proporcionando uma rica ilustração da amálgama que resultou na formação cultural do povo brasileiro. Essa constituição é marcada pela



transculturalidade, onde elementos de diversas culturas se mesclam, interagem e se metamorfoseiam, criando uma identidade sociocultural única e multifacetada.

Considerações Finais

No campo dos estudos transculturais sobre manifestações religiosas no Brasil, mais particularmente no Norte do país, é necessário que se estabeleça foco no fato de que a Amazônia é uma região que, ao longo dos tempos, vem atravessando diferentes formas de conexões sociorreligiosas e seu horizonte transcultural é marcado pela convivência e interação entre diferentes povos indígenas, migrantes e culturas que tiveram junção com as crenças indígenas. Esse sincretismo entre tradições religiosas, línguas e costumes contribui para a riqueza única dessa região, onde as fronteiras entre culturas muitas vezes se fundem, gerando um mosaico cultural fascinante. Sobre o papel dos processos diaspóricos na formação religiosa de uma cultura, Canevacci afirma:

[...] diáspora também significa quebrar a ordem totalmente racional e monológica do discurso iluminado, a favor não de uma irracionalidade tendente ao misticismo, mas sim uma multiplicação continua dos pontos de vistas, uma mescla de emoções de modelos de representações navegadas entre culturas diversas (Canevacci, 1995, p. 07).

Por esse motivo, a diáspora é, no contexto da crença acerca da migração involuntária de três membros da realeza turca que foram convertidas em entidades no Norte do Brasil, mãe do sincretismo e da transculturalidade religiosa do Brasil, composta por raízes africanas, europeias ou asiáticas, que integram o mito de Mariana, Herondina e Toya Jarina, bem como as representações imagéticas que ganharam, nos ritos afro-brasileiros, como também nos de suas variantes em prática na Amazônia.

Um fator que reforça o perfil transcultural dessa história é o próprio local de origem das princesas-entidades: a cidade de Constantinopla (atual Istambul), capital do Reino Otomano desde a queda do Império Romano, eurásiana por constituição territorial e, por conseguinte, mista, do ponto de vista cultural. Esse quadro geográfico e sociocultural, através da vinda e divinização das três moças lá nascidas, encontrou berço na região amazônica, constituindo uma amálgama que não só ressalta o aspecto diaspórico da religiosidade brasileira, mas também da formação étnica diversa de seu povo.



Diante desse processo de imigração de povos vindos de pontos diversos do globo, retratado na cultura da religiosidade amazônica por meio das irmãs turcas da língua ferina, obrigadas a deixar suas terras como meio de sobrevivência, venceram a morte, foram trasladadas para Aruanda e de lá vieram para a *Encantaria Amazônica* que, por sua vez, resulta da diáspora africana de mulheres à Região Norte do Brasil, fazendo confluência com as crenças e rituais dos povos originários que aqui viviam, é fundamental constatar e evidenciar que, além da cosmovisão da religiosidade feminina no panteão da Umbanda Amazônica, há, também, na figuração do sagrado feminino desse segmento, particularmente nas personificações do caráter transcendental de Mariana, Herondina e Toya Jarina, um entrelaçamento étnico e cultural no quesito de corporeidade feminina de três etnias distintas: europeia, africana e indígena o que reforça sua multiculturalidade e papel de destaque funcional, em seu meio ritualístico.

A transculturalidade de suas figurações e formas de culto, mais incisivamente no que tange à idealização, concretização, presença e relevância das deidades femininas, de modo elementar, rompe com um compilado de estruturas imbricadas na conjuntura religiosa que, desde tempos historicamente remotos, quase imemoriais, categoriza o sagrado feminino como proscrito e, por essa razão, secundário e profano. Como sinal de metamorfose da consciência temporal desses conceitos, nas religiões de matriz africana, não sendo diferente em suas equivalentes originárias e vertentes amazônicas que resultam da mescla de ambas, as mulheres são inegavelmente vistas como personalidades de força e suma importância, que tem suas atribuições massivas na construção não só da diversidade religiosa, mas também na sedimentação de uma sociedade cuja modelagem é fortemente marcada por um expressivo perfil transcultural, no que concerne à pluralidade de sua formação étnica e construção de seu inconsciente coletivo, como a brasileira.

Referências Bibliográficas

BRAGA, Luíza. **Mariana: histórias de vida e encantaria**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Pfp3lyjPIqc&t=468s>>. Acesso em 15 jan. 2024.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena. 1990.

CAMPOS, Arnaldo. **A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados**. Belém: Cinemateca Paraense, 2005. Disponível em:



<<https://cinematecaparaense.org/filmes/documentarios/a-descoberta-da-amazonia-pelos-turcos-encantados>>. Acesso em 16 jan 2024.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma explosão das hibridações culturais**. São Paulo: Editora Estúdio Nobel, 1995.

CEUCAB-RS: **O Triângulo Sagrado, Porto Alegre, ano 3, n. 39, 1996**. Disponível em: <<https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/205/1/Mina%20e%20Umbanda.pdf>> acesso em 13 jan. 2024.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano e Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão**. São Luís: UEMA; INTECAB, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo M. Rocha. **Desceu na Guma**. O caboclo no Tambor de Mina. São Luís: EDUFMA, 2000. p.15

FERRETTI, Sergio F. **Encantaria maranhense de dom Sebastião**. Revista Lusófona de Estudos Culturais, 2013. p. 262-285| 265 e 266.

FUNES, Eurípides A. Nasci nas matas, nunca tive senhor. In.: GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEWIS, Ioan Myrddin. **Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession**. (3a ed.). London/New York: Routledge. (Trabalho original publicado em 1971), 2003.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cultura Brasil, 1995.

MARTINS, Júlia Ritez et al. **Encantaria na umbanda**. Ribeirão Preto: Dissertação de Mestrado em Ciências, USP, 2011.

MAUÉS, Raymundo Herald. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belem: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MELO, Emerson. Memória e Resistência na Formação dos Terreiros de Candomblé. In: FELINTO, Renata (Org.). **Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula**:



saberes para professores, fazeres para alunos: religiosidade, musicalidade, identidade e artes visuais. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p. 23-28.

NEUMANN, Erich. **Grande Mãe**. São Paulo: Cultrix, 1999.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo Cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Jesús routero, 1940.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PRANDI, J. Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RUFINO, Luiz e SIMAS, Luiz Antonio. **Encantamento: sobre política de vida**. 1º ed- Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SANTOS, Keila Andrea Cardoso dos. **Toya Turca Mariana**. Disponível em: <https://espetacularidadeafroamazonica.wordpress.com/2011/06/17/toya-turca-cabocla-mariana/>. Acesso em 16 jan. 2024.

SANTOS, Milton. **O espaço do Cidadão**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Hécio. **A Encantaria na Umbanda Amazônica**. Disponível em: <https://blogdohelciosilva.blogspot.com/2013/03/a-encantaria-amazonica-na-umbanda.html?m=1> > acesso em 13 jan. 2024.

SOUTO, Alanna. **A encantaria amazônica na Umbanda - Parte I: os encantados e a encantaria**. Disponível em: <https://www.semeadura.net/news/a-encantaria-amazonica-na-umbanda-parte-i-os-encantados-e-a-encantaria/>>. acesso em 12 jan. 2024.

WELSCH, W. Was ist eigentlich Transkulturalität? In L. Darowska, T. H. Lüttenberg, & C. Machold (Eds.), **Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität** (pp. 39–66). Bielefeld, Germany: Transcript, 2010.

WHITMONT, Edward. **O retorno da Deusa**. São Paulo: Summus, 1991.

ZUCCO, Luciana; LISBOA, Teresa Kleba. Rose Marie Muraro: uma mulher impossível. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, p. 563-564, 2014.



A defesa de uma teologia da libertação indecente/queer territorializada: reflexões das margens

The defence of an indecent/queer territorialised liberation theology: reflections from the margins

Camilo Hernan Manchola Castillo¹

Resumo: As estruturas coloniais geralmente, através da religião, procuram minar, envergonhar e, em última instância, matar a diversidade de corpos e terras (além dos territórios) para escravizar e negar a existência de todas aquelas pessoas que escapam ao seu controle. Esse artigo explora e aborda questões relacionadas com as potencialidades que uma teologia indecente/queer da libertação enraizada na noção de territorialização pode oferecer para desafiar estruturas coloniais opressivas em cerimônias e rituais. Numa polifonia de vozes, incluindo diálogos entre a teóloga da libertação Marcella Althaus-Reid e o sociólogo Frantz Fanon, compartilho algumas ideias sobre as questões acima mencionadas. O objetivo é contribuir para a construção de discursos que desafiem estruturas coloniais opressivas em cerimônias e rituais.

Palavras-chave: Descolonialidade. Feminismo. Sagrado. Gay.

Abstract: Colonial structures generally, through religion, seek to undermine, shame and, ultimately, kill the diversity of bodies and lands (and territories) to enslave and deny the existence of all those people who escape its control. This article explores and addresses issues related to the potential that an indecent/queer liberation theology rooted in the notion of territorialization can offer to challenge oppressive colonial structures in ceremonies and rituals. In a polyphony of voices, including dialogues between liberation theologian Marcella Althaus-Reid and sociologist Frantz Fanon, I will share some insights into the aforementioned issues. The ultimate aim is to contribute to the construction of discourses that challenge oppressive colonial structures in ceremonies and rituals.

Keywords: Decoloniality. Feminism. Sacred. Gay.

¹ Doutor em Bioética pela Cátedra UNESCO de Bioética da UnB com estágio pós-doutoral na mesma instituição. Mestre em Educação. Profissional em Relações Internacionais e Estudos Políticos. Graduando em Teologia na Faculdade Unida de Vitória. Membro do Grupo de Trabalho em Teologia Queer do Council for World Mission e da Redbioética UNESCO. Professor e pesquisador. E-mail: camilomanchola@gmail.com



Introdução

O território é sempre ambiente de disputa porque é nele que se formam e se definem identidades (e relações de poder). Por causa disso, as estruturas coloniais geralmente começam por procurar, através da religião, minar, envergonhar e, em última instância, matar os corpos e terras (e territórios) para escravizar e negar a existência de todas aquelas pessoas que escapam ao seu controle. Por este ser um ponto chave das estruturas de dominação, ele pode também ser o cerne da libertação, no sentido de dar ferramentas para que as pessoas imaginem maneiras de ter vidas afastadas do controle de seus corpos e realidades.

Nesse sentido, o presente artigo, que é fruto de uma pesquisa mais extensa, será conduzido a partir da experiência de um estudante de graduação em Teologia cuja existência é dissidente e vive à margem, entre dois países do Sul Global: Brasil e Colômbia, ambos fortemente afetados por uma necropolítica apoiada por líderes religiosos.

Serão exploradas e abordadas questões relacionadas com as potencialidades que uma teologia indecente/queer da libertação, enraizada na noção de territorialização, pode oferecer para desafiar estruturas coloniais opressivas em cerimônias e rituais. Numa polifonia de vozes, incluindo diálogos entre a teóloga da libertação Marcella Althaus-Reid e o sociólogo Frantz Fanon, serão compartilhadas algumas ideias sobre as questões acima mencionadas. O fim último é contribuir à construção de discursos que desafiem estruturas coloniais opressivas.

Meu ponto de partida é um exemplo específico do contexto religioso recente na América Latina. Utilizarei tal exemplo para descrever estratégias de opressão utilizadas no contexto cristão. Logo depois, descreverei as categorias teóricas propostas pela teóloga da libertação Marcella Althaus-Reid ("corpo sagrado", "geografia da santidade", e "geografia sexual") e o sociólogo Frantz Fanon ("território como dignidade", "condenados da terra" e "corpo colonial"). Imediatamente após, proporei um diálogo entre Marcella Althaus-Reid e Frantz Fanon no intuito de obter subsídios para pensar os desafios e possibilidades de uma teologia indecente/queer da libertação territorializada.

Ponto de partida: um contexto cristão marcado por opressões



Em 2023, André Valadão, um pastor e líder evangélico, atualmente ligado à tradição da Igreja Batista da Lagoinha no Brasil, fortemente apoiado por lideranças políticas do país, compartilhou um sermão nas redes sociais chamado “Valores Cristãos”. Nesse sermão, ele não apenas condenou o casamento entre pessoas do mesmo sexo, mas incitou a agredir, ferir, ofender e causar danos físicos e emocionais às pessoas LGBTQIA+². Nas palavras dele:

aquela porta [o casamento gay] se abriu quando tratamos como normal o que a Bíblia já condena. Então agora é hora de retomar o controle, dizendo não, não, não. Você pode parar, reiniciar. E Deus diz: não posso mais. Já coloquei aquele arco-íris aí. Se eu pudesse, mataria todo mundo e começaria tudo de novo. Mas, eu prometi a mim mesmo que não posso, então depende de você. Vamos subir. Quanto a mim e à minha casa serviremos ao Senhor" (G1 GLOBO, 2023, s.p – grifos próprios).

O caso foi analisado pela Justiça Federal de Minas Gerais, que determinou, em 11 de julho de 2023, que dois vídeos de André Valadão fossem imediatamente retirados de circulação por trazerem conteúdos que incitavam não só a discriminação, mas sobretudo a violência física contra a população LGBTQIA+. Além disso, o pastor foi condenado a pagar 5 milhões de reais por danos morais coletivos, em decisão motivada por uma ação do Ministério Público Federal (MPF).

Esse exemplo é significativo porque representa uma amostra da opressão que alguns líderes religiosos e políticos podem produzir (e frequentemente produzem) contra as pessoas LGBTQIA+. No campo religioso latino-americano, discursos como o que foi proferido pelo pastor André Valadão contribuem, estimulam e autorizam a manutenção de uma cultura homofóbica em um contexto em que se identificam altos índices de crimes de ódio, violência e assassinato contra essa população³. Estes, por sua vez, acontecem através de vários meios. Neste artigo, selecionei cinco estratégias mais comuns, com a finalidade de desenvolver uma reflexão sobre seus efeitos mais gerais.

² “Pastor André Valadão diz em culto que, se pudesse, 'Deus mataria' a população LGBTQIA+ e fala para fiéis 'irem para cima'”. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2023/07/03/pastor-andre-valadao-diz-em-culto-que-se-pudesse-deus-mataria-a-populacao-lgbt-e-fala-para-fieis-irem-para-cima-da-comunidade.ghtml> >. Acesso em 08, abr., 2024.

³ “Brasil registra 257 mortes violentas de pessoas LGBTQIA+ em 2023, uma a mais que 2022, e segue como país mais homotransfóbico do mundo”. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2024/01/20/mortes-violentas-de-pessoas-lgbtqia-na-ba-2023.ghtml>. Acesso em 16, abr., 2024.



Um dos meios é pregar o ódio e a discriminação entre a comunidade cristã, através do uso autoritário e restritivo de símbolos e linguagens comuns a ela. É o que fazem alguns líderes que utilizam as suas plataformas para pregar o ódio, a intolerância e a discriminação contra indivíduos LGBTQIA+.

Quando usam de sua influência para denunciar ou demonizar a homossexualidade como algo profundamente negativo, geralmente “responsável pela destruição da família e dos bons costumes”, podem contribuir para um ambiente que legitima e promove a violência ou a discriminação contra pessoas LGBTQIA+ aos olhos dos seus seguidores e seguidoras. Reflexões e elaborações teóricas elencadas por pesquisadores como Renan Quinalha (2017, p. 63) e André Musskopf (2005, p. 7) trazem elementos muito pertinentes nesse sentido.

Uma segunda estratégia é a de usar interpretações tendenciosas de textos religiosos. Algumas lideranças usam sua autoridade teológica (questionável, mas amplamente reconhecida e legitimada por seguidores e outras partes interessadas) para interpretar seletivamente textos religiosos de uma forma que apoie ou justifique a violência contra pessoas LGBTQIA+. Isto pode envolver retirar passagens do contexto, promover interpretações literais descontextualizadas culturalmente e que condenam a homossexualidade ou, ainda, ignorar a mensagem mais ampla de amor, compaixão e aceitação dentro dos ensinamentos religiosos, em prol de valorizar mensagens de ódio, guerra, pânico e autoridade.

Ainda, é interessante pensar que uma "interpretação literal" de condenação nem sempre corresponde a uma interpretação literal propriamente dita. É o que tem acontecido frequentemente com os chamados “textos de terror”, como Sodoma e Gomorra, amplamente utilizados para justificar discriminação dentro e fora dos ambientes eclesiais. Sobre isso, André Musskopf pontua que:

[...] alguns textos – especialmente os “textos de terror” – foram lidos e interpretados como condenação à homossexualidade e a toda e qualquer expressão de gênero e sexualidade que não se encaixe no padrão determinado. E foi assim que a narrativa conhecida como “a destruição de Sodoma e Gomorra” passou a ser usada para condenar práticas sexuais entre homens, e “sodomitas”, que antes era apenas um designativo de quem havia nascido ou morado em Sodoma, passou, no século XII, a ser um designativo para tais homens. Mais curioso ainda é que esse termo – sodomita – tenha sido substituído por alguns, a partir do século XIX, pelo termo médico “homossexual” como sinônimo, ignorando as especificidades e compreensões implicadas



em cada um desses termos, e siga sendo repetida, inclusive em traduções tendenciosas de textos bíblicos na atualidade. De qualquer forma, essa [...] fantasia realmente perversa [...] segue povoando o imaginário fantasioso de muitas pessoas sobre qualquer forma alternativa de construção de gênero e vivência da sexualidade [...]. [...] Uma leitura rasa e simples deveria ser suficiente para entender o que de fato está em questão nessa narrativa (Musskopf, 2021, s.p – grifos próprios).

Apesar desta utilização de textos bíblicos ser uma estratégia bastante perversa, há ainda uma outra, que teve seu uso bastante difundido no final do último século. Trata-se das terapias de conversão, que foram encorajadas por muitas lideranças cristãs como possível “cura gay”, que prometia uma “reparação” ou “recuperação” cujo objetivo era explicitamente mudar a orientação sexual ou a identidade de gênero de uma pessoa que não estivesse de acordo com os padrões (cis-hétero) normativos de sua comunidade.

Detalhes sobre a manutenção dessas terapias e seus efeitos a curto, médio e longo prazo foram abertamente discutidos em produções recentes, como por exemplo no documentário "Pray Away", lançado em 2021 e disponível em plataformas de streaming⁴. Atualmente, estas terapias têm sido descreditadas e comprovações científicas atestam danos significativos causados por elas, o que levou (e ainda tem levado) a sofrimento psicológico, reforçando o estigma e a discriminação contra pessoas LGBTQIA+.

Uma outra estratégia adicional é a promoção de práticas de exclusão, através da proibição do sacerdócio e/ou da atuação leiga no âmbito das iniciativas da comunidade; ou, ainda, da perseguição sistemática dentro e fora da Igreja. Alguns líderes religiosos ou instituições que excluem ou marginalizam ativamente indivíduos LGBTQIA+ podem contribuir para uma cultura de discriminação e violência, o que inclui a negação do acesso a serviços religiosos, sacramentos ou posições de liderança com base na orientação sexual ou identidade de gênero.

Em Talar Rosa, André Musskopf (2004) coletou depoimentos de homens gays que foram sistematicamente excluídos do ambiente eclesial e teológico na década de 1990 e começo dos anos 2000, a fim de refletir sobre os impactos negativos em termos

⁴ "Pray Away". Disponível em: <<https://www.netflix.com/br/title/81040370>>. Acesso em 16, abr, 2024.



religiosos, políticos, econômicos, sociais e sexuais que esse tipo de estratégia pode acarretar.

Por último, uma quinta estratégia é a utilização do silêncio e a inação. Alguns líderes religiosos que permanecem silenciosos ou indiferentes face à violência ou discriminação contra indivíduos LGBTQIA+ contribuem indiretamente para o problema. Ao não condenarem atos de violência ou desafiarem práticas discriminatórias, permitem que atitudes e comportamentos prejudiciais persistam nas suas comunidades.

Essa é uma reflexão que teólogas feministas como Ivone Gebara (2000, p.203) e Nancy Cardoso (2003, p. 17) têm feito. Para elas, o silêncio é uma forma cruel de punição e segregação, cujo impacto é garantir a manutenção de uma pedagogia da invisibilidade que impede, de um lado, que as vozes daquelas e daqueles que são vítimas desse sistema sejam ouvidas pelas instituições e pela comunidade, e, por outro, permite que as vozes do poder hegemônico continuem perpetuando estigma, segregação e violência contra essas pessoas (Gebara, 2000; Cardoso, 2003).

É importante notar que as estratégias aqui elencadas não são representativas de todos os líderes religiosos ou comunidades religiosas. É bem verdade que existem muitos que defendem a aceitação, a inclusão e o respeito pelos indivíduos LGBTQIA+, gordos e “dissidentes do corpo”, e trabalham ativamente para criar espaços afirmativos e seguros dentro das suas tradições religiosas. No entanto, é crucial reconhecer que as ações e crenças prejudiciais perpetuadas por uma parcela significativa de lideranças que têm visibilidade e autoridade diante de uma comunidade religiosa podem contribuir para a violência e a discriminação contra pessoas LGBTQIA+.

A teologia da libertação de Marcella Althaus-Reid: de Rubem Alves e Gutiérrez Merino até a teologia da libertação indecente/queer

A teologia da libertação, articulada por teólogos como Rubem Alves e Gustavo Gutiérrez Merino, é uma perspectiva teológica que surgiu no final do século XX, principalmente a partir da América Latina. Desde suas primeiras elaborações, é uma teologia comprometida a refletir, questionar e denunciar as injustiças sociais, econômicas e políticas, particularmente no contexto da pobreza e da opressão.



Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano, é frequentemente considerado uma das figuras-chave no desenvolvimento da teologia da libertação. Na sua influente obra, “Uma Teologia da Libertação”, Gutiérrez (1971, p. 13) argumenta que a teologia não deve preocupar-se apenas com questões espirituais, mas também deve envolver-se com as realidades concretas do sofrimento humano, da pobreza e da injustiça social.

Ele enfatiza o conceito de “opção preferencial pelos pobres”, afirmando que Deus tem uma preocupação especial pelos marginalizados e oprimidos, o que se mostra verdade do ponto de vista da práxis histórica de Jesus de Nazaré. Portanto, os cristãos devem aliar-se com os pobres na sua luta pela justiça e pela libertação.

Já Rubem Alves (1999, p. 24), teólogo, filósofo e educador brasileiro, contribuiu para a teologia da libertação com foco nos aspectos contextuais e experienciais da fé. Alves enfatiza a importância da teologia contextual, reconhecendo que a teologia deve estar enraizada no contexto social e cultural específico de uma comunidade. Ele critica as abordagens teológicas tradicionais que negligenciam as condições materiais e sociais da vida das pessoas.

O escritor incentiva uma teologia que seja sensível às lutas dos oprimidos e forneça uma estrutura para a transformação social. Assim, a teologia da libertação destaca, dos seus inícios, a necessidade de uma abordagem das realidades socioeconômicas e políticas dos pobres e dos oprimidos. Enfatiza-se o envolvimento ativo dos cristãos na promoção da justiça, da igualdade e da libertação face às injustiças sistêmicas.

Embora as questões de gênero e sexualidade começassem a ser tratadas já na teologia da libertação, isso foi feito ainda de forma restritiva. Seria sobretudo com o desenvolvimento das Teologias Feministas (Rojas Salazar, 2020, p. 47), especialmente da Teologia Feminista da Libertação e, posteriormente, das Teologias Queer, que gênero e sexualidade se tornariam categorias centrais de debate e reflexão categórica na teologia da libertação (Córdova Quero, 2020, p. 101).

Marcella Althaus-Reid, teóloga feminista nascida na Argentina, é um dos nomes mais representativos dessa mudança de paradigma. Ainda que a teóloga tenha seu trabalho frequentemente associado à teologia da libertação, possui uma ênfase distinta nas perspectivas feministas e queer. O seu envolvimento com a teologia da libertação é notável por desafiar as normas teológicas tradicionais e explorar questões de gênero,



sexualidade e poder no contexto da teologia da libertação, sobretudo a partir de perspectivas de diversidade sexual e de gênero.

Os pontos-chave que conectam Marcella Althaus-Reid à teologia da libertação incluem pelo menos quatro: primeiro, o engajamento crítico, pois Althaus-Reid envolveu-se criticamente com os princípios da teologia da libertação, particularmente com o seu foco na abordagem das injustiças sociais e na opção preferencial pelos pobres.

Ela expandiu o discurso da teologia da libertação integrando perspectivas feministas e queer (Isherwood, 2021, p. 100), chamando a atenção para a interseccionalidade da opressão. Segundo, a teologia feminista - uma vez que Althaus-Reid foi uma figura significativa no desenvolvimento da teologia feminista, desafiando as estruturas patriarcais tanto na sociedade como na igreja. O seu trabalho procurou frequentemente articular como a dinâmica de gênero se cruza com questões de pobreza, desigualdade e libertação.

Por terceiro, a teologia queer, pois as contribuições de Althaus-Reid estenderam-se à teologia queer, explorando as experiências e preocupações dos indivíduos LGBTQ+ no âmbito teológico. Questionou pressupostos heteronormativos e procurou criar um espaço para a inclusão e afirmação de diversas identidades sexuais no contexto da teologia da libertação. Finalmente, em quarto lugar, a teologia contextual, pois semelhante à teologia da libertação, Althaus-Reid enfatizou a importância da teologia contextual, reconhecendo as realidades socioculturais específicas das diferentes comunidades. Ela defendeu uma teologia que responda às experiências vividas por grupos marginalizados, incluindo mulheres e indivíduos LGBTQ+.

Assim, embora Marcella Althaus-Reid tenha se envolvido com a teologia da libertação, o seu trabalho representa um passo além de alguns dos seus aspectos tradicionais. As suas contribuições foram fundamentais para ampliar o diálogo teológico para incluir perspectivas feministas e queer, tornando a teologia mais inclusiva e receptiva às diversas experiências de grupos oprimidos e marginalizados.

Para efeitos deste artigo, serão apresentadas três categorias propostas por Althaus-Reid: "corpo sagrado", "geografia da santidade", e "geografia sexual". Todas elas, como o trabalho inteiro de Althaus-Reid, desafiam frequentemente os quadros teológicos e éticos tradicionais, e são consideradas provocativas e não convencionais no



contexto da teologia dominante. No final, elas buscam criar espaço para vozes e experiências marginalizadas dentro do discurso teológico.

Quanto ao corpo sagrado, Althaus-Reid usa esse termo para desafiar a compreensão convencional do corpo dentro da teologia cristã. Ela procura afirmar a sacralidade e a santidade do corpo humano, especialmente no contexto da sexualidade e do desejo. Althaus-Reid argumenta contra a tendência histórica do pensamento cristão de ver o corpo, especialmente os aspectos sexuais, como inerentemente pecaminoso ou problemático. O conceito de corpo sagrado convida a reconsiderar as intersecções entre espiritualidade, corporeidade e sexualidade. Como a própria Marcella sustenta:

claiming our right to limbo means to claim our right to Queer holy lives and innocence and by doing that we end up destabilising many powers and principalities by simply refusing to acknowledge their authority in our lives (Althaus-Reid, 2003, p. 166)⁵.

Sobre a noção de “geografia da santidade”, ela envolve uma reimaginação do espaço sagrado para além das fronteiras religiosas tradicionais. Ela desafia a ideia de que a santidade está confinada a instituições ou espaços religiosos específicos e propõe uma compreensão mais ampla da sacralidade que abrange várias experiências vividas, especialmente aquelas de indivíduos marginalizados e oprimidos. O conceito incentiva um envolvimento teológico com os espaços diversos e muitas vezes não convencionais onde as pessoas experimentam e expressam a sua espiritualidade. Althaus-Reid explica:

What we need is to rethink the geography of holiness which the expansion of capitalism has scrambled and sent back to colonial moods. In a materialist Queer reflection on holiness, where affective and economic relationships matter, holiness is spatial and its locations can be subverted or re-distributed in history (Althaus-Reid, 2003, p. 164)⁶.

Finalmente, a respeito de "geografia sexual", a autora se refere ao mapeamento de experiências e identidades sexuais no contexto da teologia e das estruturas sociais.

⁵ Tradução livre: "reivindicar nosso direito ao limbo significa reivindicar nosso direito a vidas santas e à inocência queer e, ao fazer isso, acabaemos desestabilizando muitos poderes e principados, simplesmente nos recusando a reconhecer sua autoridade em nossas vidas" (Althaus-Reid, 2003, p. 166).

⁶ Tradução livre: "O que precisamos é repensar a geografia da santidade que a expansão do capitalismo embaralhou e enviou de volta aos humores coloniais. Em uma reflexão Queer materialista sobre a santidade, onde relacionamentos afetivos e econômicos importam, a santidade é espacial e suas localizações podem ser subvertidas ou redistribuídas na história" (Althaus-Reid, 2003, p. 164).



Althaus-Reid explora como a sexualidade é situada e compreendida em diferentes contextos culturais, religiosos e sociais. Ela critica as sexualidades normativas e defende uma teologia mais inclusiva e afirmativa que reconheça a diversidade das experiências sexuais. O conceito de geografia sexual desafia as normas tradicionais e incentiva uma compreensão mais fluida e receptiva das identidades e expressões sexuais. Em palavras de Althaus-Reid: "the sexual geography of the ritual (...) may be considered at the base of heterosexual relationships and marriage" (Althaus-Reid, 2003, p. 11).⁷

A territorialização de Frantz Fanon

Frantz Fanon foi um psiquiatra, filósofo e pensador revolucionário que explorou as consequências psicológicas e sociopolíticas do colonialismo e do racismo. Foi conhecido por seu influente trabalho sobre o impacto psicológico e existencial da colonização nos indivíduos e nas sociedades e tem um importante trabalho sobre a noção de territorialização. Ainda que não tenha se concentrado explicitamente no conceito de "território" no sentido geográfico, suas ideias podem ser relacionadas às noções mais amplas de espaço, lugar e ao impacto do colonialismo nas experiências vividas pelas pessoas.

Há pelo menos quatro pontos de conexão entre as ideias de Frantz Fanon e o conceito de território: o primeiro é relativo ao espaço colonial e a alienação, pois o seu trabalho, especialmente em livros como "Pele Negra, Máscaras Brancas" (Fanon, 2020, p. 16) e "Os Condenados da Terra" (Fanon, 1963, p. 35), explora as consequências psicológicas e existenciais do colonialismo sobre os indivíduos colonizados. O contexto colonial perturba e distorce a relação entre os indivíduos e os seus espaços nativos, levando a um sentimento de alienação e deslocamento. O segundo é relacionado ao impacto psicológico do colonialismo, pois Fanon discute como o sistema colonial impõe uma identidade distorcida aos colonizados, criando um conflito psicológico dentro dos indivíduos. Este conflito pode estender-se a sua relação com a terra e o território. Os colonizados podem experimentar uma ligação fraturada a sua terra natal como resultado do impacto psicológico da dominação colonial.

⁷ Tradução livre: "a geografia sexual do ritual (...) pode ser considerada a base das relações heterossexuais e do casamento"



O terceiro diz respeito a descolonização e recuperação de espaço, pois Fanon defende tal necessidade não apenas como um processo político, mas também como um meio de recuperar um sentido de identidade e de lugar. A luta pela descolonização envolve uma recuperação de territórios físicos e metafóricos, à medida que as pessoas procuram estabelecer a sua autonomia e soberania. Por último, o quarto é relativo à libertação nacional e à soberania territorial, pois em “Os Condenados da Terra”, o autor discute o papel da violência no processo de libertação nacional. A luta pela independência envolve frequentemente a recuperação do controle do território por parte das potências coloniais. Fanon vê a libertação da nação como inseparável da reivindicação da soberania territorial.

Embora o trabalho de Fanon não utilize explicitamente o termo “território” no sentido geopolítico, a sua exploração das dimensões psicológicas e existenciais do colonialismo é relevante para compreender como a experiência colonial impacta as relações dos indivíduos com os espaços que habitam. A luta pela descolonização, na opinião de Fanon, abrange uma busca mais ampla pela recuperação da autonomia, da identidade e do controle sobre o ambiente vivido.

Para efeitos deste artigo, serão apresentadas três categorias propostas por Fanon: "território como dignidade", "condenados da terra" e "corpo colonial". Todas elas, como o trabalho inteiro do teórico, são relativas à sua exploração sobre como as dimensões psicológicas e existenciais do colonialismo são relevantes para compreender como a experiência colonial impacta as relações dos indivíduos com os espaços que habitam. A luta pela descolonização, na opinião desse psiquiatra, abrange uma busca mais ampla pela recuperação da autonomia, da identidade e do controle sobre o ambiente vivido.

Quanto ao território como dignidade, esse autor sublinha a importância do território e do espaço na luta pela dignidade e pela libertação (De Oto, 2018, p. 75). No contexto dos movimentos anticoloniais, a recuperação de território está frequentemente interligada com a procura da dignidade. A luta pela autodeterminação e soberania envolve a recuperação do controle sobre a terra e os recursos de cada um, afirmando assim a dignidade de um povo que foi colonizado.

Sobre os condenados da terra, no seu livro homônimo, explora as dimensões psicológicas e políticas do colonialismo e da descolonização (Fanon, 1963, p. 38). O termo “condenados” refere-se aos povos oprimidos e colonizados que, segundo esse



autor, experimentam um profundo sentimento de alienação e desumanização sob o domínio colonial. O livro analisa a dinâmica da violência, da resistência e o impacto psicológico do colonialismo tanto nos colonizadores como nos colonizados. O psiquiatra defende a participação ativa dos colonizados na sua libertação, afirmando que a verdadeira emancipação requer uma transformação radical tanto dos indivíduos como das sociedades.

Finalmente, com o conceito de corpo colonial desse autor (2020, p. 17) refere-se ao impacto do colonialismo no bem-estar físico e psicológico dos indivíduos nas sociedades colonizadas. Ele discute como o colonialismo contribui para a criação de um sentimento de identidade dividido e conflitante dentro do indivíduo colonizado. A imposição do domínio colonial resulta frequentemente na internalização das ideologias coloniais e na alienação dos colonizados das suas próprias raízes culturais e históricas. O corpo colonial representa a manifestação física e psicológica dos efeitos da dominação colonial, incluindo a internalização da inferioridade e a luta por uma identidade descolonizada.

Na obra do psiquiatra, esses conceitos estão interligados, enfatizando a relação integral entre a autonomia territorial, a dignidade humana e o impacto psicológico da opressão colonial. As suas ideias tiveram uma influência significativa nos estudos pós-coloniais e nos movimentos de libertação em todo o mundo.

Para prover de maior detalhe essa discussão sobre territorialização convém discutir três autores relevantes: Robert Sack, Claude Raffestin e Rogério Haesbaert. O primeiro (Sack, 1983, p. 70) desenvolveu o conceito como um aspecto fundamental do comportamento humano e da organização espacial. Assim, seu trabalho enfatiza as dimensões sociais e psicológicas do comportamento territorial. Ele argumenta que os humanos têm uma tendência inata para estabelecer e defender territórios, e o comportamento territorial está profundamente enraizado nas estruturas sociais e nas relações de poder.

Já o segundo (Raffestin, 1993, p. 5) ressalta o componente político da territorialização, defendendo significativamente a compreensão das relações de poder no espaço. Enfatiza o papel do poder e do controle na formação dos territórios e examina como a territorialização está ligada às estruturas políticas, econômicas e sociais, e como estas estruturas são mantidas através do controle do espaço.



Por fim, o terceiro (Haesbaert, 2020, p. 270) usa perspectivas latino-americanas para enfatizar os aspectos dinâmicos e relacionais da territorialização, reconhecendo que os territórios não são fixos, mas estão constantemente a ser modelados e remodelados através de práticas sociais e lutas pelo poder. O seu trabalho também aborda questões de identidade, globalização e os impactos da territorialização nas comunidades marginalizadas.

Como pode ser visto, a reflexão sobre esses três autores provê um marco essencial para localizar o conceito de territorialização dentro dessa área do conhecimento (a teologia) que poucas vezes tem se deparado com ele. Nesse sentido, tanto Sack, quanto Raffestin e Haesbaert contribuem ao debate, mostrando que o território tem uma dimensão comportamental, política e relativa à identidade, assuntos todos muito trabalhados pela teologia da libertação.

Um diálogo entre a teologia da libertação de Marcella Althaus-Reid e a territorialização de Frantz Fanon

Embora a terminologia usada por Marcella Althaus-Reid ("corpo santo", "geografia da santidade" e "geografia sexual") e Frantz Fanon ("território como dignidade", "Condenados da Terra" e "corpo colonial") possa não se espelhar diretamente, existem conexões temáticas e potenciais pontos de diálogo entre esses conceitos. As intersecções emergem quando se consideram as questões mais amplas da identidade, da libertação e do impacto do colonialismo nos indivíduos e nas sociedades. Aqui estão algumas maneiras pelas quais essas categorias podem dialogar, no intuito de, no final desse artigo, propor caminhos para refletir sobre uma teologia indecente/queer da libertação territorializada.

A primeira maneira tem a ver com a relação entre corporeidade e identidade. O foco de Althaus-Reid no "corpo sagrado" e a exploração de Fanon do "corpo colonial" centram-se ambos no corpo como um local de construção e contestação de identidade. As experiências de colonização e a imposição de ideologias normativas afetam a forma como os indivíduos percebem e habitam os seus corpos. O diálogo poderia envolver uma discussão matizada sobre as intersecções entre espiritualidade, sexualidade e experiências coloniais, considerando como são negociados tanto os aspectos sagrados como os aspectos oprimidos do corpo.



A segunda maneira é relativa às dimensões espaciais. Os conceitos de “geografia da santidade” e “geografia sexual” de Althaus-Reid estendem a discussão às dimensões espaciais e sociais da identidade e da espiritualidade. A ideia de Fanon de “território como dignidade” alinha-se com a luta pela autonomia e dignidade espacial. O diálogo poderia explorar como a reivindicação do território e do espaço está interligada com a afirmação de diversas identidades sexuais e espirituais, desafiando as normas impostas e reivindicando um sentido de dignidade tanto nos espaços físicos como metafóricos.

A terceira maneira é a respeito da libertação e da resistência. "Condenados da Terra", de Fanon, enfatiza a atuação dos colonizados em sua luta pela libertação. Os conceitos de Althaus-Reid, particularmente no contexto da teologia queer, também se relacionam com vozes marginalizadas e com resistência a estruturas normativas. O diálogo poderia envolver discussões sobre os pontos comuns nas experiências de opressão, resistência e a busca de uma existência libertada e autêntica, seja a nível individual ou coletivo.

Finalmente, a quarta poderia se relacionar com as intersecções da opressão. Ambos os conjuntos de categorias abordam as intersecções da opressão, quer relacionadas com a raça, o gênero, a sexualidade ou o colonialismo. O diálogo poderia explorar a forma como estas várias formas de opressão se cruzam e se combinam, moldando as experiências e lutas dos indivíduos pela justiça e pela libertação.

Em essência, o diálogo entre os conceitos de Althaus-Reid e as ideias de Fanon podem fornecer um quadro rico para a compreensão da complexidade da identidade, espiritualidade e resistência no contexto das histórias coloniais e das lutas pela autonomia e dignidade. A natureza interseccional destas discussões destaca a interligação de vários aspectos da experiência humana e da libertação e, sobretudo, contribui à formulação de uma teologia indecente/queer da libertação territorializada, como será visto na próxima seção desse artigo.

Uma teologia indecente/queer da libertação territorializada

Com base nessa revisão da teologia da libertação, dos seus inícios até os desenvolvimentos de Marcella Althaus-Reid, e no diálogo estabelecido entre ela e as categorias de Frantz Fanon, desenha-se um caminho de possibilidades para que uma



teologia indecente/queer da libertação territorializada possa emergir. A seguir, apresentarei uma caracterização desse caminho.

Trata-se de uma teologia que se refere ao desenvolvimento de perspectivas e práticas teológicas que estão enraizadas num contexto geográfico, cultural ou social específico. Envolve considerar as circunstâncias, os desafios e as aspirações únicas de um determinado território ou comunidade ao envolver-se na reflexão teológica e na formação de práticas religiosas.

Uma teologia indecente/queer da libertação territorializada leva em conta os fatores históricos, culturais e sociais específicos que moldam a paisagem religiosa de uma determinada região. Reconhece que as experiências, crenças e práticas religiosas são influenciadas pelo contexto em que emergem e procura compreender e abordar as implicações teológicas desse contexto.

Esta abordagem também reconhece que diferentes territórios e comunidades têm tradições religiosas, rituais, símbolos e formas de compreender o divino distintos. Além disso, valoriza o conhecimento, as tradições e a sabedoria locais incorporados num território específico e procura incorporá-los no discurso teológico.

O foco desta teologia está nas experiências e lutas de comunidades marginalizadas e oprimidas dentro de um determinado território. Reconhece-se, aqui, o papel da dinâmica de poder, da injustiça social e das desigualdades estruturais na formação de crenças e práticas religiosas. Esta perspectiva procura abordar e desafiar estas questões através da reflexão e ação teológica, com o objetivo de promover a libertação, a justiça e a igualdade no território.

Naturalmente, uma teologia deste tipo também considera o corpo como um território e depois defende o respeito dos diversos corpos, incluindo especialmente os corpos dissidentes de pessoas LGBTQIA+, gordas, deficientes. Além disso, contempla os territórios onde as pessoas vivem como fundamentais para o seu desenvolvimento e a sua relação com “o sagrado”. Nesse sentido, uma teologia territorializada apoia tanto os movimentos LGBTQIA+ quanto os movimentos sociais que lutam pela reforma agrária.

Em resumo, uma proposta indecente/queer da libertação territorializada é uma abordagem teórico-metodológica que procura fundamentar a reflexão, as crenças e as práticas teológicas no contexto específico de um território ou comunidade (incluindo órgãos dissidentes, territórios que geralmente não são reconhecidos). Ela valoriza o



conhecimento, as tradições e as experiências locais, ao mesmo tempo que aborda os desafios e aspirações das pessoas desse território, especialmente aquelas que são marginalizadas ou oprimidas.

Dessa forma, essa teologia a partir das reflexões da teóloga da libertação Marcella Althaus-Reid e o sociólogo Frantz Fanon, pode contribuir efetivamente à construção de discursos que desafiem estruturas coloniais opressivas em cerimônias e rituais, não apenas para envolver na discussão teológica questões relacionadas à justiça social, o respeito pela vulnerabilidade humana e a dimensão contextual dos escritos sagrados, especialmente do evangelho, mas incluindo o enfoque territorial (corporal e do território) na discussão.

Finalmente, a aproximação entre Althaus-Reid e Fanon, feita partindo de uma contexto atual, parece convidar as teologias da libertação contemporâneas e os estudos em religião a uma defesa ou valorização de uma espiritualidade territorializada; isto é, compreendida a partir da consciência do corpo e da terra. Essa mudança de paradigma pode possibilitar a denúncia de rituais ou cerimônias abusivas ou não territorializada - ou seja, qualquer liturgia que negligencie, envergonhe, diminua ou mate corpos ou terras apenas para construir riqueza (capitalismo) ou influência (poder, colonialidade).

Dessa forma, essa teologia/esse estudo em religião pode contribuir para a construção de um horizonte coletivo que desestabilize estruturas coloniais e defenda um território político em que a religião não seja usada para escravizar, envergonhar ou negar a existência dos “Outros”, especialmente de corpos femininos, não brancos, pobres, gordos ou LGBTQIA+.

Considerações finais

Essas ideias inconclusivas, contraditórias, dinâmicas e em andamento são um convite para engajar-se em uma educação e espiritualidade territorializadas; isto é, conscientes de nossos corpos e terras. Um convite para denunciar qualquer ritual ou cerimônia abusiva ou não territorializada; qualquer liturgia que negligencie, envergonhe, mate ou diminua nossos corpos ou terras apenas para construir riqueza (capitalismo) ou influência (poder, colonialidade). Um convite para defender um território político em que a religião não seja usada para escravizar, envergonhar ou



negar a existência do “Outro”, geralmente corpos femininos, gordos, não brancos, pobres ou LGBTQIA+.

Defender um território político onde a religião não seja usada para oprimir ou marginalizar indivíduos com base no seu gênero, tamanho corporal, raça, estatuto socioeconômico ou identidade LGBTQIA+ envolveria vários princípios e ações fundamentais. Dentre eles, destaco seis: primeiro, análise interseccional, para reconhecer a natureza interligada de vários sistemas de opressão e compreender como eles se cruzam para criar experiências únicas de marginalização. Envolveria reconhecer e abordar as formas como as instituições e práticas religiosas podem reforçar simultaneamente múltiplas formas de discriminação.

Segundo, uma teologia inclusiva que promova uma teologia que abrace a diversidade e desafie crenças e práticas discriminatórias em contextos religiosos. Isto envolveria a reavaliação de textos, interpretações e doutrinas religiosas para garantir que não perpetuem danos ou excluam indivíduos marginalizados. Envolveria também a amplificação das vozes e experiências de grupos marginalizados na formação de narrativas religiosas.

Em terceiro lugar, o envolvimento crítico dos estudos em religião para incentivar a análise crítica e o diálogo dentro das comunidades religiosas para questionar e desafiar normas opressivas e estruturas de poder. Isto envolve a promoção de espaços para discussão aberta, educação e exploração de perspectivas alternativas que promovam a justiça, a igualdade e o respeito por todos os indivíduos. Em quarto, empoderamento e libertação, para a defesa do empoderamento e libertação de grupos marginalizados em contextos religiosos. Isto envolveria o apoio a iniciativas que promovam a igualdade de acesso a posições de liderança religiosa, recursos e oportunidades para indivíduos marginalizados. Envolveria também desafiar práticas prejudiciais, como terapias de conversão, políticas matrimoniais discriminatórias ou restrições baseadas no gênero nas instituições religiosas.

Ainda, em quinto, solidariedade para incentivar alianças entre diferentes grupos marginalizados e comunidades religiosas. Isto envolve reconhecer lutas partilhadas e trabalhar em conjunto para dismantelar sistemas opressivos. Implica também apoiar e amplificar as vozes dos indivíduos dentro das comunidades religiosas que defendem a justiça social e desafiam as práticas discriminatórias. Por fim, mudanças legislativas e



políticas, para defender reformas jurídicas e políticas que protejam os direitos e a dignidade dos indivíduos marginalizados em contextos religiosos. Isto pode envolver o apoio a legislação que proíba a discriminação com base no gênero, orientação sexual, raça ou outras características em espaços e práticas religiosas.

Dessa forma, ao defender um território político que defenda estes princípios, abre-se a possibilidade de um ambiente onde a religião não seja usada como ferramenta de escravização, vergonha ou negação da existência de corpos marginalizados. Isto requer um esforço abrangente e colaborativo para desafiar as práticas religiosas opressivas, promover uma teologia inclusiva e promover espaços de capacitação, libertação e respeito para todas as pessoas.

Referências Bibliográficas

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

ALVES, R. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999.

CARDOSO, N. **Palavras... se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2003.

CÓRDOVA QUERO, H. Hacia un breve glosario queer: algunas nociones acerca del género, la sexualidad y la teoría queer. Análisis. **Revista Colombiana de Humanidades**, Bogotá, v. 52, n. 96, p. 95-111, 2020.

DE OTO, A. A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación. **Pléyade**, Santiago de Chile, v. n, 21, p. 73-91, 2018.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, F. **Los condenados de la tierra**. México: FCE, 1963.

GEBARA, I. **Rompendo o silêncio**. São Paulo: Vozes, 2000.

GUTIERREZ MERINO, G. **Teología de la liberación: perspectivas**. Madrid: Sígueme, 1971.

HAESBAERT, R. Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (De la tierra): contribuciones Decoloniales. **Revista Cultura y Representaciones Sociales**, México, v. 15, n. 29, p. 267-301, 2020.

ISHERWOOD, L. Queerificando a Cristo: Manifestando la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación. **Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer**, México, v. 4, p. 95-115, 2021.



MUSSKOPF, A. **À meia luz: a emergência de uma teologia gay Seus dilemas e possibilidades**. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

MUSSKOPF, A. **Talar rosa**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004.

MUSSKOPF, A. E ninguém foi pó e cinza – A redenção de Sodoma e Gomorra. **Revista Senso**, online, 2021. Disponível em: <<https://revistasenso.com.br/coluna/e-ninguem-foi-po-e-cinza-a-redencao-de-sodoma-e-gomorra/>>. Acesso em 16 de abril de 2024.

QUINALHA, R. **Contra a moral e os bons costumes: A política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)**. São Paulo: USP, 2017.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Brasília: Ática, 1993.

ROJAS SALAZAR, M. La pertinencia de la teología ecofeminista y su incidencia política ante el feminicidio y el ecocidio actual. **Revista Iberoamericana de Teología**, México, v. XVI, n. 30, p. 37-70, 2020.

SACK, R. Human Territoriality: A Theory. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 73, n. 1, p. 55-74, 1983.



A cromática dos Orixás: uma análise da nomenclatura e atribuição das cores aos Orixás do Candomblé Ketu

The Chromatic of the Orixás: An analysis of the nomenclature and attribution of colors to the Orixás of Candomblé Ketu

Raphael Felipe da Silva de Jesus¹

Resumo: Este artigo analisa as cores como um dos elementos visuais simbólicos atribuídos aos Orixás do Candomblé Ketu. Nos perguntamos: como se deu a nomeação das cores na cultura Iorubá e se isso influenciou na atribuição e no uso do cromático no Candomblé Ketu? Afirmamos que a forma pela qual as cores são nomeadas no idioma Iorubá influenciou nas atribuições cromáticas dos Orixás. Inicialmente mostramos a nomeação das cores em Iorubá com significados e organizamos a atribuição das cores aos Orixás no Brasil conforme autores como Reginaldo Prandi, Rita Amaral e Raul Lody que pesquisaram a religião, sem jamais impor ou delimitar um padrão correto que não existe. Percebemos que as cores em Iorubá mostram algo sobre a visão de mundo dos Iorubás em relação à natureza e que isso se reflete no culto Candomblecista, guardadas as devidas complexidades históricas, culturais e geográficas.

Palavras-Chave: Candomblé. Cores. Orixás. Iorubá.

Abstract: This article analyzes colors as one of the symbolic visual elements attributed to the Orixás of Candomblé Ketu. We wonder how colors were named in Yoruba culture and whether this influenced the attribution and use of colors in Candomblé Ketu? We affirm that the way in which colors are named in the Yoruba language influenced the chromatic attributions of the Orixás. Initially, we show the naming of colors in Yoruba with meanings and organize the attribution of colors to the Orixás in Brazil according to authors who researched the religion, without ever imposing or delimiting a correct standard that does not exist. We realized that the colors in Yoruba show something about the Yoruba worldview in relation to nature and that this is reflected in the Candomblecist cult, keeping the necessary historical, and geographical complexities.

Key- Words: Candomblé, Colors, Orixás, Yoruba.

¹ Graduado em Geografia. Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Bolsista Capes. E-mail: raphaelgeografo@gmail.com



Introdução

A cor (àwò, em iorubá) é um dos primeiros elementos visuais que observamos ao olharmos para qualquer objeto. Sua presença está em tudo e não pode ser simplesmente ignorada. Cores (àwòn àwò) são, fundamentalmente, um elemento visual comunicativo² capaz de transmitir uma enorme gama de significados nos mais diversos contextos.

As religiões não são alheias à realidade e nelas também encontramos a presença das cores. Entretanto, é variável a relevância dada para este elemento visual, conforme a tradição religiosa em que desejemos nos aprofundar. Em algumas é dada uma maior importância do que em outras, contudo, de alguma forma, a cor transmite alguma informação nas mais variadas tradições e mesmo em práticas esotéricas.

Uma destas tradições em que se destaca o uso da cor é o Candomblé Ketu³. Nesta tradição é costume que cada Orixá⁴, tenha uma série de características e elementos próprios prediletos (comidas, músicas, vestes, ferramentas...) que são entendidos também como seus símbolos, sendo a cor outra destas formas de individualizar e distinguir cada uma das divindades. Mas esse potencial comunicativo cromático dentro do Candomblé Ketu é exponenciado, pois nesta religião dá-se uma importância ímpar às cores, de modo que elas funcionariam não só para alguns elementos, mas como um código interno de entendimento mútuo que permite a comunicação e transmissão de informações religiosas.

Delimitado o tema e a tradição religiosa, pensamos que, ao buscar estabelecer relações entre as cores e o Candomblé, logo nos surgem as seguintes perguntas: A forma de nomear as cores na cultura Iorubá influencia na atribuição e no uso cromático do Candomblé Ketu? Comunicam sobre o Candomblé Ketu e como ocorre essa

²A amplitude do termo cor/cores nos faz delimitar que seu entendimento nesta pesquisa será sempre como elemento visual e não como, por exemplo, étnico-racial.

³Escolhemos delimitar o uso das cores em uma das vertentes candomblecista denominada de nação Ketu.

⁴“Orixá”, seguindo a linha de Pierre Verger (1999) é o nome dado para cada uma das divindades cultuadas no Candomblé de Nação Ketu. Os Orixás podem ser entendidos tanto como ancestrais divinizados por seus feitos quanto como expressões antropomórficas de fenômenos da natureza ou de atividades humanas. Em Iorubá se escreve *Òrìsà*. Tanto a palavra *Òrìsà*, quanto sua (aportuguesamento) Orixá (sistema de transliteração latino) significam a mesma coisa. Ambas as formas podem ser usadas tanto para referirmos à sociedade Iorubá quanto ao Candomblé Ketu.



comunicação? Partindo da pergunta, discutimos e defendemos neste artigo que a forma de nomeação das cores são um dos elementos que ajudam a entender como cada cor foi atribuída aos Orixás demonstrando o modo de pensar que estas culturas compartilham. Neste ponto pensamos se importante informar que este artigo é parte da dissertação de mestrado⁵ deste autor defendida no ano de 2021 onde foram acrescentadas algumas informações atualizadas fruto da continuidade de pesquisas sobre as cores e religião.

A escolha por analisar as cores nas divindades mais comumente descritas na bibliografia do Candomblé (Exú, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Omolu, Xangô, Logun-Edé, Oxumarê, Iansã, Obá, Oxum, Ewá, Ibeji, Nanã, Iemanjá e Oxalá), se dá pelo fato de que ao usarmos todo o panteão era possível fazer uma análise mais apurada de como a nomenclatura das cores pode funcionar como símbolo e código em cada um dos Orixás.

Para alcançarmos o objetivo deste artigo, faremos uma exposição de como várias cores são nomeadas dentro da cultura Iorubá, tentando explicações para os significados dos nomes de cada cor na cultura iorubana para que então possamos fazer uma organização da atribuição das cores aos Orixás no Brasil e buscar explicações sobre como isso se deu do modo como existe. Assim, nos focaremos na nomenclatura das cores na cultura Iorubá, especialmente naquelas que são mais comumente atribuídas a cada um dos Orixás no Candomblé Ketu⁶ e se há uma variedade cromática para cada Orixá ou ainda alguma variação substancial a respeito das atribuições cromáticas em relação às qualidades de cada Orixá e intentamos perceber se essa nomenclatura e associação das cores aos Orixás reflete em alguma instância o modo de pensar o mundo Iorubá e conseqüentemente o modo candomblecista de atuar.

1. Nomeando as cores em Iorubá

Para a construção desta questão, temos um entendimento rudimentar de que a linguagem (verbal) que utilizamos influencia no nosso modo de pensar o mundo. Mais especificamente, afirmamos que o modo como uma sociedade nomeia suas cores nos

⁵ Dissertação de mestrado defendida em 2021 no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas cujo título é “ÀWON ÀWÒ NÍ ÒRÌSÀ: As cores como código na linguagem do Candomblé Ketu”.

⁶Entendemos que o Candomblé é uma religião brasileira com elementos africanos, de forma que falar em Candomblé Brasileiro (independente da nação/doutrina) seria incorrer em pleonasma.



comunica algo (às vezes muito) sobre sua visão religiosa de mundo. Assim, quando estudamos cores temos que didaticamente separar percepção e linguagem. O número de cores visíveis (percepção) aos humanos está na casa dos milhões e:

as línguas naturais não contam com um número equivalente de lexemas para expressar cada uma dessas cores, é necessária outra maneira de codificá-las. Geralmente isto é feito por meio do emprego de nomes de cores na língua. Assim, o nome de uma cor é um rótulo lingüístico (sic), expresso por um lexema, que os falantes dão às cores. Esses nomes de cores são obviamente característicos de cada língua, a qual possui seu vocabulário básico de cores que são aquelas que têm lexemas simples para especificar as cores do espectro (Ribeiro; Cândido, 2008, p. 154).

Mesmo assim, a nomenclatura das cores que está na ordem da linguagem é muito inferior em quantidade ao número de cores possíveis e estes nomes estão claramente condicionados a cada uma das línguas que nomeiam as cores. Há línguas que possuem apenas dois nomes para cores (tipo claras e escuras) como o Dani, falado por tribos indonésias, enquanto o português possui mais de dez (em nossa dissertação, classificamos 13).

Entretanto, a ausência de vocabulário para nomear certo matiz/tom/saturação não implica numa deficiência inata de determinado povo para percepção do tal matiz/tom/saturação. Seguindo o caminho dos universalistas lingüísticos, como Eleanor R. Heider em seu trabalho sobre cores de 1972⁷, entendemos que a percepção das cores parece ser universal entre os seres humanos tricromatas⁸. Porém, em termos de linguagem, seguimos o caminho diametralmente oposto, o dos relativistas lingüísticos, que se definem pela crença de que:

o pensamento e o comportamento dos seres humanos são determinados por sua língua. A forma fraca deste princípio, atualmente mais pesquisada por se achar que seja mais plausível, diz que a língua meramente influencia o pensamento. Esse princípio pode ser apresentado da seguinte forma: 1 - as diferentes línguas categorizam o mundo de maneiras diferentes; 2 - o modo de pensar e o

⁷Comparou a discriminação de cores língua Dani (Indonésia) e o Inglês americano. Ela testou a percepção de cor dos dois grupos de falantes com nomenclaturas em quantidades bem díspares para as cores. Chegou à conclusão de que, apesar das diferenças de nomenclatura entre as línguas, não havia diferenças entre os dois grupos quanto à percepção de cores.

⁸ Existem seres humanos incapazes de enxergar em 3 cores. Os Daltônicos são os casos mais específicos em que um dos cones não atua de forma correta, o que impede a visão tricromata perfeita. Existem também os portadores de acromatopsia que veem o mundo em tons de preto, branco e cinza.



comportamento de etnias diferentes são influenciados por estas diferenças de caracterização (Ribeiro; Cândido, 2008, p.155).

A dita forma fraca (não determinista) do princípio nos é mais aceitável quando percebe que a língua influencia no modo de pensar, mas não o determina. Assim, ao separarmos percepção de linguagem se torna mais simples discuti-los separados sem que um contradiga o outro. Dessa forma, não há nada que nos permita dizer que a percepção de cores dos Iorubás é (era) diferente da dos portugueses. Portanto, a visão de mundo distinta não pode ser explicada, neste caso, pela percepção cromática. Não podemos dizer o mesmo da nomenclatura das cores.

Partindo do ponto de que a nomeação das cores influencia na visão de mundo dos indivíduos, entendemos ser de grande importância que conheçamos, pelo menos, um mínimo das línguas africanas (no nosso caso, o Iorubá) que lhe são base. Guimarães (2004) concorda conosco, ao apontar que a maneira como a sociedade nomeia suas cores também é capaz de dizer algo sobre como estes grupos interpretam as várias cores, pois “de fato, temos observado que a cor depende muito mais da linguagem natural (verbal) e dos instrumentos de armazenamento e transmissão do que muitos outros códigos” (GUIMARÃES, 2004, p. 100).

A nomeação das cores no idioma iorubá pode nos informar sobre aspectos, inclusive religiosos, da sociedade nagô (outro nome para os iorubás). E, em se tratando da língua iorubana, podemos dizer que ela é obviamente um dos reflexos da mentalidade e da cultura destes povos a qual é, por sua vez, intrinsecamente relacionada à natureza. Tanto que, em muitas concepções e interpretações, os Orixás são entendidos como partes ou elementos da natureza.

Isso pode ser visto nos nomes de alguns deles. Verger (2018, p.218) escreve “*Obalúayê*” como “Rei dono da Terra”, pois é seu nome é a soma dos verbetes *Obá* (rei) + *Olú* (senhor) + *Aiyé* (terra). Já *Iemanjá* é a forma abasileirada de *Yemoja* “cujo nome deriva de *Yèyé Omó Ejá* (‘Mãe cujos filhos são peixes’)” (Verger, 2018, p.196) em uma clara relação desta com as águas. No caso da Oxum candomblecista, o Orixá dos rios, seu nome deriva da *orisá osún* cujo nome se refere a um dos rios que corre pelas terras iorubás na Nigéria. Não nos arriscamos a dizer se o nome do rio é o nome da divindade ou o contrário, mas a simples nomenclatura já expõe essa relação com o meio natural.



Então não é acidental e nem nos surpreende que a nomenclatura das cores em língua Iorubá também siga este padrão⁹ de conexão ao meio natural. Assim buscamos levantar os nomes das cores no idioma Iorubá e encontramos nomes para 13 cores: branco, preto, vermelho, rosa, ouro, prata, marrom, verde, amarelo, azul, rosa, cinza e roxo¹⁰. De forma não planejada, estas são exatamente as 13 cores estabelecidas na pesquisa sobre psicologia das cores de Eva Heller (2018)¹¹ no qual esta autora compila e estabelece relações entre as cores e as emoções humanas que referenciamos anteriormente como base.

Estabelecer a nomenclatura em Iorubá é importante para que entendamos como as atribuições de cores a alguns Orixás estarão intrinsecamente ligadas às suas características e vinculações a elementos da natureza. Em determinados Orixás, o termo em iorubá que se refere à sua cor está em suas cantigas, saudações ou mesmo em seus nomes, como veremos quando nos focarmos nos Orixás.

A nomenclatura Iorubá para as cores nos ajuda a entender como essa sociedade pensa o mundo e como isso foi de alguma forma transferido para o Candomblé Ketu especialmente em algumas características das divindades. Mas também é interessante notar que além da influência da natureza, podemos perceber que em algumas cores houve alguma imposição/influência colonial do idioma inglês conforme veremos no quadro abaixo:

⁹De forma parecida com a cultura Iorubá, a nomenclatura das cores para alguns povos Bantus segue o mesmo princípio com a natureza. Em Língua Kimbundu, verificamos que o azul recebe o nome *Kolo Ya Dyulu* sendo o termo *Kolo* (cor), *Ya* (do) e *Dyulu* (algo equivalente a Céu), ou seja, “Cor do Céu”. Não foi possível encontrar as cores em dialetos Ewe-Fon para termos noção se isso se aplica aos Candomblés Jeje.

¹⁰Não encontramos referências escritas diretas às cores, porém encontramos vídeos nos quais são explicados os nomes das cores em Iorubá e confrontamos os nomes com os verbetes encontrados no Vocabulário Yorùbá-Português de Eduardo Napoleão (2011) e as informações nos pareceram bem coerentes. Os links para os vídeos na plataforma *Youtube* estão nas referências.

¹¹Eva Heller produziu sua pesquisa em uma população alemã completamente distinta do grupo que estudamos. Sua principal tese é a de as cores podem expressar ou influenciar emoções universais. Discordamos no sentido de que as cores podem ir muito além disso, e que podem (e são) interpretadas de formas diferentes a depender da cultura. Assim usaremos sua obra como base, sempre atentos para diferenciar os resultados que a autora obteve dos elementos que percebemos no Candomblé Ketu, os quais nem sempre irão concordar com os achados de Heller.



Quadro 1: Diferentes cores no idioma iorubá

TABELA: ÀWON ÀWÒ ITUMO NÍ ÈDÈ YORÙBÁ (OS NOMES DAS CORES EM IORUBÁ)

CORES EM PORTUGUÊS	CORES EM IORUBÁ	SIGNIFICADO DO NOME DAS CORES	CORES EM INGLÊS	CORES INFLUENCIADAS PELO INGLÊS
BRAUNCO	<i>FUN</i> <i>FUN</i> ou <i>EFUN</i>	NOME DE COR PRIMÁRIA	WHITE	
PRETO	<i>DÚDÚ</i>	NOME DE COR PRIMÁRIA	LACK	
VERMELHO	<i>PUPA</i>	NOME DE COR PRIMÁRIA	RED	
AZUL	<i>ÀWÒ</i> <i>OJÚ ÒRUN</i> OU <i>ÀWÒ ARÓ</i> OU <i>ÀWÒ ÒFÉÉÉ</i>	COR DO CÉU OU COR DO PIGMENTO	BLUE	<i>ÀWÒ</i> <i>BÚLÚÚ</i>
AMARELO	<i>ÀWÒ</i> <i>ÌYÈYÈ</i> ou <i>ÀWÒ</i> <i>PUPA</i> <i>RÚSÚRÚSÚ</i>	COR DA ORISÁ OSÚN, COR DO FRUTO DA CAJAZEIRA OU COR RELATIVA A UM VERMELHO MENOS INTENSO	YELLOW	<i>ÀWÒ</i> <i>YÉLÒ</i>
VERDE	<i>ÀWÒ</i> <i>EWÉKO</i> ou <i>ÀWÒ</i> <i>EWÉ</i>	COR DA VEGETAÇÃO OU COR DAS FOLHAS	GREEN	
LARANJA	<i>ÀWÒ</i> <i>OMI OSÀN</i>	COR DO LÍQUIDO DA LARANJA (FRUTA)	ORANGE	
ROXO	<i>ÀWÒ</i> <i>ELÉSÈ ÀLÙKÒ</i>	COR DA PENA DO PÁSSARO	PURPLE	<i>ÀWÒN</i> <i>PÓPÙ</i>
CINZA	<i>ÀWÒ</i> <i>EÉRÚ</i> OU <i>ÀWÒ</i> <i>ELÉÉRÚ</i>	COR DAS CINZAS FRUTO DA QUEIMA	GRAY	
MARROM	<i>ÀWÒ</i> <i>IGÍ</i> ou <i>ÀWÒ ARA</i> OU <i>ÀWÒ PÁKÓ</i>	COR DA ÁRVORE/TRONCO DA ÁRVORE OU COR DA PELE/CORPO	BROWN	<i>ÀWÒ</i> <i>BÚRÁUN</i>
OURA	<i>ÀWÒ</i> <i>WÚRÁ</i>	TUDO QUE É DOURADO. POSSIVELMENTE BASEADO NO METAL	GOLD	
PRATA	<i>ÀWÒ</i> <i>FÀDÁKÀ</i>	TUDO QUE É PRATEADO. POSSIVELMENTE BASEADO NO METAL	SILVER	
ROSA	<i>ÀWÒ</i> <i>PUPA FÉÉRÉFÉ</i>	COR RELATIVA A UM VERMELHO MAIS VIBRANTE	PINK	<i>ÀWÒ</i> <i>PÍNINKI</i>

Fonte: Elaboração do autor, 2021.

Para exemplificar a influência colonizadora sobre a nomenclatura das cores, utilizaremos como exemplo a cor marrom que no Inglês é designada pelo termo) *brown* e ao ser adaptada ao Iorubá se torna *Àwò búráun* (a palavra em inglês como pronunciada adaptada ao sistema fonológico do Iorubá). Essa adaptação do Iorubá provavelmente se deve à necessidade de incorporação da nomenclatura de uma nova cor ao idioma nativo.



Não queremos dizer com isso que as cores que têm nomes influenciados pelo inglês não existiam ou que os iorubás tivessem algum problema visual que os impedisse de vê-las, uma vez que

a deficiência vocabular não corresponde necessariamente a uma deficiência na percepção de cores. A confusão vocabular é rica ao nos mostrar a organização arbitrária das cores por determinada sociedade [...] O estudo de W.E. Gladstone, de 1858, por exemplo, registrava que os gregos não tinham uma definição precisa para os nomes das cores, utilizando, por exemplo, termos semelhantes e ambíguos para azul, verde e cores escuras em geral (Guimarães, 2004, p.100-101).

Podemos apenas inferir que os iorubás não possuíam nomes para tais cores antes da colonização ou que o nome anglicizado possa ter feito mais sentido em certo momento ou contexto. É também relevante perceber que, sempre antes do nome da maioria das cores, encontramos a palavra *Àwò* que significa ou adjetiva o que são as cores ou o que é colorido. (o significado de *àwò* é ‘cor’? Trata-se de um substantivo? Seria o processo equivalente ao português em “cor de burro quando foge” (coloração pardacenta), cor de rosa e cor de laranja?)

Porém, mais interessante que isso é perceber onde e como a nomenclatura cromática em Iorubá tem relações com o meio natural. No quadro acima, podemos perceber que as três primeiras cores não possuem nomes relativos a elementos da natureza. Tanto o Branco, o preto como o vermelho¹² possuem nomenclaturas próprias. Estas cores podem ser consideradas como as cores primárias (mais importantes ou de uso mais frequente? As cores primárias [azul, vermelho e amarelo] são aquelas a partir de cuja mistura outras são formadas [azul + vermelho = roxo, azul + amarelo = verde, etc.]) na cultura e religiosidade Iorubá. Santos (1998) vai colocar que o:

(espaço) (Qual o significado de *àse*? É um substantivo?)

àse é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo. Os elementos portadores de *àse* podem ser agrupados em três categorias:

1. “sangue” “vermelho”;
2. “sangue” “branco”;
3. “sangue” “preto” (Santos, 1998, p.41).

¹²Interessante deixar registrado que atualmente entende-se que a visão cromática dos recém-nascidos compreende apenas o branco e o preto. É apenas a partir do segundo mês de vida que conseguem perceber as demais cores, sendo que a primeira delas é o vermelho.



E será muitas vezes a partir delas que a nomenclatura das demais cores surgirão. É a partir da nomeação do vermelho que se dá nome ao rosa, ao amarelo e ao laranja, interpretando estas três cores como se fossem outras expressões da cor primária escarlate. Essa interpretação fruto da observação tem seu fundamento na física, uma vez que tanto rosa, amarelo e laranja são para o Padrão RGB ¹³formadas a partir de misturas ou iluminações distintas do vermelho. Já as cores ouro/dourada e o prata/prateada também têm nomes próprios, porém são referências aos nomes dos respectivos metais em Iorubá, mostrando essa ligação com algo natural.

Outras cores estão ainda mais intrinsecamente ligadas a algo vindo do natural. A palavra *Òrun* é o equivalente a “céu” em Iorubá o que justifica a associação com o azul. *Èwé* é uma palavra muito utilizada nos Candomblés Ketu para se referir às folhas ou ervas. Ao marrom são dadas as origens nos troncos das árvores (*Igí*) ou na cor da pele (*Ara* seria algo como moreno). Ao cinza se dá nome devido às cinzas (*eérú*) oriundas da queima. Laranja e roxo (têm) nomes oriundos de elementos bem específicos da natureza. *Àwò Omi Osàn* (cor laranja ou alaranjado) é relativo ao líquido/água (*Omi*) proveniente da fruta laranja (*Osàn*) em algo como “cor da água da laranja” enquanto *Àwò Elése Àlùkò* (cor roxa ou violeta) é relativa ao penacho da crista do pássaro¹⁴ “Turaco de Crista Violeta” (*Tauraco porphyreolophus*) que existe na África.

Deixamos por fim o já citado amarelo (cuja designação remete a mais um elemento) que possui uma forma de nomeação que o conecta mais a um elemento específico da religiosidade africana que é a *Orisá Osun* (escrita africana). Ao nomear o amarelo de *Àwò Ìyèyè* podemos ver uma relação de referência direta com a divindade. Dentro do Candomblé Ketu, várias das versões¹⁵ da Orixá Oxum (escrita brasileira) possuem o termo *Yeye/Ieiê* (*ìyèyè*) em sua composição como Oxum *Yeyeodo* ou Oxum *Yeyeponda*, que seriam títulos ou epítetos dados a Oxum. Por isso, não é por coincidência que a cor principal de Oxum seja o Amarelo. E mesmo a saudação verbal

¹³ O RGB se refere às iniciais em inglês das três cores-luz primárias: red (vermelho), green (verde) e blue (azul). Com estas três cores é possível formação de todas as demais cores que o olho humano pode enxergar conforme podemos verificar em Guimarães (2004, p 65).

¹⁴Essa relação das cores com as penas dos pássaros também existirá em relação à pena vermelha *Ekodidé* que aparece num dos mitos de Oxum que envolve Oxalá.

¹⁵ A estas versões o povo de Candomblé Ketu dá o nome de Qualidades.



comum a esta Orixá (Ora Ieiê Ô, Oxum), utilizada em vários contextos, possui este radical. Assim, para o iorubá, parece que o amarelo seria literalmente a “cor de Oxum”.

2. As atribuições de cores aos Orixás no Brasil e às suas “Qualidades”

No tópico anterior era nossa intenção foi refletir sobre a relação entre a língua e a visão de mundo, especificamente entre a designação das cores e a percepção destas em iorubá para compreender sua utilização no Candomblé Ketu no Brasil) Ao estabelecermos a relação nesta nação, nos focamos em buscar a importância da linguagem nesta religião e como a nomenclatura das cores nos proporciona perceber um vislumbre do entendimento de mundo destes povos.

Neste tópico, nossa intenção é estabelecer e delimitar o melhor possível as atribuições cromáticas dadas pelos fiéis a cada uma das divindades no Candomblé Ketu. Mas não podemos ignorar todas as possibilidades e diversidade cromática possível nos terreiros. Então, tentamos estabelecer uma lista de cores principais (uma paleta de cores) mais comuns de cada Orixá, definidas por autores que previamente estudaram a religião, mas afirmamos que isto não é fixo e pode ser muito variado por diversos fatores, entre eles os históricos, míticos, religiosos, mitológicos ou até mesmo individuais de um fiel, ou de seu terreiro. Assim verificamos que as possibilidades cromáticas são infindáveis, ainda que haja um fio condutor que nos permita a análise.

Como levantamos no tópico anterior, o amarelo parece ser nominalmente designado a um determinado Orixá (Oxum), porém, as demais cores não o são, tendo cada um dos Orixás do Candomblé Ketu uma lista de cores de sua predileção. E agora que definimos um pouco do entendimento sobre o arcabouço cultural Iorubá em relação às cores, entendemos ser um bom momento para estabelecermos uma relação mais direta das cores com os Orixás de forma específica. Afinal, grande parte de nossa discussão se baseia no fato de que as cores usadas pelos Orixás do Candomblé Ketu são uma das formas pelas quais eles (os Orixás) nos comunicam sobre suas características e seu culto.



Tentaremos estabelecer aqui quais as cores são as prediletas e predominantes em cada um dos 16 Orixás mais comuns¹⁶ do Candomblé Ketu: **Exú, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Omolu, Xangô, Logun-Edé, Oxumarê, Iansã, Obá, Oxum, Ewá, Ibeji, Nanã, Iemanjá e Oxalá**. E nos basearemos nas cores relatadas por outros autores para tabelar nosso grupo de cores mais comumente associadas a cada Orixá. A partir de uma compilação das cores que estes autores obtiveram, faremos uma exposição de uma série de 2 a 4 cores mais comuns de preferência de cada Orixá (quando possível). Ao fazer isso, estaremos também discutindo questões importantes a respeito daquilo que se chamam de “arquetipos”¹⁷ dos Orixás, seus caminhos ou “Qualidades”.

O branco é a cor mais importante dentro do Candomblé Ketu e falaremos dele sob prismas diferentes em todo o trabalho. Ele está em tudo e pode ser usado por todos nos mais diversos rituais¹⁸. Assim, na definição das cores atribuídas a cada Orixá, ele tem uma característica distintiva. Nem todos os Orixás têm tal cor como de sua predileção principal. Mas um fato que não poderíamos ignorar é que todos os Orixás podem (e em algum momento irão) utilizá-lo. Portanto, decidimos criar uma classificação específica para o Branco de “Cor Universal” do Candomblé Ketu no sentido de ela valer para todos os momentos do culto, ou seja, cor Universal no contexto de usos do Candomblé.

Estabelecemos o número de quatro como limite máximo de cores atribuídas a um Orixá, para não estender demais a análise (sendo que determinados Orixás só têm duas de predileção enquanto outros possuem mais do que as quatro), e como também desejávamos incluir o Branco na lista de cada divindade, optamos pelo seguinte: quando o Branco aparece na lista como uma “Cor Universal” significa que aquele Orixá não possui o Branco como cor de preferência, mas que a utiliza sempre que lhe é pedido nos rituais. Em contrapartida, se o Branco não aparece como “Cor Universal” ele com

¹⁶São os mesmos 16 Orixás propostos por Amaral (2002, p. 30) com ordem da lista levemente alterados.

¹⁷ Arquetípico aqui é usado num sentido mais próximo (não igual) do platônico de modelo no qual outros similares se baseiam. Os 16 Orixás que utilizamos seriam neste sentido o arquetipo pelo qual surgem as demais qualidades. O termo foi usado pelos primeiros pesquisadores sobre Candomblé para falar sobre os atributos e características comuns a cada Orixá, e entre o povo de Candomblé popularizou este significado de característica de um modelo base que se manifestaria inclusive na personalidade dos filhos daquela divindade.

¹⁸Para o Candomblé, o Branco é sempre a cor da moda e quem usa Branco ao visitar um terreiro não comete gafes cromáticas.

certeza foi explicitamente citado como uma das cores prediletas da divindade e seu uso por ela é mais profundo do que mero complemento.

Então analisamos dez autores¹⁹ diferentes, sendo que seis possuíam uma perspectiva de análise acadêmica mais acentuada, enquanto outros quatro possuíam uma perspectiva a partir daquele que é fiel da religião mais proeminente. Chegamos assim ao quadro abaixo:

Quadro 2: Síntese das cores atribuídas a cada Orixá

QUADRO SÍNTESE DE ATRIBUIÇÃO DAS CORES MAIS USADAS POR CADA ORIXÁ					
ORI XÁ	COR PRINCIPAL	SEGUNDA COR	TERCEIRA COR	QUARTA COR	COR "UNIVERSAL"
Exú	Vermelho	Preto			Branco
Ogum	Azul-Escuro	Verde	Vermelho		Branco
Oxóssi	Verde	Azul	Amarelo		Branco
Ossaim	Verde	Branco			
Omolu	Preto	Branco	Marrom	Vermelho	
Xangô	Vermelho	Branco	Marrom		
Logun-Edé	Azul	Amarelo	Verde		Branco
Oxumarê	Amarelo	Verde	Preto	Arco-Íris ²⁰	Branco
Iansã	Vermelho	Branco	Marrom	Rosa	
Obá	Vermelho	Marrom	Amarelo	Branco	
Oxum	Amarelo-Ouro	Azul	Branco	Rosa	
Ewá	Vermelho	Amarelo	Rosa		Branco
Ibeji	Azul-Claro	Rosa Claro	Multicolorido		Branco
Nanã	Roxo	Branco	Azul-Escuro		
Iemanjá	Azul-Claro	Prata	Verde-Claro	Rosa	Branco
Oxalá	Branco	Azul-Claro	Prata		

Fonte: Elaboração do autor, 2021.

¹⁹Os autores selecionados foram Edison Carneiro (1948); Roger Bastide (1958); Pierre Verger (1981); Reginaldo Prandi (1991); Eduardo Fonseca Junior (1995); e Raul Lody (2003) em uma perspectiva mais acadêmica. E Gisele Omindarewá Cossard (2006); Pai Cido de Oxum Eyin (2014); Odè Kileuy e Vera de Oxaguiã (2014); e Ademir Barbosa Junior (2017) em uma literatura religiosa produzida por sacerdotes e/ou iniciados nas religiões afro-brasileiras. As obras estão nas Referências.

²⁰Arco-íris aqui se referem às sete cores que compõem o espectro eletromagnético quando usadas juntas. Um termo mais correto, porém menos didático, seria **iridescente**.



É importante deixar claro que não é nossa intenção definir e delimitar como uma lei qual Orixá usa qual cor. A lista que elaboramos não reflete uma verdade única e em outros terreiros que não foram os pesquisados pelos autores que coletamos (ver anexos) podem ser usadas outras paletas de cores distintas para os Orixás. Sabemos que não há uso certo ou errado de cores na tradição. Apenas existem usos diferentes. O que ocorre é que em casas mais antigas é possível verificar o uso das cores mais próximo daquele apresentado pelos autores pesquisados.

Entendemos que o uso muito diferente da tabela (uma Iemanjá que use vermelho, por exemplo) sejam exceções dentro dessa variedade cultural e cromática que podem surgir conforme a doutrina, aprendizados ou preferências das casas em que as praticam, ou seja, estão perfeitamente certas dentro do contexto de sua própria comunidade. Afinal, cada terreiro tem grande autonomia em suas práticas e rituais, ainda que comumente sigam a uma similaridade cultural e de práticas que de alguma forma as unificam em uma cultura religiosa única e singular denominada Candomblé.

E temos plena consciência da pluralidade ritual que o Candomblé Ketu possui. Cada terreiro e até mesmo cada fiel tem diferentes graus de autonomia para definir as cores que vão ser usadas por seus Orixás nos rituais. Apenas organizamos o que autores verificaram nos terreiros por eles pesquisados e chegamos a uma lista que favorecerá nossas análises e servirá como guia aos propósitos deste trabalho de identificar nas cores uma forma pela qual os Orixás nos comunicam algo sobre eles.

Ao elaborarmos o quadro, percebemos que a atribuição de cores a cada Orixá está intrinsecamente ligada à sua mitologia e às suas “qualidades de Orixá”. Para o dicionário Silveira Bueno (2007, p. 639) qualidade seria “algo característico de uma coisa; um modo de ser; disposição moral, predicado; nobreza; espécie, gravidade; aptidão” (Bueno, 2007, p. 639). Essa concepção de Qualidades vai se formar em conjunto à formação do panteão, pois o Candomblé se formou a partir de uma multiplicidade de culturas que deram origem aos vários panteões das várias nações. Porém, mesmo essa divisão em nações não foi capaz de organizar e aglutinar todas as divindades que eram cultuadas pelos mais diversos povos africanos trazidos escravizados para o Brasil.

Determinados Orixás “com características comportamentais e folclóricas muito parecidas passaram a ser aglutinados em um único Orixá, ou a uma mesma família de



Orixás” (RAMOS, 2011, p. 26-27) no que se pode chamar de um Orixá arquetípico que possuía vários outros caminhos, versões e variações que comumente são chamadas qualidades. Cada qualidade teria assim características distintivas próprias ainda que fizessem parte de um único Orixá Principal, pois:

as diferentes qualidades, em determinados momentos, constituem o segmento do Orixá principal, mas com uma pequena diferenciação, que individualiza estes Orixás como sendo uma qualidade [...] vamos tomar como exemplo a Orixá Oxum. Oxum, na África, é a dona dos rios. E existe um rio – o rio Oxum -, no continente africano, que banha várias cidades, várias tribos, várias aldeias e, obviamente, cada uma dessas tribos, dessas aldeias, tem um nome diferente. Quando o rio atravessa aquela região, passa a ter um nome específico. Então, na nova região onde o rio é novo, é quase um veio d’água, Oxum é nova, doce e tranquila. Na região onde o rio é profundo, escuro e caudaloso, estas são as características ali atribuídas a Oxum (Ramos, 2011, p. 27).

A ideia de qualidades de Orixá é uma formulação do Candomblé Brasileiro para atender à necessidade de incorporar diferentes divindades de várias “tribos”. Por exemplo, em relação a um determinado rio. Em cada “tribo” na África, o determinado rio recebia um nome e tinha uma divindade associada a ele. Cada nome envolvia uma série de características dadas à divindade que a tribo estabeleceu e na formação do panteão candomblecista, já no Brasil, viu-se a necessidade de condensar o culto das diversas divindades daquele rio em um único culto mais amplo que englobasse as demais versões, formando o panteão candomblecista.

E, seguindo o raciocínio de Ramos (2011), por cada uma das aldeias Oxum receberá um novo nome, ou melhor, um novo título ou epíteto que a definiria como sendo daquela região de certa “tribo” o que gera uma nova qualidade. Oxum Ipondá e Oxum Karê são duas qualidades de Oxum. Ambas são parte de um mesmo “arquetipo” central com uma série de características, mas possuem suas particularidades ritualísticas e mitológicas. O mesmo aconteceu para os deuses, caçadores, guerreiros, etc.

Mas o estabelecimento de uma nova qualidade não se dá somente devido a características geográficas, mas também históricas (formal ou interna da religião), mitológicas, alimentares, de idade ou de várias formas pelas quais duas divindades que compartilhem campos de atuação similares possam ser diferenciadas, inclusive de cores. Cossard (2014) aponta que:



Existem diversas variedades de Oxum:

- Abiá Omô Olorê: a primeira Oxum, que não incorpora mais. É velha e ranzinza.
- Abotô: Come cabra; também é velha e ranzinza...;
- Ipondá: veste branco e dourado; leva espada curta e larga;
- Caré: é muito mimosa; leva alfanje...
- Abalu: guerreira, leva alfanje e abebé;
- Ajagurá: guerreira, veste branco; leva alfanje e abebé... (Cossard, 2014, p. 52-53).

E ainda que seja parte de um culto mais amplo e elaborado, cada qualidade possui suas particularidades de culto que as tornam únicas. Por exemplo, existem qualidades de certos Orixás que não podem comer determinado alimento enquanto outras qualidades podem. Da mesma forma existem aquelas que usarão tais cores que outra não, como o caso entre Ipondá e Ajagurá no qual uma veste duas cores enquanto outra apenas uma.

Partindo dessa premissa, percebemos que a multiplicidade de predileção cromática de cada Orixá também envolve as qualidades do Orixá de que tratamos. Por exemplo, ao estabelecermos que Oxumarê “arquetípico” use as cores amarelo, preto e verde como principais, não estamos limitando as possibilidades de que este Orixá possa usar outras cores. Principalmente no caso de Oxumarê isso seria errado, uma vez que a ele são atribuídas todas as cores do arco-íris. Apenas estamos delimitando as 3 como cores principais e simbólicas que entendemos ser de uso mais comum. Então, mesmo as qualidades que não usam nenhuma das 3 cores podem ser incluídas como Orixá Oxumarê. Pois, ao usá-las, ambas versões (as que usam amarelo, verde e preto e a que não usam), podem ser qualidades de Oxumarê.

O comum no Candomblé é que, apesar de alguns Orixás possuírem mais de quatro cores de predileção, estes tendam a usar em seus objetos, roupas e colares, em geral, nas festas e cerimônias, cerca de uma, duas ou no máximo três ou quatro das cores que prefere, em combinações que muitas vezes comunicam a qualidade ali presente. Porém, essa comunicação da qualidade é quase impossível apenas pelas cores. As cores isoladas carecem de redundância que só é preenchida com outros símbolos dos Orixás, que se agregam a elas formando o que seriam para Nogueira (2016) novos textos, pois tanto para ele quanto para:

Lotman não há exclusividade do sistema linguístico na cultura, como poderia ser acusada a semiótica de origem linguística. Lotman entende a cultura como “a sobreposição e articulação de diferentes códigos em



tensão: o fonético, o semântico, o rítmico, o gestual, o imagético, entre outros. Esses diferentes tipos de códigos em tensão favorecem a criação de novos textos, textos da cultura em constante transformação (LOTMAN, 1996, 83-90) (sic)”. Por isso nossa área de estudos Linguagens da Religião não se reduz ao estudo do código linguístico, incluindo diferentes processos semióticos em relação uns com os outros (Nogueira, 2016, p. 245).

O código cromático assim é só mais um texto (código) que nos ajuda equilibrar redundâncias, criando um novo texto mais completo do que ele próprio isolado. Então, o mais recorrente é que os Orixás sejam representados com uma cor mais predominante (em geral a principal da nossa lista) e com variadas proporções da segunda cor ou da terceira (ainda que possa haver qualidade com predomínio da segunda ou terceira cor). Será mais comum ver algum iniciado de Xangô em trajes totalmente vermelhos e a depender da qualidade ter mais ou menos elementos e detalhes em alguma das demais cores formando quase sempre combinações binárias. Combinações trinas são mais incomuns²¹ exceto quando envolvem o branco ou Oxumarê. A presença do oxê (machado) e de sua coroa específica atuariam como outros textos capazes de comunicar elementos aos fiéis para reconhecer qual qualidade está em terra.

Quantos mais textos se conhece em relação ao Candomblé Ketu, mais se consegue interpretar as informações cromáticas emitidas pelos Orixás. Para o Candomblé Ketu, o conhecimento destes textos só se dá com o tempo, prática e o cumprimento das obrigações. Assim, um fiel recém-iniciado tem muito mais condições de decodificar melhor os códigos cromáticos do que um não iniciado, porém sua análise fica mais reduzida em comparação com um irmão mais velho (Egbomi) como seu sacerdote.

A variedade de qualidades de cada Orixá permite uma ampla forma de combinações cromáticas. Enquanto algumas qualidades de Xangô virão toda de vermelho (cor principal e tende a ser mais comum), outras virão só com o Branco ou com este em proporção predominante em relação ao rubro. Em outras, o vermelho sequer precisa estar presente, podendo haver unicamente o marrom ou este combinado ao branco. Não é surpreendente que algum Orixá inverta as cores e use maior proporção

²¹O único Orixá que faz combinações maiores que as trinas é Oxumarê. Em muitas casas suas roupas são estampadas nas cores do arco-íris e em várias de suas combinações quase sempre haverá o elemento iridescente.



da segunda cor do que da primeira ou mesmo use combinação de cores que não envolva a principal, o que pode ser explicado por ser esta ou aquela qualidade. Em geral, o uso de uma cor ou as combinações de várias irão ocorrer entre as principais que delimitamos para cada Orixá.

Não é surpresa numa festa que algum iniciado de Oxóssi venha com a predominância de azul na roupa com elementos em proporção suficiente de verde para gerar uma combinação e que na roupa tenham detalhes brancos que componham o traje final.

De toda forma, a quantidade de qualidades de cada Orixá é muito mais limitada (alguns Orixás têm 16 qualidades enquanto outros às vezes nem tem) do que as possibilidades de combinações cromáticas possíveis. E em cada templo, cada sacerdote possui a autonomia de estabelecer suas próprias paletas de cores e combinações para cada Orixá. Portanto, não há limite cromático para se aplicar às qualidades. A depender do terreiro, uma mesma qualidade de Iansã (Oyá Topé, por exemplo) poderá ter proporções diferentes das duas (ou três) cores, em diferentes filhas de santo excorporadas²², seguindo a diretriz da casa.

Além das qualidades, a mitologia e as funções de cada Orixá também são formas pelas quais se atribuem as cores a cada Orixá. Algumas atribuições cromáticas são mais óbvias e se relacionam com o próprio domínio natural do Orixá. Ossaim, por exemplo, é um Orixá que tem poder sobre as ervas, plantas e vegetais. É então compreensível que sua cor principal seja o verde. Da mesma forma, a associação de Iemanjá ao azul-claro parte do ponto de que esta Orixá tem como campo de domínio o mar e as águas.

Uma atribuição de cores em específico é bem interessante, pois possui um componente histórico e geográfico. Em Oxóssi, como levanta Lody (2003), veremos que a este Orixá é mais comum ser atribuída o azul (em geral tons mais claros) nos terreiros da Bahia, enquanto nos terreiros cariocas é comum que o verde seja a dada a

²² Barcelos (2022, p. 15) define excorporação como "Contrário de incorporação. Na incorporação o médium recebe a entidade, na excorporação, o filho de santo externaliza o N'kise (inquice)". Inquice seriam a divindades do Candomblé Bantu que possuem similaridades aos Orixás de nação Iorubá. Por este entendimento, a divindade já nasce ou é colocada no processo iniciático (dependendo do entendimento de cada terreiro) no interior do fiel e o processo de manifestação do Orixá/Inquice se do interior para o exterior.



ele²³. Esse é um caso no qual a geografia acabou por influenciar a cromática do Orixá. Investigamos se o processo de sincretismo associou o Oxóssi baiano (que veste azul) a São Jorge e o Oxóssi carioca (que veste verde) à São Sebastião seria responsável pela alteração cromática, mas em nenhum elemento procurado de ambos os santos católicos podemos perceber uma relação que o confirme. Assim, pensamos que este pode ser um caso de um ruído na transmissão da informação cromática a respeito deste Orixá. No caminho entre a Bahia e o Rio de Janeiro, essa informação pode ter se alterado, uma vez que as características atribuídas ao Orixá não mudam substancialmente entre Rio e Bahia, mas tanto sua sincretização como sua paleta de cores sofreram alteração substancial. E essa influência se reflete em outro Orixá que nos introduz o fator mítico como outra forma de atribuir cor a determinado Orixá.

Em alguns mitos, Logun-Edé é “o filho de Yeyê Pondá e Ibualamo²⁴[...]. Fica tanto na terra como na água. Tem espírito de menino” (Cossard, 2014, p. 42). Yeyê Pondá é uma qualidade de Oxum, enquanto Ibualamo é uma qualidade de Oxóssi. Enquanto aquela usa amarelo, este usa o verde ou azul. E, por ser o filho de ambos, tendo seus domínios tanto na terra como na água, o jovem Logun-Edé (Orixá do qual não encontramos qualidades na bibliografia) usa combinações de amarelo/dourado com azul (possivelmente mais comum nos terreiros da Bahia) ou de amarelo/dourado com verde (possivelmente mais comum nos terreiros do Rio de Janeiro) de forma que está sempre ligado a seus pais. A escala cromática ou cor do Orixá neste caso irá variar de acordo com processo histórico ou geográfico que o seu pai mítico produziu.

Um dos mitos levantados por Reginaldo Prandi (2001, p.261), intitulado “Xangô ganha o colar vermelho e branco nos traz uma explicação de como Xangô obteve as contas Brancas de seu colar. Segundo o mito, Xangô perseguia quem lhe havia roubado o cavalo e encontrou-o com Obatalá, seu pai, e em um ato de impetuosidade (ligação com o vermelho) quis enfrentá-lo. Este exigiu respeito e submissão, dominando a Xangô que já trazia consigo seu colar de contas vermelhas.

²³Isso não proíbe que haja terreiros cariocas que usem azul em Oxóssi ou baianos que usem verde.

²⁴A filiação de Logun-Edé à Yeye Pondá e Ibualamo não é unanimidade mítica. Em outros mitos ele pode aparecer como filho de Ipondá com Odé (outras qualidades de Oxum e Oxóssi). O que se pode afirmar é que Logun-Edé (que não possui qualidades) sempre terá vínculo de parentesco com Oxum e Oxóssi em alguma qualidade.



Obatalá desfaz o colar e o remonta alternando entre contas vermelhas e brancas como uma forma de indicar que o portador do colar era seu filho.

Em outra versão do mito, Xangô promete a Oxum que, se ela com ele se casar, ele carregará o idoso pai de Oxum sempre no pescoço. Oxum aceita e então Xangô passa a carregar um colar de contas vermelhas e brancas alternadas no pescoço, cumprindo a promessa de carregar Oxalá (o Branco)²⁵. Nestas versões do mito de Xangô, vemos então que as atribuições das cores a cada Orixá têm um componente mítico, ou seja, a escala cromática do Orixá pode ser também moldada pela mitologia.

O uso das cores no Candomblé não vai se limitar apenas aos Orixás diretamente excorporados ou suas representações pictográficas. Partindo das predileções de cada Orixá, e da variável importância de cada um destes nos diferentes rituais da religião, é possível observar e tentar explicar os usos das cores dentro dos vários espaços e momentos do cotidiano dos terreiros.

Considerações Finais

Como vimos, as cores (àwon àwò) são um elemento visual intrínseco a todos os objetos e não pode ser ignorada ou desconsiderada de forma que seu uso raramente é sem propósito, ou seja, na maioria das vezes as cores são usadas com algum objetivo simbólico. As religiões vão se apropriar desta característica da cor e utilizá-la em conjunto ao seu arcabouço semiótico com o intuito de provocar sentido naquilo que colore.

No Candomblé, as cores têm uma significativa função e relevância para a criação e atribuição de sentido às coisas, especialmente pelo fato de que cada divindade (Orixá) possui as suas cores de predileção. A própria atribuição das cores à cada um dos Orixás, independentemente das lógicas cromáticas, já é uma forma de comunicação sobre algumas coisas, sobre suas mitologias, ritualísticas e sobre determinado processos que ocorrem no terreiro. A mera atribuição das cores aos Orixás acaba por transformá-las em símbolos destes.

²⁵Conheci essa versão do mito em um terreiro de Belo Horizonte e assim como é a forma apresentada pelo grupo de teatro de bonecos Giramundo em seu espetáculo “Orixás”, exibido em 2017 e 2018 nas campanhas de popularização do teatro que acontecem na cidade.



Neste trabalho nossa intenção foi de uma certa forma tentar organizar um pouco do uso das cores nesta religião. Para tal, primeiramente percebemos que seria necessário recorrer aos elementos africanos da religião para que pudéssemos encontrar elementos que nos garantissem a importância da cromática para o Candomblé.

Neste sentido observamos que para os Iorubás, povos cujos cultos são a base do Candomblé Ketu, a nomeação das cores tem uma relação direta para com os elementos da natureza. E a nomeação das cores (assim como todo um idioma ou mesmo a linguagem de um povo) é uma das formas pelas quais podemos introduzir-nos no entendimento de como se dá a visão do mundo para tal povo e sua religiosidade.

Para exemplificar, temos que a cor que chamamos de azul é nomeada pelos Iorubás de Awo Ojú Orun que em uma tradução pode ser interpretado como a "cor do céu" ou ainda o verde ser nomeado como awo Ewéko ou "cor das folhas". De certa forma isto nos mostra como a sociedade Iorubá pensa e vive as suas relações com a natureza de uma forma mais íntima do que as sociedades ocidentais. Por isto não nos surpreende que uma cor seja nomeada devido às características de uma das divindades do panteão, como no caso da Orisá Osún e sua indissociável relação com o amarelo (Awo iyèyè).

Não por coincidência, o Candomblé é tanto uma religião cuja relação harmônica para com o meio ambiente é sempre celebrada quanto tem uma forte relação com a cromática. Então, delimitada a nomeação das cores em Iorubá, onde percebemos uma influência do meio natural e da religiosidade, tornou-se um caminho natural, a busca por estabelecer as cores que mais comumente são atribuídas a cada um dos Orixás do panteão candomblecista.

Para tal, selecionamos, com base dentro da bibliografia especializada, tanto os Orixás que seriam analisados quanto as cores que cada autor encontrou e organizamos aquelas que mais comumente apareciam vinculadas a cada Orixás. No processo em questão, percebemos que atribuição de cores aos Orixás vai muito além das divindades arquetípicas e envolve questões culturais, geográficas, históricas e até mesmo grupais de cada templo e às vezes preferências individuais da divindade pessoal, de forma que não é possível cravar e fixar as cores prediletas de cada divindade, mas apenas dar um panorama, uma "média" daquilo que é tendência e mais comum de ser visto na realidade do terreiro.



Por isso, não é interesse desta pesquisa criar padrões fixistas e obrigatórios, algo como um manual para os terreiros de como atribuir cores, mas demonstrar que a atribuição cromática candomblecista não é aleatória e possui definições e limites que podem, sim, ser ultrapassados e negociados ainda que atuem como base para a religião.

E, uma vez que são associadas a cada um dos Orixás, as cores irão aparecer nos terreiros nos seus usos mais comuns e práticos em potencialmente todos os elementos, estando em constante relação com outros elementos simbólicos da religião e, em conjunto, todos estes constroem um arcabouço semiótico candomblecista.

Referências Bibliográficas

AMARAL, Rita. **Xirê!** O modo de crer e de viver no Candomblé. Rio de Janeiro. Pallas Editora, 2002.

AULA de Yorùbá. **Cores na língua iorubá - Àwọ̀n Àwọ̀ ni Èdè yorùbá.** [s.l.]: Canal Iorubaianidades. 22 out. 2020. 1 vídeo (13 min). Publicado por Canal Iorubaianidades. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VvuEAhz8V60> Acesso em 21 mar 2021.

BARBOSA JUNIOR, Ademir. **O livro de ouro dos Orixás.** São Paulo: Anúbis, 2017.

BARCELOS, Z. do C. G. de. (2022). **Uma análise da tríade bantu:** umbanda, reinado e candomblé de Angola no Centro Espírita São Sebastião – CESS. Último Andar, v. 25 n.40, p. 1-20, 28 set. 2022. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/57518/40852>> Acesso em: 20 abr. 2024.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (Rito nagô).** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BUENO, Silveira. **Minidicionário da Língua Portuguesa/Silveira Bueno.** 2. ed. São Paulo: Editora FTD, 2007.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô:** o mistério dos Orixás. 2. ed. 2. reim. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

EYIN, Pai Cido de Oxum. **Okutá:** a pedra sagrada que encanta Orixá. São Paulo: Alfabeto, 2014.

FONSECA JUNIOR, Eduardo. **Dicionário Antológico da cultura afro-brasileira:** incluindo as ervas dos Orixás, doenças, usos e fitologia das ervas. São Paulo: Maltese, 1995.



GUIMARÃES, Luciano. **A cor como informação**: a construção biofísica, linguística e cultural da simbologia das cores. 3. Ed. São Paulo: Annablume Editora, 2004.

HELLER, Eva. **A psicologia das cores**: Como as cores afetam a emoção e a razão. 10. Reim. São Paulo: Editora Gustavo Gili, 2018.

JESUS, Raphael F. da S. de. **ÀWON ÀWÒ NÍ ÒRÌSÀ**: As cores como código na linguagem do Candomblé Ketu. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://bib.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_RaphaelFelipeDaSilvaDeJesus_19404_Textocompleto.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2024.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de; Barros, Marcelo (Org.). **O candomblé bem explicado** (Nações Bantu, Iorubá e Fon). 1. Ed. 2. Reim. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2014.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2003.

NAPOLEÃO, Eduardo. **VOCABULÁRIO YORUBÁ** para entender a linguagem dos Orixás. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2011.

NOGUEIRA, Paulo. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **Horizontes**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42,0 p.240-261, 21 jun. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n42p240>> Acesso em: 21 mar. 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 1. ed. 21. Reim. São Paulo: Companhia das Letras/; São Paulo: Editora Schwarcz, 2001.

RAMOS, Eurico. **Revedo o Candomblé**: respostas às mais frequentes perguntas sobre a religião. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

RIBEIRO, Lincoln Almir Amarante; CÂNDIDO, Gláucia Vieira. O universalismo semântico cognitivo em um estudo sobre termos básicos referentes a cores na língua indígena Shanenawa (Pano). **Ciências e Cognição**, Rio de Janeiro v.13 (1), p. 152-162, 31 mar. 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: pàdé, àsèsè e o culto Égun na Bahia. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos na África**. 1999/ Pierre Verger; tradução Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1999.

VERGER, Pierre. **Orixás**: Deuses Iorubás na África e no novo mundo. Bahia: Fundação Pierre Verger, 2018.



O mito do carnaval: a manifestação simbólica do carnaval bakhtiniano com base na filosofia das formas simbólicas de Cassirer

The myth of carnival: The symbolic manifestation of bakhtinian carnival based on the philosophy of the symbolic forms of Cassirer

Francisco Benedito Leite¹

Resumo: Os conceitos “carnaval” e “carnavalização”, na obra de Bakhtin, são conceitos fecundos para a análise da cultura. A obra *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* aponta para outros âmbitos da cultura em que se manifesta o carnaval, que é um fenômeno que vem se revelando desde a Antiguidade, sobrevivendo em renovadas formas na Idade Média e no Renascimento bem como subsistindo na contemporaneidade, apesar do interesse da cultura hegemônica em reprimi-lo. Neste artigo, o objetivo é apontar para a concepção simbólica do carnaval bakhtiniano, a partir da fundamentação do conceito na filosofia das formas simbólicas de Cassirer. Em primeiro lugar, será descrito um resumo da obra de Bakhtin, no segundo momento, será dada uma síntese do pensamento de Cassirer, e, por fim, será feita a proposta de interpretação do referido conceito bakhtiniano a partir da teoria de Cassirer.

Palavras-chave: Bakhtin. Cassirer. Carnaval. Mito. Símbolo.

Abstract: The concepts “carnival” and “carnivalization”, in Bakhtin's work, are fruitful concepts for the analysis of culture. The book *Popular Culture in the Middle Ages and the Renaissance* points to other areas of culture in which carnival is manifested, which is a phenomenon that has been revealed since Antiquity, surviving in renewed forms in the Middle Ages and the Renaissance as well as surviving in contemporary times, despite the interest of the hegemonic culture in repressing it. In this article, the objective is to point to the symbolic conception of Bakhtinian carnival, based on the concept's foundation in Cassirer's philosophy of symbolic forms. Firstly, a summary of Bakhtin's work will be described, secondly, a synthesis of Cassirer's thought will be given, and, finally, a proposal for the interpretation of the aforementioned Bakhtinian concept will be made based on Cassirer's theory.

Key-words: Bakhtin. Cassirer. Carnival. Mith. Simbol.

¹Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel em Letras pela Universidade de São Paulo. Licenciado em Ciências da Religião pela Uninter. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo. Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-doutorando pela PUC Campinas. e-mail: ethnosfran@hotmail.com



Introdução

[...] os três volumes de *A Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer foram a mais importante influência sobre o trabalho maduro de Bakhtin (Brandist, 1997)

No presente ensaio pretendemos apresentar o carnaval bakhtiniano como uma manifestação simbólica, como um mito, nos termos que poderão ser compreendidos a partir da abordagem específica que o filósofo Ernst Cassirer faz do “mito” como forma simbólica. Conforme essa teoria, entre os elementos da cultura, o mito é o mais primitivo e resistente à análise lógica, embora possua uma forma de linguagem própria. Como característica, além de ser resistente à decifração por meios racionais, o mito é apontado como aquela forma simbólica que leva o ser humano a se reintegrar à vida instintiva da qual foi privado ao avançar em seu processo de criar símbolos que se colocaram entre o indivíduo humano e a natureza, o que se deu pelo desenvolvimento da cultura.

Nossa proposta é apontar como a filosofia de Cassirer, sobre as formas simbólicas, em especial a forma simbólica do mito, fundamenta o conceito de carnaval de Bakhtin. A abordagem a se realizar, parte, em primeiro lugar, de uma proposta de compreensão de *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (2010a). Em segundo lugar, descrevemos resumidamente a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Na terceira parte do artigo, realizamos apontamentos para uma interpretação do carnaval bakhtiniano a partir da filosofia das formas simbólicas. Acompanham a análise que se realiza, o auxílio teórico advindo de estudiosos de diferentes domínios do saber que contribuem para a compreender o pensador russo, como veremos a seguir.

Assim, por meio de uma abordagem fundamentada na antropologia filosófica de Cassirer, o conceito de carnaval de Bakhtin poderá ser compreendido como subsídio teórico para se analisar fenômenos culturais específicos relacionados com a forma simbólica do mito e a visão de mundo proporcionada por ele em diversas manifestações culturais, como a literatura, os rituais e festejos e atividades cotidianas, como apontou Bakhtin ao tratar da abrangência das manifestações carnavalescas na cultura humana.



1. Bakhtin e a obra cômica de Rabelais

Bakhtin (1895, Orel – 1975, Moscou) elaborou uma complexa teoria sobre o carnaval como fenômeno da cultura, a qual está exposta em *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2010a), como veremos a partir de agora. Apesar de reconhecermos que o carnaval bakhtiniano também é abordado pelo pensador russo no capítulo inserido na segunda edição de *Problemas da Poética de Dostoievski* (2010b) e em outros textos de sua autoria, não discutiremos o conteúdo desses livros, porque, conforme Morson e Emerson (2008), *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (2010a) precisa ser entendido separadamente do restante da obra bakhtiniana, por se constituir um projeto de teoria da cultura à parte.

Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento (2010a) tem uma história complexa, repleta de idas e vindas, pois a primeira intenção de Bakhtin era publicá-la como livro, mas, depois de sua condenação por cosmopolitismo e consequente exílio, utilizou esse conteúdo como material a ser defendido como tese doutoral no Instituto de Literatura Mundial Maksim Górkii. Após ter passado por um processo que durou de 1930 a 1952, entre apresentação, defesa, banca, revisão e reapresentação, o estudioso russo quis novamente publicar a obra como livro, o que ocorreu em 1965.

De acordo com Grillo (2022), no processo de defesa de doutorado na União Soviética entre as décadas de 1940 e 1950, a banca de examinadores poderia conceder ao candidato o título de doutor ou uma titulação equivalente ao que chamamos de livre-docente no Brasil ou ainda poderia reprovar seu trabalho e assim negar ao candidato qualquer dos dois títulos que fosse galgado. Nesse processo, ainda conforme a autora (Grillo, 2022), além da entrega da tese para os examinadores, o candidato também fazia uma apresentação oral, que naquele contexto tinha bastante peso para a avaliação final. A banca que avaliou a tese de Bakhtin era composta por vários pareceristas, alguns dos quais eram oficiais enquanto outros não; alguns apresentaram seus pareceres por escrito após terem lido o trabalho e outros fizeram arguições orais após a audiência da apresentação oral sem terem lido a tese.

Na forma de tese, o trabalho de Bakhtin recebeu muitas críticas, mas nem todas se justificavam academicamente. No contexto da União Soviética, alguém que já tinha sido condenado, como era o caso de Bakhtin, sofria ainda mais com a supervisão do Estado, que se impunha, inclusive no ambiente acadêmico. Entre outras críticas, havia,



por exemplo, o estranho conceito de “realismo grotesco” (e na primeira versão, “realismo gótico”) e não aceita relação que as obras de Gogol e Dostoiévski tiveram com Rabelais.

O que podemos dizer sobre *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (2010a), é que esse livro é um estudo crítico de *Gargantua e Pantagruel* (2009), obra do intelectual renascentista francês François Rabelais (Chinon, 1494 – Paris, 1553). Nesse texto, Bakhtin reivindica a relevância do autor francês para a história literária do Ocidente. A escrita e o modo como o texto se constrói parece-nos pouco convencional para uma tese de doutorado. Em muitos momentos as palavras laudatórias de Bakhtin sobre o escritor francês excedem o que se espera de uma obra acadêmica de crítica literária. Às vezes veladamente, às vezes de modo muito claro, há tendências fortemente ideológicas, ideias místicas e religiosas, linguagem cifrada e outros elementos que a transformaram em alvo de uma difusa discussão sobre suas reais intenções.

O elemento mais importante do estudo produzido por Bakhtin é o carnaval, cujos elementos históricos, literários e simbólicos, segundo sua argumentação fundamental, são catalisados por Rabelais e transpostos para sua obra literária *Gargantua e Pantagruel*. Na verdade, o autor renascentista faz mais do que isso, ele capta e coloca em posição central “a profunda originalidade da cultura cômica” (Bakhtin, 2010a, p.3) que foi marginalizada pela cultura oficial desde a Antiguidade até a Idade Média.

Bakhtin afirma que não se pode questionar a relevância da posição histórica ocupada por Rabelais ao lado dos principais autores renascentistas, nomeadamente, Dante, Boccaccio, Shakespeare e Cervantes. Além disso, apresenta o intelectual renascentista como um escritor democrático, na verdade, “o *mais democrático* dos modernos mestres de literatura” (Bakhtin, 2010a, p.4). Se bem que, na União Soviética da época de Bakhtin “ele [Rabelais] seja o menos popular, o menos estudado, o menos compreendido e estimado dos grandes escritores da literatura medieval” (Bakhtin, 2010a, p.1).

Rabelais, além de escritor, estudou direito, foi sacerdote franciscano, doutor em medicina e editor dos *Aforismos* de Hipócrates. Ao longo de sua vida manteve contato com os humanistas, especialmente com Erasmo de Roterdã. Sua vocação sacerdotal foi criticada a ponto de ser levado a deixar o sacerdócio, isso porque sua popularidade como autor de textos vulgares causou-lhe muitos julgamentos negativos



advindos dos membros do clero. Apesar das críticas e da censura, tanto de católicos quanto de protestantes, *Gargantua e Pantagruel* ficou muito popular na época, a ponto de – ao lado da obra calvinista *Instituições* – tornar-se a mais influente obra escrita a cooperar no desenvolvimento da língua francesa no início da era Moderna. Escrita entre 1532-1552, a principal obra de Rabelais, imortalizou-o como autor cômico e acabou por ser julgada pela censura religiosa, foi tida como imoral e heterodoxa e listada no *Índice dos Livros Proibidos* [*Index Librorum Prohibitorum*] em 1564. Talvez porque a condenação era de se esperar, Rabelais a redigiu pseudonimamente como *Alcofrybas Nasier*.

Para resumir, podemos dizer que *Gargântua e Pantagruel* é uma obra romanesca dividida em cinco volumes, o livro de *Gargantua*, cujo título é: *A vida muito horrível do grande Gargântua, pai de Pantagruel*, narra a trajetória de um guloso *bon vivant* que recebeu uma educação de elite no século XVI. Nesse livro chama a atenção de qualquer leitor as desproporções de várias espécies que ali se contém. Apesar de *Gargântua* anteceder *Pantagruel* na cronologia da narrativa, o volume da obra que lhe corresponde foi escrito depois dos volumes que correspondem à narrativa de *Pantagruel*. Os quatro volumes que contém a jornada de *Pantagruel* descrevem como ocorreram os fatos na trajetória do filho de Gargântua. A obra é intitulada *Os horríveis e apavorantes fatos e proezas do muito renomado Pantagruel, rei dos dipsodos, filho do grande Gargântua*. No geral, as narrativas do pai e do filho são muito parecidas.

A comicidade dessa obra romanesca em cinco volumes está baseada em coisas como, gulodice, fezes, infidelidade matrimonial, adágios populares, trocadilhos, paródias religiosas, embriaguez, menosprezo pelo clero e pelas elites sociais, termos vulgares, torpezas e desproporções de todo tipo, etc. E esse conteúdo vulgar todo que está espalhado nas narrativas é repleto de alusões e referências à literatura clássica e religião cristã medieval.

No capítulo final de *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (2010a), Bakhtin apresenta um paralelo entre a ficção de Rabelais e a realidade contemporânea da época em que o livro foi escrito. Os biógrafos de Bakhtin, com o pensamento de que sua obra também pudesse fazer alusões ao contexto real de sua época, assim como a obra de Rabelais o fazia ao seu próprio contexto histórico,



apresentaram um paralelo entre *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (2010a) e a realidade contemporânea da União Soviética da época de Bakhtin (CLARCK; HOLQUIST, 2004), mas a maioria dos estudiosos não endossa esse tipo de análise.

Bakhtin (2010a) menciona muitos críticos europeus que se interessaram pelo texto de Rabelais, mas afirma que, apesar do interesse, nenhum deles teve condições reais de sistematizar a obra rabelaisiana até aquele instante porque estavam apegados às categorias burguesas que se impuseram às análises realizadas, e, em sua opinião, nem mesmo os românticos tiveram habilidade para interpretá-la.

Conforme Bakhtin, para se decifrar o legado rabelaisiano deve-se recorrer à “profunda originalidade da antiga cultura cômica popular”, a qual “ainda não foi revelada” (Bakhtin, 2010a, p.3), a qual encontra sua vitalidade nos fenômenos cômicos e vulgares que se revelaram desde o Mundo Antigo até a Idade Média.

Segundo Bakhtin, Rabelais transpôs toda a cultura cômica marginalizada à sua obra literária, *Gargantua e Pantagruel*, coletando-a de escritores que proporcionaram um tipo de filosofia do riso, mas o intelectual russo reconhece que Rabelais também a coletou da linguagem popular que se realiza nos eventos populares, nos mercados públicos e nas interações familiares ao redor da mesa.

1.2. O carnaval compreendido como um fenômeno da cultura humana, conforme a obra de Bakhtin

Observamos então, pela proposta de Bakhtin ao interpretar Rabelais, que o carnaval, que é a manifestação popular mais relevante da obra rabelaisiana, não se trata apenas de literatura, mas também de rituais, espetáculos, eventos cotidianos e comunicativos que se dão em todos os âmbitos daquilo que chamamos de cultura humana. Todas essas manifestações carnavalescas estão envolvidas na trama literária de Rabelais, porque foram ali inseridas, e revelam uma cosmovisão que a cultura oficial unilateralmente séria tenta suprimir a todo custo.

Há quem questione se realmente esse carnaval do qual Bakhtin trata tão extensamente existiu historicamente ou se apenas deve ser compreendido em sentido hermenêutico, mas existe uma grande disputa sobre o assunto. Fundamentando-se em Aaron Gurevich (2000), entende-se que o carnaval a respeito do qual Bakhtin escreveu



não existiu historicamente e, de acordo com Umberto Eco (1989), compreende-se que seu efeito subversivo seja simbólico e não tenha pretensão nenhuma de transformar a realidade concreta.

O carnaval não se manifesta naquele que ri do outro, que ri do diferente, não se dá pelo riso do privilegiado que zomba do subalterno, como acontece na sátira romana e nas festas cívicas oficiais em que as instituições são reafirmadas. Para Bakhtin (2010a), no carnaval as relações hierárquicas são abolidas, manifesta-se o riso ambivalente que reage à situação presente na qual se está envolvido. O princípio material e corporal opõe-se ao isolamento e oferece a superação da individualidade das pessoas que estão em contato. Compõe-se, assim, uma verdadeira cosmovisão envolvente que se opõe à seriedade e hierarquia do mundo estabelecido pela cultura oficial.

Vejamos essa ideia a partir das palavras do próprio Bakhtin:

Mas quando se estabelece o regime de classes e de Estado, torna-se impossível outorgar direitos iguais a ambos os aspectos, de modo que as formas cômicas, algumas mais cedo, outras mais tarde – adquirem um caráter não oficial, seu sentido modifica-se, elas complicam-se e aprofundam-se, para transformarem-se finalmente nas formas fundamentais de expressão da sensação popular do mundo, da cultura popular (Bakhtin, 2010a, p. 5).

Conforme o excerto citado, podemos entender que as formas cômicas que estão inerentemente relacionadas com a visão de mundo popular, recorrentes de modo especial nos festivais agrários, foram marginalizados pelo surgimento de uma cultura séria que regulamenta a sociedade a partir de concepções que afastam o ser humano de sua vida instintiva.

Nesse sentido, o carnaval será sempre uma ruptura com o mundo hierárquico da sociedade de classes. Segundo as palavras do estudioso russo Eleazar Mielietinski: “No mundo carnavalesco cria-se um clima utópico de liberdade, igualdade, suprime-se a hierarquia social, ocorre uma espécie de retorno temporal da idade de ouro de Saturno” (Eco, 1989, p. 165s.).

É interessante observar que, de acordo com essa concepção simbólica do carnaval que aqui se propõe, a subversão carnavalesca não se coloca como um projeto de transformação concreta da realidade. Nesse sentido, Eco afirma:

Bakhtin tinha razão quando via essa manifestação como um impulso profundo em direção à libertação e à subversão no carnaval medieval.



A ideologia hiperbakhtiniana do carnaval como uma libertação real, no entanto, pode estar equivocada (Eco, 1989, p. 12).

2. A cultura humana a partir das formas simbólicas

Ernst Cassirer (1874, Breslau – 1945, Nova York) é um dos principais representantes da filosofia neokantiana. Sua reflexão teórica foi desenvolvida na Escola de Marburg. Sua principal obra, concluída em 1923, é *Filosofia das formas simbólicas*, dividida em três volumes, sendo que o primeiro volume trata da Linguagem (2001), o segundo do Pensamento Mítico (2004) e o terceiro da Fenomenologia do Conhecimento (2011). Na década de 1940, o próprio Cassirer resolveu resumir sua obra em um único livro, o qual recebeu o título de *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana* (2012).

Em sua reflexão teórica, Ernst Cassirer propõe que a cultura seja compreendida como decorrência da experiência humana em sua criatividade simbólica, por meio da qual o ser humano desenvolveu uma dimensão da realidade que se sobrepõe à materialidade, ao ambiente físico e às condições concretas de vida e, assim, o leva a superar sua existência meramente biológica e inserir-se numa dimensão simbólica.

Dentre todas as espécies de seres vivos, o ser humano é o único com capacidade de produzir símbolos, criar cultura, e, ao fazer isso, afasta-se dos elementos vitais que o relacionam com a natureza que originalmente era seu ambiente, mas gradativamente, ao longo da história do desenvolvimento da civilização humana, deixa de ser.

Nesse sentido, conforme a filosofia das formas simbólicas, o que chamamos de cultura é o resultado da capacidade exclusiva e inerentemente humana de simbolizar, a qual proporciona ao humano condições de, conforme as palavras de Cassirer, “exceder os limites da vida orgânica” (Cassirer, 2012, p. 48), e desenvolver um universo simbólico para o envolver, no qual “a realidade física parece recuar em proporção da atividade simbólica do homem” (Cassirer, 2012, p.48).

De acordo com Cassirer (2012, p. 50), o ser humano vive no mundo como *animal symbolicum* e por isso, diferentemente de qualquer outra espécie viva, não limita sua existência meramente ao ambiente concreto no qual está inserido, como fazem as outras espécies que dele – do ambiente em que vivem – apenas fruem a manutenção de sua vida biológica. O ser humano, ao invés disso, desenvolve uma nova dimensão da

realidade que não se baseia no ambiente físico que o rodeia e não está relacionada com as funções biológicas nem práticas que se realizam na concretude geográfica que o cerca.

A partir dessa referida capacidade exclusivamente humana de produzir símbolos e criar uma realidade simbólica que se sobrepõe à concreta, produz-se a trama da realidade a partir de formas simbólicas específicas, como: a linguagem, o mito, a arte, a religião, etc. Cassirer afirma: “As formas simbólicas são variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana” (Cassirer, 2012, p.48).

Nessa perspectiva, a cultura seria o resultado do acúmulo de informações obtidas a partir da experiência simbólica que o ser humano tem em sua vivência no mundo, em sua constante tentativa de superar o elemento físico e as condições biológicas. Conforme Vilém Flusser (2007b) – filósofo tcheco influenciado pelo neokantismo de Cassirer – pode-se dizer que o exercício das capacidades simbólicas feito na superação da limitação da vida dá-se de dois modos: por meio da comunicação, como empenho em superar a solidão, e por meio da religião, pelo empenho em se superar a morte.

Flusser (2007a), ao explicar cassireanamente como surge a cultura, afirma que o ser humano anseia por descobrir uma ordem porque o caos é insuportável. A busca pela ordem, na verdade, é uma criação sua. As instituições humanas que regulamentam a vida são criadas como se já fossem existentes previamente, apesar disso, são produções que se realizaram por causa dessa busca intensa. Justamente nesse processo se dá a criação daquilo que chamamos de cultura, como construção que proporciona ordem às coisas da vida.

Temos, assim, a cultura como a criação simbólica de elementos desenvolvidos para exceder a vivência meramente biológica e prática e, além disso, para tornar a existência humana suportável mediante os terrores proporcionados pelos medos da solidão e da morte. A cultura está nas informações e na linguagem que o ser humano desenvolveu para tornar seu mundo suportável por meio de uma organização de seus objetos. Poderíamos também chamar esse procedimento de ordenar a realidade caótica de ‘dar sentido às coisas’.

Assim, a dimensão simbólica, que se coloca ao redor do ser humano, apesar de ser produto de sua criatividade simbólica produzida por sua experiência com o mundo, impõe-se ao seu ser de um modo que não se percebe que ela é artificial, porque se passa



a considerá-la como se realmente fosse um elemento concreto da natureza, enquanto, na verdade, trata-se de elemento simbólico, por que não dizer – ‘fictício’?

Pode-se dizer isso, porque parece razoável entender que as únicas coisas concretas que verdadeiramente são indispensáveis aos seres humanos são aquelas que estão relacionadas com as necessidades fisiológicas, procriação e alimentação. O restante, tanto a linguagem verbal, o mito, a arte, a religião e as instituições que proporcionam a manutenção da vida em sociedade são desenvolvimentos da cultura que qualquer outra espécie animal prescinde.

3. O carnaval como fenômeno da cultura

É importante apontar que é amplamente reconhecido que Bakhtin foi influenciado pelo neokantismo, como atestou sua biografia mais conhecida (Clark; Holquist, 2004) e posteriormente os artigos de Craig Brandist (1997; 2000; 2012) e de Brian Poole (1998). Embora haja muito conteúdo nesses autores para se descrever a relação existente entre Bakhtin e Cassirer, tendo em vista os propósitos pretendidos nesse ensaio, sumário a importância dessa relação extensamente estudada por meio da seguinte citação de Brandist: “a análise que Cassirer faz do mito é de fundamental importância para compreender o trabalho central de Bakhtin” (Cassirer, 2012, p.19). Assim, podemos afirmar com certa segurança que sua teoria do carnaval está relacionada com a filosofia das formas simbólicas de Cassirer.

Para começar a mostrar como se dá essa fundamentação, podemos dizer com base na teoria de Cassirer que o carnaval é um fenômeno da cultura, sua manifestação está registrada no acervo cultural da humanidade desde as épocas mais remotas. Podemos atribuir sua origem, de acordo com certo consenso, às antigas festas agrícolas chamadas saturnálias. Embora o termo carnaval tenha sua origem etimológica no latim, esse tipo de festival originou-se em época anterior ao período de domínio cultural romano. Bem antes disso, a literatura hesiódica relata uma antiquíssima manifestação carnavalesca na narrativa dos sucessivos destronamentos narrados na *Teogonia* – apesar disso, não cravamos sua origem histórica esteja aí, visto que pode ter ocorrido anteriormente.

Conforme Hesíodo, o deus Urano foi destronado por seu filho Crono, que também foi destronado por seus filhos, deuses olímpicos, liderados por Zeus. A época



em que Crono (nome grego do Saturno) reinou, era do ouro, foi caracterizada por fartura e perenidade e as festas chamadas saturnálias celebram esse período com comemorações em que há abundância de alimentos e bebidas e rituais de inversões que remetem ao destronamento divino.

Na Idade Média, com o surgimento da cristandade, a manifestação do mesmo fenômeno dar-se-ia por meio do carnaval, pois essa festa possui legitimação no calendário litúrgico cristão. A partir de então, o marco comemorativo está no carnaval, período que antecede a quaresma – os quarenta dias de penitência em que não se pode comer carne – e por esse motivo dever-se-ia realizar uma festa como marco do “cessar a carne”, daí a origem do termo [*carnis ualis*].

Apesar da existência de uma ideia que sugere que o carnaval seja a renovação das saturnálias, o historiador russo Aaron Gurevich alegou em uma entrevista que essa continuidade entre as saturnálias do mundo Greco-Romano e o carnaval medieval não se fundamenta historicamente, porém é plausível em um projeto teórico que propõe que se compreenda o carnaval como um fenômeno universal (Mazour-Matusevich, 2005, p. 135). Daí decorre nossa proposição de compreender o carnaval como mito, pois sua existência não é histórica, mas fenomenológica e estruturalmente apreensível.

Mais do que um festival do mundo antigo e medieval, a saturnália/carnaval compenetraram-se na cultura de todas as épocas e se manifestou como fenômeno que compõe uma cosmovisão. Esse fenômeno acontece tanto na literatura quanto na filosofia, na religião e possivelmente em outros âmbitos culturais, como alguns estudiosos propuseram-se a nos apontar. Embora tenha recebido diferentes nomes e seja descrito de diferentes modos, é possível mapear um mesmo fenômeno, que por convenção pode ser conceituado como “mito do carnaval” (segundo a sugestão de Gurevich), uma vez que foi a partir de sua forma primordialmente mitológica que se incorporou a outros âmbitos (Mazour-Matusevich, 2005).

De acordo com Eleazar Mielietinski (1987), Bakhtin propôs a existência de um carnaval arquetípico ao descrever as realizações fenomênicas do carnaval desde a Antiguidade, passando pela Idade Média, até chegar à sua contemporaneidade por meio da literatura, de gestos cotidianos e de outras manifestações culturais carnavalizadas.

Valentín V. Ivanov (1989), estudioso russo que muitas vezes apresenta uma admiração quase devota por Bakhtin, também tem uma perspectiva sobre o carnaval



bakhtiniano que prima pelo seu legado como subsídio teórico. No caso, sua pesquisa apresenta-o como teoria semiótica. Assim procedeu ao escrever um artigo com ampla bibliografia, no qual pôs a teoria de Bakhtin sobre o carnaval na gênese de uma densa reflexão sobre a inversão de opostos bipolares.

Esse tipo de festa se baseia em uma ruptura na vida cotidiana, um lapso temporal destinado à desordem, ao caos. Esse período é destinado à concessão para um mundo às avessas, o qual é necessário para a manutenção da sobriedade entediante da vida durante os longos períodos de seriedade e rigor que vigoram durante a maioria da vivência humana na sociedade devido à rigidez normativa das instituições que a regulamentam.

Se, por um lado, as instituições sociais, a cultura e a realidade como um todo são construções simbólicas que tornam a vida humana suportável em meio aos medos existenciais e à falta de sentido, por outro lado, essas mesmas instituições alienam o ser humano de sua existência como ser biológico, como disse Cassirer, “a realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem” (Cassirer, 2012, p.48). Também afirma: “exceder os limites da vida orgânica não é um melhoramento, mas uma deterioração da natureza humana” (Cassirer, 2012, p.48).

Diante disso, e de acordo com Bakhtin (2010a), a função do carnaval então é colocar novamente, de forma simbólica, o ser humano em contato com sua vida biológica e isso acontece por meio de excessos de comida e bebida, inversões, rituais de destronamento, paródias, pancadarias, obscenidades, ofensas de baixo calão, travestimentos, sacrilégios, assuntos relacionados com fezes e urina e tudo mais que rompe com a ordem estabelecida, colocando o ser humano em contato com seus sentidos vitais.

Ao menos esta é a concepção de Bakhtin sobre o carnaval em *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (2010a). Para esse pensador, quando um ou mais dentre esses elementos mencionados manifestam-se de forma simbolicamente subversiva na conversa cotidiana, na literatura, na religião, nas artes ou em qualquer outro âmbito da vida, manifesta-se o carnaval como fenômeno popular que compenetrou permanentemente a nossa cultura.

Essa concepção do carnaval despertou um produtivo entusiasmo nas ciências humanas, mas o historiador russo Aaron Gurevich, que assumiu admirar muito o gênio de Bakhtin, afirmou com veemência que o carnaval descrito por Bakhtin nunca existiu



historicamente e não há plausibilidade histórica nele, mas também disse em entrevista: “No entanto, é certo que Bakhtin criou um *mito do carnaval* que seduziu todo mundo” (Mazour-Matusevich, 2005, p.135). Assim entendemos que apesar de não ter existido historicamente, esse carnaval serve como um conceito teórico para leitura da realidade, como um procedimento hermenêutico ou semiótico.

No que diz respeito ao mito como forma simbólica, Cassirer entende que se trata de uma forma potencial da religião, como uma ficção inconsciente que tem uma lógica própria impenetrável pela razão, aparentado com outra forma simbólica que é a linguagem. Seu modo de explicar o mundo é autorreferente e expressivo e, embora mais primitivo, não é menos verdadeiro do que o de qualquer outra forma simbólica mais racional, como a ciência. Dadas suas características, o mito tece o mundo, oferecendo ao ser humano respostas sobre sua existência, as quais não podem ser falseadas com base em seus próprios critérios (Cassirer, 2012).

A partir dessa concepção do mito, entendemos que o carnaval se manifestou na religião, na literatura, nas artes e na filosofia como fenômeno que revela as contradições inerentes da existência humana, traz à tona os sentidos vitais sufocados, os instintos e impulsos suprimidos pelas exigências da vida em sociedade e pela organização simbólica da vida no cosmos. Embora estudiosos tenham diferentes modos de se apropriar dessa ideia, parece que boa parte dos teóricos que refletiram sobre a manifestação do carnaval em Bakhtin concordam que nesse fenômeno revelam-se as inversões da realidade constituída racional e socialmente, como se fosse uma tentativa de oposição ao processo de organização da realidade efetuado pelas formas simbólicas, um modo de retornar ao caos pré-lógico em que a vida é uma completa desordem.

Entender o carnaval como mito significa compreendê-lo como uma intuição humana pré-racional. Assim, sua realização fenomênica é mais importante do que sua concretização como evento histórico, sua justificativa é mitológica porque a espécie de linguagem que o compôs não é racionalmente plausível, pelo contrário, vai de encontro à racionalidade humana. No entanto, há uma estrutura perceptível no carnaval, a qual nos permite concebê-lo como uma espécie de linguagem, como uma interpretação simbólica da realidade que só é plausível a partir do mito.



Considerações finais

Tivemos como objetivo apresentar o conceito de carnaval, que está inserido na reflexão teórica desenvolvida por Bakhtin em *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* a partir de sua fundamentação na filosofia das formas simbólicas de Cassirer. De acordo com isso, primeiro, procedemos com a leitura da obra de Bakhtin, buscando entender sua teoria do carnaval desenvolvida a partir de sua compreensão da obra de Rabelais, em seguida, passamos a afirmar que o carnaval, que anteriormente se manifestou em sua forma mitológica, penetrou em diversas instituições culturais e assim proporcionou ao ser humano, de forma simbólica, a possibilidade de colocá-lo novamente em contato com seus instintos e sentidos vitais aturdidos pela cultura.

A fundamentação principal para o desenvolvimento da proposta de leitura do conceito de Bakhtin que aqui se fez está fundamentada na obra de Cassirer, mas a noção específica do carnaval como mito foi apontada por Gurevich, que apesar de reconhecer a importância do legado de Bakhtin, entende que a relevância do conceito refere-se ao desenvolvimento de um modo específico de se olhar para a realidade, de uma teoria fenomenológica, mas determinantemente não à reincidência de um evento histórico que sucedeu primeiramente como saturnália e posteriormente como carnaval medieval.

A compreensão de Gurevich foi de suma importância porque o que interessa em nossa abordagem é a penetração desse mito do carnaval na vida do ser humano. Mielietinski, Ivanov e Eco, apesar de não estarem interessados em discutir a facticidade da ocorrência histórica do carnaval bakhtiniano, também apontam para a importância fenomenológica do conceito, como fizera Gurevich.

Esperamos que de algum modo esse ensaio tenha proporcionado uma compreensão da proposta de Bakhtin sobre o carnaval e que essa possa passar a ser utilizada como subsídio teórico para os estudos do mito em suas diversas áreas de abordagem, como a Literatura, a Antropologia, a Filosofia da Religião, as Ciências da Religião a Fenomenologia e eventualmente outros domínios do saber.

Referências Bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais**. 7. ed. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2010a.



BAKHTIN, Mikhail M. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. 5. ed. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

BRANDIST, Craig. A grande narrativa de Bakhtin: o significado do Renascimento. In: BRANDIST, Craig. **Repensando o Círculo de Bakhtin**. São Paulo: Editora Contexto, 2012, p.13-34.

BRANDIST, Craig. Bakhtin, Cassirer and symbolic forms. **Radical Philosophy**, 85 (September/October), 1997.

BRANDIST, Craig. Neo-Kantism in cultural theory: Bakhtin, Derrida and Foucault. **Radical Philosophy**, 102 (July/August), 2000.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**: Vol. I – A linguagem (Col. Tópicos). Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**: Vol. II – O Pensamento Mítico (Col. Tópicos). Trad. Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**: Vol. III – Fenomenologia do conhecimento (Col. Tópicos). Trad. Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem**: Introdução a uma filosofia da cultura humana – 2. edi. (Col. Biblioteca do Pensamento Moderno). Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. **Mikhail Bakhtin**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ECO, Umberto. **Los marcos de la “libertad” cômica**. In: ECO, Umberto; IVANOV, Valentin; RECTOR, Monica. **¡Carnaval!** Trad. Monica Mansour. Tezontle: Fondo de cultura económica, 1989.

FLUSSER, Vilém. **Língua e Realidade**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007a.

FLUSSER, Vilem. **O Mundo Codificado**. Trad. Raquel Abi-Samara. São Paulo: Cosacnaify, 2007b.

GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. Do livro à tese de Bakhtin sobre Rabelais (1930-1952): Projeto, contexto, desfecho. **Alfa**, São Paulo, v.66, e15167, 2022. <https://doi.org/10.1590/1981-5794-e15167>.

GUREVICH, Aaron. Bakhtin e sua teoria do carnaval. In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. **Uma História Cultural do Humor**. Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000, p.83-92.

IVANOV, Valentin V. **La teoría semiótica del carnaval como lainversión de opuestos bipolares**. In: ECO, Umberto; IVANOV, Valentin; RECTOR, Monica. **¡Carnaval!** Trad. de Monica Mansour. Tezontle: Fondo de cultura económica, 1989.



MAZOUR-MATUSEVICH. Writing Medieval History: Na Interview with Aaron Gurevich. **Jornal of Medieval and Early Mordern Studies**, Duke University, 35; 1, Winter 2005.

MIELIETINSKI, Eleazar. **A Poética do Mito**. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. **Mikhail Bakhtin**: Criação de uma prosaística. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2008.

POOLE, Brian. Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origin of Bakhtin's Carnival Messianism. **The South Atlantic Quartely**, 97, 1998, p.537-579.

RABELAIS, François. **Gargantua e Pantagruel** (Coleção Grandes Obras da Cultura Universal), Vol. XIV. Trad. David Jardim Júnior. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 200



A Missa do Impossível: de sua criação à declaração de patrimônio cultural de Juiz de Fora

The Mass of the Impossible: from its creation to the registration of Juiz de Fora's cultural heritage

Mara Bontempo Reis¹

Resumo: Este texto pretende analisar a Missa do Impossível, celebrada em Juiz de Fora (MG), pelo padre Pierre Maurício de Almeida Cantarino. A celebração mencionada, se destaca dentre as demais da cidade, pois semanalmente reúne milhares de pessoas. O nosso interesse em ter a referida missa como objeto desta pesquisa ocorre por notarmos a sua crescente projeção nos últimos anos e por ter sido declarada em 2022 patrimônio cultural de natureza imaterial de Juiz de Fora. O presente estudo elenca um breve histórico, desde a sua criação até as modificações sofridas por ela ao longo do tempo. Também nos debruçaremos em tentar analisar as experiências religiosas dos frequentadores da Missa do Impossível, bem como o hábito do Padre Pierre de “criar tradições” para a celebração e, por fim, buscar compreender o processo de patrimonialização desta missa. Como metodologia, seguimos a abordagem qualitativa, com pesquisa de campo, análise de conteúdos obtidos em plataformas online, revisão parcial de literatura e de fontes primárias, além da análise de documentos pertinentes ao processo de patrimonialização da Missa do Impossível.

Palavras-chave: Missa do Impossível. Padre Pierre Maurício de Almeida Cantarino. Patrimônio Cultural. Tradição Inventada. Juiz de Fora.

Abstract: This text aims to analyze the Mass of the Impossible, celebrated in Juiz de Fora (MG) by Father Pierre Maurício de Almeida Cantarino. This celebration stands out among the others in the city, as it gathers thousands of people every week. We are interested in having this mass as the subject of this research because we have noticed its growing prominence in recent years and because it was declared an intangible cultural heritage of Juiz de Fora in 2022. This study provides a brief history, from its creation to the changes it has undergone over time. We will also try to analyze the religious experiences of those who attend the Mass of the Impossible, as well as Father Pierre's habit of "creating traditions" for the celebration and, finally, try to understand the process of patrimonialization of this Mass. As a methodology, we followed a qualitative approach, with field research, analysis of content obtained from online platforms, and

¹ Doutoranda em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Especialista em Educação de Jovens e Adultos - Proeja pelo IF Sudeste de Minas Campus Rio Pomba. Graduada em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduada em Educação Física (Licenciatura) pela Faculdade Metodista Granbery de Juiz de Fora. Membro do Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC/PPCIR/UFJF). ORCID: 0000-0001-6380-7854. E-mail: marabontempo@yahoo.com.br.



partial review of literature and primary sources, as well as analysis of documents relevant to the process of patrimonialization of the Mass of the Impossible.

Keywords: Mass of the Impossible. Father Pierre Maurício de Almeida Cantarino. Cultural Heritage. Invented Tradition. Juiz de Fora.

Introdução

É no contexto religioso da cidade de Juiz de Fora (MG) que se encontra a Missa do Impossível, celebração idealizada pelo Padre Pierre Mauricio Almeida Cantarino, desde os idos do ano de 2014 e que reúne, todas às terças-feiras, cerca de quatro mil fiéis. Originalmente a missa era realizada na paróquia São José, no bairro Costa Carvalho. Contudo, no primeiro semestre de 2022, foi transferida para a Igreja de Santa Rita, localizada no bairro Bonfim, no mesmo município, devido à mudança de paróquia do Padre Pierre.

O nosso interesse em ter a referida missa como objeto deste estudo ocorre por notarmos sua crescente projeção nos últimos anos e por ter sido declarada patrimônio cultural de natureza imaterial pela Prefeitura Municipal de Juiz de Fora pela Lei nº 14.426/2022². O presente estudo elenca um breve histórico, desde a criação da Missa do Impossível até as modificações sofridas por ela ao longo do tempo. Também nos debruçaremos em tentar analisar as experiências religiosas dos frequentadores da Missa do Impossível, bem como o hábito do Padre Pierre de “criar tradições” para a celebração e, por fim, buscar compreender o processo de patrimonialização desta missa.

No desenvolvimento do estudo, optamos pela abordagem qualitativa, com investigação em campo, análise de conteúdos obtidos em plataformas online (notícias, vídeos, dentre outros), revisão parcial de literatura e fontes primárias, além da análise de documentos pertinentes ao processo de patrimonialização da Missa do Impossível. Quanto à etapa de pesquisa de campo, conduzimos um trabalho de observação durante a última missa de 2022.

Cabe destacar que foi constatada a ausência de estudos acadêmicos dedicados à referida celebração, sendo assim, percebeu-se a necessidade de tratar sobre o tema com mais ênfase. Desse modo, esperamos contribuir para as discussões acerca das atuais práticas religiosas no âmbito da Igreja Católica, possibilitando novos questionamentos e

²Lei na íntegra em: https://www.pjf.mg.gov.br/e_atos/e_atos_vis.php?id=94731. Acesso em 25 jan. 2021.



reinterpretações, transformando as abordagens e os entendimentos acadêmicos sobre o tema proposto.

1. Processo de construção da Missa do Impossível

1.1 Localização da celebração

Para podermos contextualizar melhor o local de criação e prática da Missa do Impossível, achamos por bem apresentar, inicialmente, Juiz de Fora, município localizado na Zona da Mata mineira e possuidor de população estimada em 577.532 pessoas, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Aqui cabe ressaltar, ainda que, conforme o Censo 2010, 64,37% da população se identificava como católica³.

Pois é nesta cidade, de tradição e maioria católica, que ocorre semanalmente a denominada Missa do Impossível. A celebração foi idealizada em 2014 pelo padre Pierre Maurício. Durante oito anos a liturgia ocorreu na Paróquia São José do Botanágua, localizada na Avenida Sete de Setembro, 288, Bairro Costa Carvalho, no qual se calcula a participação semanal de quatro mil pessoas. Entretanto, em momentos festivos, como aconteceu em dezembro de 2019, na última celebração do ano, estimou-se a participação de 30 mil pessoas, não na paróquia, mas no campo de futebol do Sport Club, local usado para poder recepcionar mais fiéis (Quinelato, 2019) e (Leonel; Meireles, 2019).

Contudo, em maio de 2022 a Arquidiocese de Juiz de Fora declarou que a Missa do Impossível passaria a ser celebrada no “Rincão Senhor do Bonfim”, local com a capacidade para receber entre oito a nove mil pessoas e que, conforme a arquidiocese, o novo espaço possibilita mais segurança e conforto para os fiéis (Oliveira, 2022). Será que o tamanho do local, que atualmente a missa está sendo realizada, corroborou para sua escolha? Porque pelo que percebemos, é um lugar que comporta o dobro de pessoas se compararmos com o espaço anterior, que, segundo as narrativas dos frequentadores da missa, não estaria mais acomodando adequadamente os fiéis.

³No momento da redação deste texto, o IBGE ainda não tinha publicado as informações do Censo 2022. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/juiz-de-fora.html>. Acesso em 08 jul. 2023.



Pelo que percebemos, a Missa do Impossível, no decorrer do tempo, vem se tornando conhecida na cidade e região pelo fato de reunir milhares de fiéis às terças-feiras à noite.

1.2 Quem é o padre Pierre Maurício

Padre Pierre Maurício de Almeida Cantarino nasceu em 02 de março de 1982, na cidade de Rio Pomba (MG), município que fica a 74 km de Juiz de Fora. Filho de Consoladora Cantarino de Almeida e Acyr Maurício de Almeida. Pierre foi ordenado presbítero em 02 de março de 2013. Formou-se em Filosofia e Teologia no Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora - CES.

Em 2015 o referido sacerdote recebeu, por meio do Projeto de Lei nº 140/2015, expedido pela Câmara Municipal de Juiz de Fora, o título de Cidadão Benemérito. Segundo consta no projeto, a justificativa foi lavrada da seguinte forma: “Por todos os inestimáveis serviços prestados ao povo de Juiz de Fora, nos parece justo que o Município, através do Poder Legislativo, outorgue, por distinção e mérito, o título de Cidadão Benemérito, a Padre Pierre Maurício de Almeida Cantarino”⁴.

Desde o tempo de sua formação, e após sua ordenação, Pierre atuou junto a Pastoral Vocacional e em paróquias de Juiz de Fora: Nossa Senhora das Estradas, São Pedro, Nossa Senhora da Assunção, Santo Antônio, São José e, em 2022, com as novas provisões da Arquidiocese⁵, foi nomeado para a Paróquia Santa Rita, todas em Juiz de Fora. Além de pároco na Igreja de Santa Rita, Cantarino também é Diretor Espiritual Arquidiocesano do Apostolado da Oração e Assistente Arquidiocesano para os pobres e sofredores.

O fato de Pierre Maurício ser o precursor da Missa do Impossível, a transferência do referido padre para a paróquia de Santa Rita gerou alvoroço entre os paroquianos, tendo em vista que os fiéis ficaram inquietos para saber como ficaria a situação da missa, se ela continuaria sendo realizada no mesmo local, porém por outro

⁴Projeto de Lei Municipal na íntegra em: <https://www.camarajf.mg.gov.br/sal/textop.php?num=53309&sequencia=2>. Acesso em 17 set. 2022.

⁵Disponível em <https://arquiocesejuizdefora.org.br/wp-content/uploads/2022/05/PROVISOES-maio22.pdf>. Acesso em 17 set. 2022.



sacerdote, ou se ela iria ser transferida com Cantarino. Por esse motivo, o arcebispo da Arquidiocese de Juiz de Fora, Dom Gil Antônio Moreira, emitiu uma nota específica sobre a referida mudança⁶.

Pierre sempre se mostrou um sacerdote atualizado em relação aos meios tecnológicos e de comunicação, e em 2014, durante entrevista ao jornal local Tribuna de Minas, o jornalista do citado diário fez a seguinte observação:

De calça jeans, camisa de malha preta, casaco cinza com detalhes em laranja e tênis esportivo, com o celular nas mãos fazendo um som semelhante ao aviso de chegada de mensagem via WhatsApp, Pierre se aproxima com um sorriso no rosto e me chama de irmão. Padre Pierre Maurício de Almeida Cantarino. Por um instante esqueci-me de que estava diante de um sacerdote. Extremamente simpático e acolhedor, o jovem padre de apenas 30 anos não faz qualquer questão de esconder a pouca idade. E não haveria motivos para tal, já que o rapaz que combina batina com tênis tem chamado atenção dos fiéis justamente pelo modo despojado e carismático com que vivencia a igreja (Morais, 2014).

O jornalista nos passa a impressão de que Cantarino foge do senso comum do padre tradicional, que não usa recursos tecnológicos e se veste de maneira formal. Além de sua aparência “descolada”, o sacerdote também se mostra bastante atuante em redes sociais. Em seu canal de vídeos, da plataforma *YouTube*⁷, padre Pierre, possui cerca de 76,6 mil inscritos. O seu perfil no *Facebook*⁸ é seguido por 16.000 pessoas e no *Instagram*⁹ por 122 mil. São números expressivos que ratificam sua popularidade e a projeção que a Missa do Impossível vem atingindo.

A presença do padre em plataformas online, incluindo sua estética, símbolos e os temas tratados, compartilha semelhanças com sua atuação física. Os websites relacionados ao Padre Pierre apresentam uma estrutura padronizada, com fotos, mensagens religiosas, notícias, divulgação de eventos e orações. É importante ressaltar que sua presença nas redes sociais se deu após ele se tornar conhecido como pioneiro da Missa do Impossível.

⁶Disponível em <https://arquidiocesejuizdefora.org.br/wp-content/uploads/2022/05/NOTA-PADRE-PIERRE.pdf>. Acesso em 17 set. 2022.

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/c/padrepierremauricio>. Acesso em: 10 nov. 2023.

⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/padrepierremauriciooficial/>. Acesso em: 10 nov. 2023.

⁹ Disponível em: <https://www.instagram.com/padrepierremauriciooficial/>. Acesso em: 10 nov. 2023.



O jeito despojado de Cantarino, pode ser percebido não apenas na maneira de se vestir, de sua presença marcante nas redes sociais e/ou na utilização de ferramentas tecnológicas, mas também no vocabulário usado, no qual observamos em suas falas, expressões populares como “cavucado”¹⁰, “cambada”¹¹, “caramba”, dentre outras. Decerto, essa postura despojada contribui para a sua popularidade, sobretudo, entre os jovens, mas não apenas, pois nas celebrações que Pierre dirige há pessoas de diferentes faixas etárias.

No que diz respeito à presença nas redes sociais, dentre as diversas formas de interação criadas pelo universo online, podemos notar que os meios de comunicação católicos optam, principalmente, por três tipos de abordagens: as páginas oficiais e formais, prioritariamente utilizadas por instituições como arquidioceses, dioceses, paróquias, casas de formação, editoras, associações e movimentos religiosos; as páginas de comunidades e bandas, variando em estilos e oferecendo uma ampla gama de recursos interativos para os usuários; e as páginas pessoais de seguidores ou figuras católicas, especialmente de padres, que passam a se destacar de forma independente (Silveira, 2017. p. 38 e 39).

1.3 Origens da Missa do Impossível

A Missa do Impossível, presidida pelo Padre Pierre, traz como características elementos da Renovação Carismática (RCC)¹² e o celebrante utiliza de recursos que apelam para expressões emotivas entre seus participantes. Dentro do espectro da RCC, podemos considerar dois elementos essenciais: a atuação do Espírito Santo sobre o indivíduo e a figura de Jesus como aquele que direciona a vida dos fiéis.

Como já citado, Pierre se coloca diante de seus fiéis como uma pessoa despojada e simples, influenciando assim nas missas que ele conduz. Segundo Camurça (2009), dentro da visão da RCC, o encontro pessoal entre o fiel e Jesus, é um momento

¹⁰“Cavucado” é uma expressão utilizada na região de Juiz de Fora, que significa que a pessoa se apresenta muito cansada e abatida.

¹¹“Cambada” é também uma expressão utilizada na região de Juiz de Fora, que significa um grupo de pessoas.

¹²A RCC teve seu marco histórico em fevereiro de 1967 na Universidade de Duquesne (Pittsburgh, Pensylvania, EUA) – disponível em: <https://rccbrasil.org.br/portal/>. Acesso em: 27 out. 2020. Estudos sobre a RCC ver Carranza (2000), Maués (2003) e Silveira (2008).



de reavivamento de sua fé e, para que esse encontro seja verdadeiro, é necessário que ele seja desprezioso do formalismo.

Daí a espontaneidade da RCC, no tocante à participação (cantos, danças, orações coletivas espontâneas, entre outras práticas). Como um novo estatuto do sensorial pôde ser construído dentro da experiência religiosa do catolicismo, todos esses elementos só podem existir dessa forma (Silveira, 2014, p. 203).

Conforme o depoimento de Pierre, em entrevista realizada por um canal de televisão local (TV Alterosa Zona da Mata), o que o impulsionou a criar esta celebração em Juiz de Fora, foram os testemunhos de fiéis relatando “graças impossíveis”¹³. As missas inicialmente ocorriam em uma pequena capela na Rua São João e, segundo o padre, o público foi aumentando, até que no final do ano de 2014 “muitas pessoas deram testemunhos que tinham, então, conseguindo o impossível” (Padre Pierre em entrevista em 02 de maio de 2016)¹⁴.

Na referida entrevista, Cantarino relata que, no final de 2014, ele foi transferido para a paróquia de São José, na qual, primeiramente, sua intenção era a realização da missa durante nove terças-feiras; porém, com o crescimento do número de fiéis, o padre concluiu que era “impossível que a missa parasse e ficasse só nove terças-feiras” (Padre Pierre em entrevista em 02 de maio de 2016)¹⁵.

Desde então, o público e os relatos de “graças impossíveis alcançadas” foram se ampliando e a celebração, que era realizada no interior do templo, foi transferida para o pátio externo, sendo o trânsito no entorno alterado toda terça-feira, tendo em vista o número elevado de participantes. Aqui, percebemos o acionamento por parte da instituição religiosa, sendo atendido pelo poder civil para a organização do trânsito, com intuito de trazer segurança aos fiéis.

2. Implementação da Missa do Impossível em Juiz de Fora

Com a popularização da Missa do Impossível nos últimos anos, a devoção a Nossa Senhora dos Impossíveis tem se expandido paulatinamente na cidade de Juiz de

¹³Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=heF9sIFYypw>. Acesso em 17 set. 2022.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*



Fora. Portella (2016) apresenta estudos sobre os significados de Maria e sua imagética, nos quais Maria, Mãe de Jesus, é enaltecida pela Igreja Católica por trazer consigo as virtudes de pureza e virgindade. É importante ressaltar que os dogmas marianos convergem para esses dois pontos, sendo estes os dogmas da Virgindade Perpétua, da Maternidade Divina, da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria.

Quanto à veneração a Nossa Senhora dos Impossíveis, é importante destacar sua origem em Portugal. Sua representação icônica inclui a figura de Nossa Senhora segurando o cetro e a coroa, com o menino Jesus, igualmente coroado, em seu braço esquerdo. Além disso, aos pés de Nossa Senhora, encontram-se três anjos, simbolizando a Imaculada Conceição.

Para além dos dogmas e a devoção à Nossa Senhora dos Impossíveis, queremos trazer o conceito de “tradição inventada”, termo que vai dar conta de entender tanto as “tradições” efetivamente criadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num determinado período. Dessa forma, pode-se entender “tradição inventada” como um conjunto de práticas comumente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, sendo que essas práticas, de caráter ritualístico ou simbólico, buscam trazer certos valores e normas de comportamento por meio da sua constante repetição, o que implica em uma sensação de continuidade com um passado que não se pode mais ser precisado com exatidão (Hobsbawn; Ranger, 2008).

O dia de Nossa Senhora dos Impossíveis é comemorado sempre no mês de janeiro na Paróquia de São José, em Juiz de Fora, onde essa devoção à Virgem Maria é divulgada, ocorrendo uma programação especial¹⁶. Desde 2014, quando Padre Pierre foi transferido para a Igreja de São José, permanecendo por cerca de oito anos, o sacerdote buscou estimular tal devoção, inclusive com a realização semanal da Missa do Impossível.

Salienta-se que no Brasil, esta devoção não é muito conhecida, porém, no Rio Grande do Norte, a devoção a Nossa Senhora dos Impossíveis é forte, incluindo a existência de um grande e importante santuário em sua homenagem na cidade de Patu,

¹⁶Entrevista disponível em: <https://www.radiocatedraljf.com.br/post/dia-de-nossa-senhora-dos-imposs%C3%ADveis-%C3%A9-celebrado-na-par%C3%B3quia-de-s%C3%A3o-jos%C3%A9>. Acesso em 10 jul. 2021.



situada a 300 km da capital Natal. O referido Santuário de Nossa Senhora dos Impossíveis é considerado o mais antigo centro de romaria do Rio Grande do Norte (Santos, 2018).

Destarte, podemos perceber a junção de diversos elementos de outras celebrações tradicionais do país, como aconteceu nas festividades de Nossa Senhora dos Impossíveis em Juiz de Fora em janeiro de 2020. Durante a primeira missa do referido ano, a celebração se destacou ao receber a imagem peregrina de devoção mariana e a Igreja de São José realizou, pela primeira vez, o Círio de Nossa Senhora dos Impossíveis.

Na ocasião, no início da novena, os fiéis receberam fitas que, segundo os organizadores do evento, eram fitas similares às utilizadas nos habituais círios que ocorrem no Brasil, simbolizando as intenções dos devotos e, no dia do encerramento, as fitas foram amarradas na corda de Nossa Senhora durante a “procissão da corda”. Foram 200 metros de corda e, segundo Pierre, “a corda representa o cordão umbilical, em uma ideia de que estamos unidos à Maria, que levará nossos pedidos a seu filho, mostrando que estamos unidos a Deus”¹⁷. A procissão percorreu vários bairros de Juiz de Fora.

Isto posto, observamos certa influência do conhecido Círio de Nazaré realizado anualmente em Belém do Pará, evento do qual Padre Pierre participou em outubro de 2019 e que o inspirou a realização também em Juiz de Fora “Não queríamos copiar o Círio de Belém, mas sim ter o nosso Círio, com nossas características, fazer a festa em honra à Nossa Senhora dos Impossíveis, que advoga em nosso favor, pedindo a seu filho pelos nossos impossíveis”¹⁸. Assim sendo, o conceito de “tradição inventada” também se enquadra nessa situação.

Mais interessante, do nosso ponto de vista, é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastantes originais. Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas (Hobsbawn; Ranger, 2008, p. 14).

¹⁷Entrevista disponível em Meireles (2020).

¹⁸Entrevista disponível em Meireles (2020).



O Círio de Nazaré é uma grande festa realizada há mais de duzentos anos em Belém, no Pará, em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré. É reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e como Patrimônio Cultural da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO. As festividades do Círio de Nazaré ocorrem anualmente no segundo domingo de outubro (Henrique, 2011) e (Frugoli; Bueno, 2014).

Retomando ao Círio criado por Padre Pierre em Juiz de Fora, além das fitas amarradas à corda, uma vela com 1,80 metros de altura e 80 centímetros de diâmetro simbolizando o círio, foi produzida especialmente para o evento de 2020. Segundo o sacerdote, a manufatura da vela foi realizada de maneira inusitada "Os fiéis estão depositando suas velas com pedido especial em um caldeirão que está no pátio da Igreja de São José. Estas velas estão sendo derretidas, se tornando oração e formando o Círio"¹⁹.

Pelo que percebemos, a prática de “inventar tradições” é algo habitual para Pierre. Em outras ocasiões como, por exemplo, para a última Missa do Impossível de 2020, dias antes da celebração foram distribuídos entre os fiéis cestos de papel que, segundo o sacerdote, seria o símbolo da derradeira missa do ano, tendo como inspiração o texto bíblico que se refere à multiplicação dos pães e dos peixes por Jesus²⁰. “Dentro do cesto de papel, que é entregue desmontado aos fiéis, é possível escrever três pedidos a serem alcançados em 2021: um impossível e dois difíceis. Após escrevê-los, basta montar o objeto e guardá-lo para ser consagrado, o que acontecerá na Eucaristia marcada para o dia 15 de dezembro, às 19h30”²¹.

O mesmo ocorreu na última Missa do Impossível do ano de 2022, que foram distribuídas cópias da capa de uma Bíblia e no seu interior as pessoas deveriam escrever os pedidos impossíveis e difíceis. Dessa maneira, Padre Pierre vai “inventando tradições” e, conseqüentemente, conquistando mais adeptos para a missa, desenvolvendo-se um conjunto de rituais bastante eficiente em torno das celebrações

¹⁹Entrevista disponível em Meireles (2020).

²⁰ Fonte Bíblia (Mc. 6:30-56).

²¹ Entrevista disponível em Quinelato (2020).



com procissões, objetos, atuação nas redes sociais, busca de amplos locais para as missas, dentre outros.

2.1 A última Missa do Impossível do ano de 2022

Por conta da pandemia de COVID-19, as últimas missas dos anos 2020 e 2021 aconteceram de forma remota e, depois desse hiato de dois anos, a derradeira Missa do Impossível de 2022 foi celebrada no domingo, dia 11 de dezembro em um terreno localizado na rua Benjamin Constant – Centro – Juiz de Fora, MG. Em vista disso, consideramos importante abordarmos sobre esse ato litúrgico. Se faz necessário destacar que durante a pandemia as missas sofreram algumas modificações para atender aos protocolos, como, por exemplo, o número reduzido de frequentadores. Entretanto, quando liberada pelas autoridades sanitárias, a Missa do Impossível voltou a ser celebrada presencialmente para milhares de pessoas.

Após mais de oito anos acontecendo somente nas terças-feiras, pela primeira vez a liturgia ocorreu em um domingo. Os motivos apresentados pela organização foram os jogos da Copa do Mundo de Futebol e o local, que havia sido reservado previamente, teve que ser modificado por questões que envolviam a Prefeitura Municipal.

O terreno, de propriedade particular, foi cedido por seu dono, um empresário local. O evento contou com diversos apoios de logística, não apenas de empresários, amigos e vereadores, como citado por Cantarino durante a liturgia, como também da Prefeitura local e da Prefeitura de Pequeri, cidade localizada aproximadamente 53 km de Juiz de Fora, cujo apoio ao evento foi o empréstimo de banheiros químicos. Além dos banheiros, havia uma grande estrutura de palco com holofotes, telões de projeção, equipamentos de som e filmagem, dando possibilidade de transmissão simultânea no YouTube com mais de 5.000 pessoas logadas durante a cerimônia, inclusive, o sacerdote expôs que tinham fiéis diretamente da República Dominicana assistindo à celebração.

Outrossim, havia ambulâncias disponíveis, com equipe de profissionais da saúde de uma faculdade privada da cidade, barracas com vendas de camisetas e canecas personalizadas, velas, água e alimentos. Segundo informações do próprio Padre Pierre, o lucro das vendas é destinado à Arquidiocese de Juiz de Fora. No momento do



ofertório, Cantarino falou ao microfone “oferta a sua vida, mas se puder faça a sua oferta, seja generoso, pois a missa foi toda preparada com carinho”.

Os produtos comercializados, como as canecas e as camisetas, podem ser classificados como *souvenir* que, nas palavras de GODOY (2021, p. 84) “Esse *souvenir* católico, uma coisa religiosa que pode não ser sagrada, é capaz de materializar a relação estabelecida entre o devoto e a santa” e é capaz de prover no devoto a impressão de estar contribuindo, de alguma maneira, com o evento.

Para além das referidas vendas no dia da solenidade durante os preparativos que a antecederam, a Paróquia de Santa Rita de Cássia, local que atualmente está designado para a realização da Missa do Impossível ao longo do ano, produziu uma rifa no valor de R\$ 2,00 cada bilhete. O objeto a ser rifado foi um bracelete de ouro avaliado em R\$ 10.000,00 (dez mil reais), com intuito de custear as despesas do certame. Notamos que essa mercantilização integra a rede devocional que vai se criando em torno da Missa do Impossível. Sendo assim, podemos perceber o envolvimento de parte da comunidade católica juizforana, juntamente aos órgãos públicos para a promoção da celebração.

No dia marcado para a última Missa do Impossível de 2022, chegamos ao local por volta das 17 horas para o trabalho de observação e já havia milhares de pessoas presentes. Alguns dos participantes levaram de suas residências cadeiras de plástico, de praia e bancos. Eram pessoas de diferentes idades, gênero, religião e várias cidades além de Juiz de Fora, como Brasília, São Paulo e outros municípios próximos.

Padre Pierre durante vários momentos da missa ressaltou a presença de pessoas de outras denominações religiosas, inclusive tivemos a oportunidade de conversar com uma mulher, negra, idade aproximada 45 anos, empregada doméstica e evangélica. Ela fez questão de nos contar que foi convidada por uma amiga e era a primeira vez que ela assistia à celebração. Ela se mostrou muito feliz em estar participando e nos disse “Deus é um só e não importa qual a sua religião. Se estamos unidos em nome de Deus, isso é que importa pra mim!”. Cabe ressaltar que a conversa ocorreu de maneira informal não se caracterizando como uma entrevista estruturada.

Cantarino também relatou sobre suas relações com pessoas de outras religiões. Ele se referiu especificamente sobre um grande amigo, proprietário de um restaurante que sempre frequenta e da amizade que nutrem. O sacerdote ressaltou que apesar do



amigo ser evangélico, foi convidado para celebrar uma missa em sua residência na semana seguinte. Todavia, Pierre fez questão de frisar que em suas conversas com o amigo, sempre fala, de maneira jocosa, sobre a possibilidade de o companheiro deixar de ser evangélico para se converter ao catolicismo. Esse jeito descontraído de Pierre é percebido em diversos momentos de sua vida sacerdotal e durante a última missa de 2022 não foi diferente.

Por volta das 17:30 horas, vimos pelo telão a chegada de Cantarino. O sacerdote surgiu no meio do povo, abraçando e tirando self com os fiéis. Muitas pessoas já estavam lá aguardando desde o início da tarde a fim de conseguir o melhor lugar para participar do ato litúrgico. Antes da abertura da missa, a banda entoou canções proporcionando um clima de festividade entre os presentes. Mesmo diante das diversidades da vida, para os fiéis, aquele domingo era dia de alegria depois um longo período sem participarem presencialmente da última Missa do Impossível do ano, algo que é sempre muito esperado pelos seguidores de Padre Pierre.

A missa festiva durou mais de duas horas. A plateia cantou e dançou com o padre que durante toda a celebração proferiu mensagens de otimismo e fé. Outrossim, Pierre brincava com o público e relembrou diversas histórias de milagres, trazendo pessoas ao palco para dar depoimentos de graças alcançadas. Cabe ressaltar que, de acordo com Silveira e Sampaio (2018, p. 13), para permanecer presente “[...] toda a narrativa mítica, ou história contada, depende de discursos, escritos ou orais, mantidos, reproduzidos e transmitidos por grupos e indivíduos”. Por conseguinte, a cada relato de milagre mencionado pelo sacerdote, os fiéis aplaudiam, demonstrando euforia e emoção.

Observamos as mais variadas expressões dos fiéis, sejam no nosso entorno, como nos telões com imagens do público. Em uma das narrativas de graças alcançadas, Cantarino deu a palavra a uma médica que ocupava uma das cadeiras disponíveis no palco. Segundo o padre, a médica acompanhou a situação de um feto durante toda a gestação, o nascituro apresentava sérios problemas de saúde, contudo, a criança nasceu sem nenhuma doença, o que para a família foi considerado um milagre concedido por Nossa Senhora dos Impossíveis.

Durante a missa, o celebrante proferiu frases como “Pedi e recebereis, batei e serei aberta”, “Nada é impossível”, “Deus vai operar milagres na vida de todos”, “Que



nossas mãos estejam firmes e nossos pés enrijecidos”, “Quem tem fé, tudo alcança”, “O milagre é transformador”, “O milagre não é só para você, o milagre é para todos que estão a sua volta”, “A gente não veio aqui à toa, Deus tem um propósito”, “Hoje o meu milagre vai chegar”, “O nosso Deus é do caramba”. Nessa última frase, percebemos novamente o jeito descontraído de se colocar diante dos fiéis. As expressões ora citadas, despertavam ainda mais a emoção nos presentes, como notamos em alguns fiéis quando repetiam em voz alta as palavras do padre, uma espécie de atitude para legitimar os pedidos junto a Deus e Nossa Senhora dos Impossíveis.

No final da celebração, como de costume, o Santíssimo Sacramento foi exposto no ostensório²² para adoração. Na oportunidade, ao som da banda, o sacerdote proferia palavras que despertavam a emoção nos fiéis e, assim, orientava a todos que aquele instante era para receber bençãos, fazer pedidos e agradecer a Deus e Nossa Senhora dos Impossíveis, num momento de experimentação íntima, dando “ênfase na emoção como critério de veracidade da experiência religiosa” (Silveira, 2014, p. 204). Cabe destacar que essa experimentação é constituinte na dinâmica da relação entre fiel e o sagrado (Menezes, 2004).

No ensejo, o padre efetuou a benção de objetos e solicitou que naquele momento todos mantivessem as lanternas dos celulares acessas, promovendo um belo cenário de luz. Na oportunidade, os fiéis ergueram vários objetos, como garrafas de água, fotografias estampadas nos celulares, terços, chaves de residências e carros, dentre outros.

O espetáculo produzido por Padre Pierre na última Missa do Impossível de 2022, assim como em outras ocasiões, com toda a estrutura de palco, telões, música, testemunhos de devotos, terços, orações, celulares, bençãos de objetos, tudo isso faz surgir uma experiência sensorial nas pessoas presentes, sentimentos que fazem com que os fiéis se emocionem, chorem, ergam suas mãos em preces e aplaudem a cada narrativa de milagre apresentada.

²² Ostensório vem do verbo latino ostendere (mostrar). É um objeto onde é apresentada uma hóstia em tamanho maior, consagrada durante a missa. É utilizado em momentos de adoração ao Santíssimo Sacramento, sejam para realização de bênçãos solenes, assim como também nas procissões de Corpus Christi. Ver mais sobre o assunto em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_po.html#CAP%C3%8DTULO%20V. Acesso em: 22 jan. 2023.

Além disso, toda a organização envolvida em atender às necessidades para a realização da missa vai muito além do aspecto religioso, já que diversos setores políticos e econômicos da comunidade participam direta ou indiretamente desse processo. É relevante destacar que o público presente não se limita apenas a católicos ou seguidores fervorosos do Padre Pierre, uma vez que a Missa do Impossível, reconhecida como patrimônio imaterial, tem um significado para as pessoas, algo que foi elaborado através de acordos, conflitos e outras formas de interações sociais, resultando em uma estrutura complexa que engloba diversos personagens (Camurça; Giovannini Jr, 2011).

3. A patrimonialização da Missa do Impossível

Diante do sucesso da Missa do Impossível entre os católicos de Juiz de Fora e região, o vereador Marlon Siqueira (PP) propôs um projeto de lei aprovado pela Câmara Municipal de Juiz de Fora e sancionado pela Prefeitura, declarando a Missa do Impossível como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do município, criando a Lei nº 14.426/2022. Conforme a lei citada, a referida missa é um evento religioso particularmente cultural, fazendo parte, não somente da vida religiosa das pessoas, como também, das práticas sociais da cidade.

Na proposta apresentada pelo vereador, ele defende que é plausível o reconhecimento da dimensão do patrimônio imaterial da Missa do Impossível, levando em conta que, segundo Siqueira, ela configura aspectos de contribuição dos diversos grupos sociais responsáveis pela construção da memória, identidades e história da cidade de Juiz de Fora “A importância de o Município reconhecer esta celebração religiosa como patrimônio cultural pode ser afirmada, visto que tais celebrações fazem parte do processo histórico de formação do Brasil”.²³

Aqui, ressaltamos que no Brasil, o conceito de patrimônio cultural foi desenvolvido na Constituição de 1988 e, em seu artigo 216, consta a definição como “[...] os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente, ou em conjunto, portadores de referenciais à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]” (Brasil, 2000, p. 33).

²³Fonte: <https://www.camarajf.mg.gov.br/www/noticias/exibir/12125/Agora-e-Lei---Missa-do-Impossivel-e-declarada-Patrimonio-Cultural.html>. Acesso em: 18 set. 2022.



Santana (2009) considera que, a partir da constituição, “esta abordagem cultural leva a um novo conceito para a preservação do patrimônio, centrada no processo de interpretação da cultura enquanto produção, não apenas material, mas também simbólica” (p. 36). Portanto, a Missa do Impossível, embora tenha sido declarada patrimônio imaterial, ela não se configura apenas como um fenômeno simbólico, mas também material.

No município de Juiz de Fora, o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Cultural - COMPPAC, vinculado à Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage - FUNALFA, é o órgão responsável em proteger o patrimônio cultural da cidade, sendo de natureza material e/ou imaterial, públicos e/ou privados. É também da responsabilidade do COMPPAC analisar os processos antes de serem sancionados e declarados como patrimônio. Sendo assim, no caso da Missa do Impossível, o processo deveria ter sido averiguado pelo órgão, o que não ocorreu, conforme podemos apurar no documento de tramitação do projeto de lei²⁴.

Menos de uma semana após a publicação da lei, a arquidiocese de Juiz de Fora anunciou a transferência do padre Pierre para outra paróquia. Inicialmente foi divulgada apenas a mudança de endereço do sacerdote, o que ocasionou uma movimentação na comunidade católica juizforana e da imprensa local, pois havia o questionamento se a Missa do Impossível seria mantida na Igreja de São José ou se iria para onde o Padre Pierre fosse.

Como proceder diante de um patrimônio imaterial? Ele pode se deslocar? O padre Pierre, por ser o idealizador da Missa do Impossível, pode celebrá-la em qualquer lugar? E se ele fosse transferido para outra cidade, a missa “vai com ele”? Ou fica na cidade por ser declarada patrimônio? Diante de tantos questionamentos e do alvoroço entre os fiéis e a imprensa local, a Arquidiocese anunciou, no dia subsequente, que a Missa do Impossível seria transferida para a Igreja de Santa Rita, local do novo endereço do padre Pierre.

Não nos cabe arbitrar se a Missa do Impossível é ou não patrimônio, se o processo que sancionou a lei municipal está dentro dos trâmites legais, porém, é importante ressaltar que, segundo as diretrizes legais trazidas pelo Instituto Patrimônio

²⁴Tramitação disponível em:
<https://www.camarajf.mg.gov.br/sal/proposicao.php?num=107717>.



Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, algo que se torna patrimônio cultural imaterial, este deverá ter o seu instrumento de salvaguarda. Tal instrumento aponta informações e características do bem imaterial e tem como principal objetivo resguardar que, durante cerca de dez anos, aquele bem não sofra nenhum tipo de alteração. Uma das características que constam no plano de salvaguarda, é o local de realização do bem patrimonial. A partir de tais apontamentos, notamos que a Arquidiocese de Juiz de Fora, com a transferência do local de realização da Missa do Impossível, refuta o instrumento de salvaguarda, pois, o local de realização do patrimônio foi modificado antes dos dez anos que versa a lei.

Salienta-se que o patrimônio imaterial é a autêntica representação da memória coletiva de uma comunidade e/ou um grupo, assim sendo, “[...] é a atribuição de valor dada por uma coletividade a um determinado bem que o legitima como patrimônio cultural e não as determinações de órgãos estatais ou simplesmente disposições legislativas” (Campos, 2010, p. 41). Portanto, a Missa do Impossível é patrimônio imaterial cultural dos juizforanos e não da Igreja Católica ou do Padre Pierre, logo, se o referido padre for transferido para outra cidade, a missa deverá ser mantida em Juiz de Fora.

Considerações Finais

O estudo desenvolvido se propôs a trazer algumas reflexões sobre o crescimento e projeção que a Missa do Impossível vem sofrendo ao longo dos últimos anos. A partir de um breve histórico, elencamos alguns aspectos da sua origem e implementação na cidade, a mudança de espaço para a sua realização e a patrimonialização declarada pela Prefeitura Municipal de Juiz de Fora.

Vimos também no artigo, com base na teoria de Hobsbawm, sobre “invenção das tradições”, que o idealizador da celebração tem o hábito de inventar costumes e tradições com o propósito de manter a fidelização e abarcar mais frequentadores para a Missa do Impossível e seguidores para suas redes sociais. A criação de um próprio Círio em homenagem à Nossa Senhora dos Impossíveis retrata muito bem a circunstância de “inventar tradições”.

No que diz respeito à patrimonialização da celebração, apontamos que a Arquidiocese de Juiz de Fora refutou o instrumento de salvaguarda, quando transferiu a



Missa do Impossível para outro local. Contudo, como já citado, não nos cabe julgar se está dentro dos trâmites legais, mas é fato que a Missa do Impossível declarada patrimônio cultural imaterial de Juiz de Fora, representa, de alguma forma, a memória coletiva da comunidade católica e de um grupo de fiéis.

Um dos objetivos do presente artigo é refletir sobre o campo de pesquisa que surge do entrecruzamento Religião e Patrimônio Cultural. Para tanto, foi necessário analisar alguns elementos sobre a criação da Missa do Impossível, sobre quem é o seu idealizador e como as relações de poder influenciam essa ligação e moldam a sua expressão, impactando na cultura como uma compreensão, ou não, de uma determinada manifestação como um bem cultural.

Esperamos que o presente artigo possa contribuir nas discussões teóricas sobre a Missa do Impossível, pois, conforme observamos, ao longo de mais de oito anos de permanência na cidade de Juiz de Fora, a celebração tem se mostrado atuante e com uma ampla projeção entre os seus fiéis. Ademais, outros estudos futuros devem se somar a este para um melhor entendimento acerca do fenômeno religioso.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA. Bíblia Tradução Ecumênica – TEB. São Paulo, Paulinas, 1995.

ARQUIDIOCESE, Juiz de Fora de. **Documento referente às Provisões, Nomeações e Transferências.** Disponível em <https://arquidiocesejuizdefora.org.br/wp-content/uploads/2022/05/PROVISOES-maio22.pdf>. Acesso em 17 set. 2022.

ARQUIDIOCESE DE JUIZ DE FORA. **Mensagem de Transferência do Padre Pierre Maurício.** Disponível em <https://arquidiocesejuizdefora.org.br/wp-content/uploads/2022/05/NOTA-PADRE-PIERRE.pdf>. Acesso em 17 set. 2022.

BRASIL, Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional de Arte. **O registro do patrimônio imaterial.** Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, julho de 2000.

CÂMARA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. **Proposição: PLEI – Projeto de Lei Número 140/2015.** Disponível em <https://www.camarajf.mg.gov.br/sal/textop.php?num=53309&sequencia=2>. Acesso em 17 set. 2022.

CÂMARA MUNICIPAL, Juiz de Fora de. **Agora é Lei - Missa do Impossível é declarada Patrimônio Cultural.** Disponível em:



<https://www.camarajf.mg.gov.br/www/noticias/exibir/12125/Agora-e-Lei---Missa-do-Impossivel-e-declarada-Patrimonio-Cultural.html>. Acesso em: 18 set. 2022.

CAMPOS, Y. D. S.. **Patrimônio Imaterial e Memória Coletiva em Minas Gerais**. Cadernos do CEOM (Unochapecó). V. 31, p. 33-44, 2010.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; GIOVANNINI JR, Oswaldo. **Religião, patrimônio histórico e turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG)**. Horizontes Antropológicos, v. 9, p. 225-247, 2003.

CAMURÇA, Marcelo. **Tradicionalismo e meios de comunicação de massa: o catolicismo midiático**. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias & Letras, p. 59-78, 2009.

CANTARINO, Pierre Mauricio de Almeida. **Perfil no Youtube**. Disponível em: <https://www.youtube.com/c/padrepierremauricio>. Acesso em: 10 nov. 2023.

CANTARINO, Pierre Mauricio de Almeida. **Perfil no Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/padrepierremauriciooficial/>. Acesso em: 10 nov. 2023.

CANTARINO, Pierre Mauricio de Almeida. **Perfil no Instagram**. Disponível em: <https://www.instagram.com/padrepierremauriciooficial/>. Acesso em: 10 nov. 2023.

CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática: origens, mudanças, tendências**. Aparecida: Editora Santuário, 2000.

FRUGOLI, Ricardo; BUENO, Marielys Siqueira. O Círio de Nazaré (Pará, Brasil): **relações entre o sagrado e o profano**. Turismo e Sociedade, v. 7, n. 1. 2014.

GODOY, Adriano Santos. **Com quantos tijolos se faz uma igreja. In: Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos**. Organização: Renata de Castro Menezes e Rodrigo Toniol. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021.

HENRIQUE, Márcio Couto. **Do ponto de vista do pesquisador: o processo de registro do Círio de Nazaré como patrimônio cultural brasileiro**. Amazônica – Revista de Antropologia, v. 3, n. 2, p. 324-346, 2011

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. **A Invenção das tradições**. São Paulo – SP: Editora Paz e Terra, 2008.

IBGE – **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/juiz-de-fora.html>. Acesso em 08 jul. 2021.

JUIZ DE FORA (MG). **Projeto de Lei nº 140/2015** de 14 de julho de 2015. Disponível em: <https://www.camarajf.mg.gov.br/sal/textop.php?num=53309&sequencia=2>. Acesso em 17 set. 2022.



JUIZ DE FORA (MG). **Lei nº 14.426** de 13 de maio de 2022. Disponível em: https://www.pjf.mg.gov.br/e_atos/e_atos_vis.php?id=94731. Acesso em 25 jan. 2021.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003. V. 46 nº 1.

LEONEL, Carolina; MEIRELES, Michele. **Milhares de juiz-foranos participam da última Missa do Impossível de 2019**. Tribuna de Minas, Juiz de Fora, MG, 17 dez. 2019. Notícias/Cidade. Disponível em: https://tribunademinas.com.br/noticias/cidade/17-12-2019/milhares-de-juiz-foranos-participam-da-ultima-missa-do-impossivel-de-2019.html#goog_rewarded. Acesso em 20 jan. 2023.

MEIRELES, Michele. **Primeiro Círio de Nossa Senhora dos Impossíveis acontece neste domingo**. Tribuna de Minas, Juiz de Fora, MG, 09 jan. 2020. Notícias/Cidade. Disponível em: https://tribunademinas.com.br/noticias/cidade/09-01-2020/primeiro-cirio-de-nossa-senhora-dos-impossiveis-acontece-neste-domingo.html#goog_rewarded. Acesso em: 17 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: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

MORAIS, Mauro. Outras ideias, com Padre Pierre. **Tribuna de Minas**, Juiz de Fora, MG, 28 set. 2014. Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/noticias/cultura/28-09-2014/outras-ideias-com-padre-pierre.html>. Acesso em: 10 jul. 2021.

OLIVEIRA, Isabella. **Paróquia Santa Rita de Cássia recebe sua primeira Missa do Impossível**. ACESSA.COM, Juiz de Fora, MG, 19 jul. 2022. Notícias. Disponível em: <https://www.acesa.com/cidade/arquivo/noticias/2022/07/19-paroquia-santa-rita-cassia-recebe-sua-primeira-missa-impossivel/index.html>. Acesso em: 17 de set. 2022.

PORTELLA, Rodrigo. **Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da História**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016.

QUINELATO, Danielle. **Milhares de pessoas participam da última Missa do Impossível de 2019**. Arquidiocese de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 18 dez. 2019. Disponível em: <https://arquidiocesejuizdefora.org.br/milhares-de-pessoas-participam-da-ultima-missa-do-impossivel-de-2019/>. Acesso em 20 jan. 2023.

QUINELATO, Danielle. **Começa distribuição do símbolo da última Missa do Impossível de 2020**. Arquidiocese de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 23 nov. 2020. Disponível em: <https://arquidiocesejuizdefora.org.br/comeca-distribuicao-do-simbolo-da-ultima-missa-do-impossivel-de-2020/>. Acesso em 17 set. 2022.

RENOVAÇÃO Carismática Católica. Disponível em: <https://rccbrasil.org.br/portal/>. Acesso em: 09 jun. 2021.



REZENDE, Giovane. **Dia de Nossa Senhora dos Impossíveis é celebrado na Paróquia de São José.** Rádio Catedral, 2021. Disponível em: <https://www.radiocatedraljf.com.br/post/dia-de-nossa-senhora-dos-imposs%C3%ADveis-%C3%A9-celebrado-na-par%C3%B3quia-de-s%C3%A3o-jos%C3%A9>. Acesso em 10 jul. 2021.

SANTA SÉ. **Congregação para o culto divino e a disciplina dos sacramentos: Instrução.** Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_po.html#CAP%C3%8DTULO%20V. Acesso em: 22 jan. 2023.

SANTANA, M. C.. **Alma e festa de uma cidade:** devoção e construção na colina do Bonfim. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, M. F. DE J. **“Perto do céu...numa nave espacial”:** reforma devocional e turismo religioso no Santuário do Lima (Patu-RN, 1936-1979). HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 16, n. 49, p. 107-135, 30 abr. 2018.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. **Corpo, emoção e rito:** antropologia dos carismáticos católicos. Porto Alegre: Armazém Digital: 2008.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. **Configurações corporais e afetivas em rituais carismáticocatólicos:** cura, salvação e memória. Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH, Ano VII, n. 19, vol. 7, Maio 2014 - ISSN 1983-2850 <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/index>. Acesso em: 22 jan. 2023.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Devoções, catolicismo e mundo cibernético: **semântica nova ou antiga permanência?** In: **Espaço e cultura.** UERJ, N. 41, P. 1–13, 2017.

SILVEIRA, E. S. da; SAMPAIO, D. S. Introdução. In: SILVEIRA, E. S. da; SAMPAIO, D. S. (Org.). **Narrativas míticas:** análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

TV Alterosa Zona da Mata. **Missa do Impossível na Igreja de São José em JF 02 05 2016.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=heF9sIFYypw>. Acesso em 17 set. 2022.



Valnice Milhomens, suas igrejas e Moçambique: a trajetória de uma apóstola brasileira antes, durante e depois do país africano

Valnice Milhomens, her churches and Mozambique: the trajectory of a Brazilian apostle before, during and after the African country

César Aquino Bezerra¹

Resumo: Este artigo analisa a trajetória de uma importante líder evangélica brasileira a partir da década de 1970 até o tempo presente, cuja construção de sua biografia e apostolado passa por suas experiências em Moçambique e torna-se memória de teor sagrado de sua igreja. Assim, Valnice Milhomens Coelho conta sua trajetória de sucesso na África, vivida dentro da Convenção Batista Brasileira, pela qual atuou por treze anos. Após novas experiências no continente africano, deixou a igreja batista e no Brasil fundou uma nova igreja, a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSEJEC), e se tornou representante de outros movimentos dentro do universo evangélico brasileiro. O artigo se ampara na revisão bibliográfica de uma crescente produção sobre as igrejas evangélicas no Brasil e Moçambique, bem como nas narrativas da memória da INSEJEC, para compreender a inserção batista brasileira em Moçambique, os movimentos e críticas em que Valnice Milhomens esteve envolvida no Brasil, bem como a continuidade de seu novo ministério na África de língua portuguesa. Portanto, a partir dessa trajetória se desvela parte da história das igrejas brasileiras e suas missões no exterior, consolidando o crescimento evangélico no Brasil e em Moçambique, através de personagens como Valnice Milhomens e os próprios moçambicanos.

Palavras-chave: Valnice Milhomens. Igrejas evangélicas. Pentecostalismo. África. Evangelização.

Abstract: This article analyzes the trajectory of an important Brazilian evangelical leader from the 1970s to the present day, whose biography and apostolate are built on her experiences in Mozambique and become a sacred memory of her church. In this way, Valnice Milhomens Coelho recounts her successful trajectory in Africa, lived within the Brazilian Baptist Convention, for which she served for thirteen years. After new experiences on the African continent, she left the Baptist church and founded a new church in Brazil, the Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSEJEC), and became a representative of other movements within the Brazilian evangelical universe. The article is based on a bibliographical review of a growing body of work on evangelical churches in Brazil and Mozambique, as well as the narratives of INSEJEC's memory, in order to

¹ Mestre e Doutorando em História pela Universidade Federal do Amazonas. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas. E-mail: cesaraquinobezerra@gmail.com.



understand the Brazilian Baptist insertion in Mozambique, the movements and criticisms that Valnice Milhomens was involved with in Brazil, as well as the continuity of her new ministry in Portuguese-speaking Africa. Therefore, this trajectory reveals part of the history of Brazilian churches and their missions abroad, consolidating evangelical growth in Brazil and Mozambique, through Valnice Milhomens and the Mozambicans themselves.

Keywords: Valnice Milhomens. Evangelical churches. Pentecostalism. Africa. Evangelization.

Introdução

Este artigo nasceu nas primeiras reflexões após a inscrição na disciplina “Religiões e Religiosidades na África no século XX: o desafio da cidadania”, oferecida no PPGH-UFAM. Lembrei de uma importante personagem da história evangélica² brasileira, ainda em atividade, especialmente por ser uma liderança feminina, que havia servido em Moçambique junto à sua antiga igreja brasileira. Esse país está marcado em sua biografia e na memória de seu grupo, pois a partir daí voltou ao Brasil e iniciou sua nova igreja.

Conheço Valnice Milhomens Coelho há muitos anos, antes mesmo de adentrar na universidade, quando agia como um pesquisador amador, procurando conhecer mais da história da igreja evangélica brasileira, especialmente daqueles chamados de “apóstolos”. Ela foi a primeira missionária batista em Moçambique, na década de 1970. Na metade da década seguinte, quando retornou ao Brasil, tornou-se uma televangelista pioneira, e consolidou seu nome como uma das referências em temas como teologia da prosperidade, movimento de oração e sionismo evangélico. Em 1994, fundou a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSEJEC). Em 2001 foi reconhecida como apóstola, através de líderes internacionais. Desde então, com controvérsias entre evangélicos e não evangélicos, essa apóstola continua como uma importante liderança desse segmento no país.

Este artigo se constrói a partir da trajetória apostólica de Valnice Milhomens – como é comumente referida nos seus textos e de sua igreja –, reconstruída a partir da

² A academia tem dificuldades com a categoria *evangélicos*, que abrange os mais variados grupos de igrejas e lideranças. Porém, o que é ou não é *evangélico*, também está em disputa dentro das próprias igrejas. Aqui, *protestante*, *evangélico*, *pentecostal*, *neopentecostal*, são entendidos como uma apropriação que os próprios membros dessas igrejas fazem, podendo se identificar com os quatro termos ou não.



produção bibliográfica sobre os cristianismos no país e África, das narrativas de seu ministério e outros sites. Define-se sua experiência em Moçambique, reivindicada como de orientação divina, como uma memória que parece sagrada a constituir uma distinção que demarca o início de seu apostolado e justifica sua história. Busco analisar seu ministério antes e depois de Moçambique, dentro da inserção batista brasileira, envolvimento em movimentos das igrejas evangélicas brasileiras, críticas, bem como a continuidade de seu novo ministério na África de língua portuguesa, para compreender parte da história das igrejas brasileiras e suas missões.

1. Uma biografia de Valnice Milhomens

Valnice Milhomens Coelho é maranhense de Carolina, onde nasceu em 16 de julho de 1947. Conforme conta, se converteu na adolescência após estudar a Bíblia por três anos; sentindo-se chamada ao ministério, ingressou em 1965 no Seminário de Educadoras Religiosas em Recife, Pernambuco. Após sua formação, em janeiro de 1971, Valnice foi a primeira missionária enviada pela Junta de Missões Mundiais (JMM) da Convenção Batista Brasileira (CBB) à África, para trabalhar em Moçambique³.

Segundo a construção de sua biografia, durante o regime comunista no país africano, dedicou-se a uma escola bíblica, plantar igrejas e formar pastores enfrentando as restrições do governo. Após experiências que incluíram a adesão às crenças pentecostais, Valnice renunciou à JMM e atravessou para a África do Sul, onde passou mais dois anos. Em Pretória, recebeu seu chamado sobrenatural para voltar ao Brasil, quando Deus teria lhe dito: “tenho um ministério para ti no Brasil. Treina-me um exército” (INSEJEC, s.d).

Valnice retornou ao Brasil no fim de 1985. Em fevereiro de 1986, iniciou seu ministério, com base em Recife, viajando a convite de igrejas e seminários. Em 1987, fundou o Ministério Palavra de Fé e foi formalmente ordenada como missionária, por um concílio presidido pelo Pr. José Linaldo de Oliveira, da Igreja Batista Central de Recife. As congregações ligadas a ela levaram o nome Palavra de Fé. Mudou-se para

³ Os dados biográficos dessa seção foram compilados de: INSEJEC (s.d.); Romeiro (1998); Distrito Federal (2004); Ministério César (2010, 2012a); Milhomens (2010); Alves (2021); Conselho Apostólico Brasileiro (2021); Dunamis Movement (2022); Eler (2022).



São Paulo em novembro de 1992 e estabeleceu a sede do ministério em São José dos Campos em agosto de 1993.

Uma das pioneiras do televangelismo no país, Valnice foi a primeira líder evangélica a apresentar um programa de TV, iniciado em 1989, onde permaneceu por 23 anos, até focar no treinamento de líderes via internet. Como líder de oração, fundou o movimento Guerreiros da Oração, que arregimentou dez mil pessoas para realizar jejum e oração ininterruptos entre os anos de 1993-1999, cada um dando um dia por semana. Foi ordenada pastora em 30 de abril de 1993 por um concílio de pastores de diversas denominações, por iniciativa do Pr. João Batista Martins de Sá, da Igreja Batista Ágape em Campinas.

A Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSEJEC) reconhece seu nascimento em 28 de março de 1994, na sede do Ministério Palavra da Fé em São José dos Campos, com doze pessoas, logo após o batismo de dois seminaristas católicos, convertidos através do programa de televisão. No dia 20 de junho, a igreja foi organizada como personalidade jurídica, quando se reuniram as congregações para se constituírem oficialmente em INSEJEC. No final daquela década Valnice conheceu a Visão Celular no Governo dos Doze (G12) na Colômbia. Depois, se tornou parte da Equipe G12 Nacional de César e Cláudia Castellanos, pastores colombianos fundadores do G12. Apesar de não muito conhecida, observando as redes sociais, a igreja possui algumas dezenas de templos espalhados por todas as regiões do país, mais Angola, Emirados Árabes, Japão, Moçambique e Portugal.

Enquanto o reconhecimento de Valnice como missionária e como pastora veio por meio de pastores brasileiros, seu apostolado foi afirmado por líderes estrangeiros, no momento em que a ideia de apóstolos contemporâneos estava em seu início. Erroneamente, a conexão de Valnice com César Castellanos faz muitos atrelarem seu apostolado a ele; mas foi através do apóstolo costa-riquenho Rony Chaves, ligado à International Coalition of Apostles, que a chamada Nova Reforma Apostólica despontou no Brasil, e já tendo Valnice como figura chave. Rony Chaves ungiu e reconheceu Valnice como primeira apóstola do país em 5 de agosto de 2001, juntamente com outros três homens, durante o Seminário da Rede de Intercessão Estratégica patrocinado pela Dra. Neuza Itioka, na igreja Comunhão Cristã nos Jardins em São Paulo. Dias depois, na INSEJEC, a liderança da igreja e líderes da nação realizaram um



culto especial para reconhecimento da unção apostólica. Essa liderança apostólica de Valnice a tornou um dos membros originais do Conselho Apostólico Brasileiro, iniciado em 2005.

Valnice é conhecida por sua escolha pelo celibato, encarado como um dom e chamado dados por Deus. Defensora pública de Israel e da sua ligação com as igrejas evangélicas, desde o final da década de 1980 tem conduzido caravanas e realizado congressos na Terra Santa. Sua influência nesse aspecto teria resultado no reconhecimento recebido do Ministério de Turismo de Israel e homenagem do prefeito de Tiberíades, com a chave da cidade.

Após recontar parte da sua trajetória, segue-se a história de sua primeira igreja em Moçambique, seu lugar nela, e as experiências que dão largada a seu ministério apostólico no Brasil.

2. Missões brasileiras em Moçambique: os batistas e o pré-apostolado de Valnice

Uma das páginas da INSEJEC descreve o ministério missionário de sua fundadora em Moçambique:

Aos 23 foi nomeada a primeira missionária à África, pela Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira (27.11.1970). Serviu como tal em Moçambique por 13 anos, cerca de dez dos quais, como a única missionária evangélica no País, em meio ao comunismo. Depois viveu dois anos na África do Sul, onde mergulhou num poderoso avivamento e recebeu o chamado de volta ao Brasil (INSEJEC, s.d.).

Segundo Dowyvan Gaspar, o protestantismo chegou a Moçambique no século XIX através de moçambicanos convertidos em missões na África do Sul, onde eram mão de obra em plantações e minerações. Ao retornar, “chegavam já catequizados pelos protestantismos existentes naqueles países e organizam sucursais desses movimentos ou formavam seitas autônomas” (Gaspar, 2006, p. 61). Portanto, “a penetração do protestantismo em Moçambique não foi fruto ou decorrência de simples catequese praticada pelas missões propriamente ditas, mas também pela migração de homens que partiam para trabalhar nos países vizinhos” (Gaspar, 2006, p. 62). Contudo, apenas no último quarto daquele século, “a presença missionária protestante propriamente dita se fez sentir em Moçambique”, com a instalação de juntas e missões (Gaspar, 2006, p.



63)⁴. Tereza Cruz e Silva (1998, p. 397) indica que a presença dessas missões “foi desde o primeiro momento vista com desconfiança pelos Portugueses, com interesses económicos e políticos nesta zona, e as suas actividades suportadas com relutância”.

O trabalho batista em Moçambique iniciou-se com os portugueses. Segundo Harley Moreira, a primeira igreja batista, na cidade de Lourenço Marques, foi fundada em 1950, através da iniciativa da Convenção Batista Portuguesa (CBP), portanto, durante o Estado Novo português, momento de forte emigração de portugueses que “intensificavam a colonização de províncias em franco desenvolvimento como Angola e Moçambique” (Moreira, 2019, p. 54). Logo, as agências missionárias acreditavam que “essa população portuguesa e católica em África careceria de uma ação evangelizadora”, e ao longo desse quarto de século “se caracterizou por ser uma igreja de portugueses brancos que, de acordo com as notícias de seu principal veículo de comunicação, eram, em sua maioria, nascidos na metrópole, tal qual seus fundadores” (Moreira, 2019, p. 55).

Portugal havia assinado uma concordata com a Santa Sé em 1940, e “nesse contexto de aliança entre estado e igreja, o protestantismo foi, quase sempre, perseguido” (Moreira, 2019, p. 56). Colaborava para tal que,

apesar das igrejas protestantes também possuírem uma mensagem de civilização, suas missões valorizavam, de modo geral, as línguas africanas e as culturas locais, pois era através de uma penetração cultural mais profunda que se tentava incutir os novos valores, ao passo que o governo português de braços católicos, tentava erradicar a cultura local substituindo-a pela portuguesa (Moreira, 2019, p. 56).

Traduzindo a Bíblia para as línguas locais e celebrando seus cultos, as igrejas protestantes eram “como um ponto de encontro e um suporte para as populações nativas diante das durezas do colonialismo” (Moreira, 2019, p. 57). Ou seja, mesmo com a violência colonial, a posição assumida por missões, como a estudada por Silva (1998), era oposta ao governo. Ao longo do debate historiográfico sobre os cristianismos em Moçambique e a formação do país, esse entendimento foi retomado por outros autores, como Linda Van de Kamp (2015, p. 396), que aponta como “as igrejas protestantes se tornaram intimamente ligadas à formação do Estado-nação, assim como a Igreja

⁴ Cf. a dissertação de Gaspar para um panorama das religiões em Moçambique no fim do século XX.



Católica estava vinculada ao projeto do Estado colonial português”. Considerando as relações de poder dentro do estado colonial, criava-se um duplo preconceito a ser enfrentado pelos convertidos: “reforçando não só o fosso entre as fronteiras que separavam católicos e protestantes, mas também entre a população nativa, dividida entre ‘assimilados’ e ‘indígenas’” (Silva, 1998, p. 398), pois os assimilados seriam os nativos devidamente católicos e patriotas⁵.

Deste modo, o contexto colonial também era uma barreira para o avanço protestante no país, então só restava uma escolha:

essas outras igrejas teriam de optar por uma evangelização inserida nas culturas locais, o que implicaria em enfrentamento direto com a igreja católica e as forças coloniais, ou por um trabalho mais discreto de apoio espiritual aos colonos portugueses, cooperando indiretamente com a ideologia do regime autoritário, patriótico e cristão (Moreira, 2019, p. 63).

Os missionários portugueses não tomaram essa atitude. Depois da primeira década, “a comunidade cresceu, porém se destacava pela aparente inexistência de pessoas negras”; logo, “a opção de, inicialmente, não evangelizar os negros africanos das diversas etnias presentes em território colonial” pode ser interpretada como “uma tática para evitar o confronto com as autoridades portuguesas e com as estruturas daquela sociedade” (Moreira, 2019, p. 64). Em todo caso, “os conflitos daquela sociedade e a identidade da igreja que parecia refletir o racismo colonial, não gerou grandes desconfortos para aquele grupo cristão que pôde desfrutar de uma porção do Portugal continental na África” (Moreira, 2019, p. 65), beneficiados pelos privilégios que espantaram a missionária brasileira que desembarcou em Lourenço Marques, ao perceber a igreja “em harmonia com a ordem social da colônia, profundamente dividida e segregada” (Moreira, 2019, p. 66).

Antes de Moçambique, desde 1908, as primeiras missões internacionais da CBB se dirigiram a Portugal, com missionários em diversas frentes de atuação no país. As trocas entre os batistas dos dois lados do oceano gestaram o interesse dos brasileiros por

⁵ Cf. a pesquisa de Silva sobre a missão suíça e sua atuação educacional, indispensável na formação de identidade cultural e pertença étnica. A educação dispensada pelos missionários protestantes ultrapassou o esperado, preparando uma liderança que serviu não apenas à igreja, mas se tornou política e atuante na independência. Destaca-se o caso do próprio primeiro presidente moçambicano.



Moçambique, principalmente mediante imagens e textos em jornais e revistas, acendendo uma missão, obviamente pautada na diminuição do Outro: “caberia a esses cristãos ‘libertar’ os nativos dos sofrimentos causados por suas superstições, seus rituais e práticas que agrediam seus próprios corpos” (Moreira, 2019, p. 82).

Para os batistas, antes do envio missionário, era imprescindível o estudo. Assim, Valnice, Albertina Ramos da Silva e Maria Ivonete da Costa – e depois a substituta de Valnice, Noêmia da Silva Gabriel – primeiro foram para o seminário. Ao mesmo tempo que salienta o protagonismo feminino na história da expansão batista brasileira em Moçambique, Moreira mostra o lugar de separação dentro da CBB e da formação missionária, pois as mulheres não estudavam juntas dos homens nos seminários teológicos, mas em espaços separados especialmente construídos para se formarem como educadoras cristãs. Isso também significa a adequação das jovens mulheres ao padrão desejado pela CBB.

Era muito improvável, por exemplo, que uma jovem formada no SEC [Seminário de Educadoras Cristãs, Recife] ou no IBER [Instituto Batista de Educação Religiosa, Rio de Janeiro] fosse enviada a Moçambique sem que seus pastores e gestores tivessem a certeza de que era alguém perfeitamente integrada na cultura e no modo de ser batista, convicta das doutrinas daquele grupo e comprometida com seus princípios. O caráter e os valores culturais das futuras missionárias eram, por sua vez, trabalhados em instituições que, durante aquele período, se comunicavam muito bem com o universo cultural daqueles regimes autoritários e, durante quatro anos, através da rotina rígida e de uma filosofia educacional sólida, eram formadas e preparadas para resistir, não apenas aos sofrimentos que enfrentariam, como às realidades culturais bastante diferenciadas dos lugares onde viveriam. Para tal, eram condicionadas à resiliência e a fazer prevalecer não apenas sua religião como a visão de mundo que lhe acompanhava (Moreira, 2019, p. 110).

Após a longa preparação, em 1971, as três missionárias acima nomeadas, mais um homem, desembarcaram na África do Sul, de onde partiram para Moçambique. Logo perceberam a realidade:

As populações negras, principal motivo de estarem ali, uma vez que, em suas perspectivas, tratava-se de povos nativos que nunca haviam ouvido a mensagem do evangelho cristão e, por isso, eram priorizados, não estavam lá. Em seu lugar, duas igrejas de colonos portugueses brancos que falavam em missões em seus impressos, mas não costumavam partir ao encontro dos autóctones (Moreira, 2019, p. 112).



Esse importante momento para os batistas brasileiros ainda é rememorado. Na edição do *O Jornal Batista*, órgão oficial da CBB, comemorando os 109 anos da convenção e o Dia do Missionário Batista, uma matéria aponta:

O avanço em direção à África aconteceu em 1971, quando uma missionária, Valnice Milhomens Coelho, chegou a Lourenço Marques (atual Maputo), capital da então colônia portuguesa de Moçambique, campo africano que continua com nossa presença (Rangel, 2016, p. 11).

A chegada dos brasileiros deu força para a transformação das missões. Enquanto ao longo da direção portuguesa, “as poucas igrejas desse grupo religioso funcionaram, de modo geral, nos dois maiores centros urbanos da colônia, concentrando-se nos bolsões populacionais de colonos portugueses”, nos últimos anos do colonialismo, “identificavam-se os primeiros sinais de expansão dessas experiências missionárias para regiões mais distantes e infiltradas em áreas de predomínio étnico local, com lideranças mais identificadas com as culturas regionais” (Moreira, 2019, p. 115). O principal exemplo de sucesso batista brasileiro pós-independência foi de um trabalho que Valnice assumiu a liderança: “o protótipo das práticas missionárias com um perfil menos segregado e mais infiltrado nas culturas locais” gerou a Primeira Igreja Batista do Dondo, “iniciada graças à persistência, não de portugueses ou de brasileiros, mas de moçambicanos” (Moreira, 2019, p. 115).

Relembrando o contexto final do colonialismo e independência, Moreira aponta que “naquele momento, a expansão do cristianismo batista que logo seria impulsionada se relacionava à permanência de uma única missionária, Valnice Milhomens, no país” (Moreira, 2019, p. 130). Milhares de brancos deixaram o país, enquanto outros tantos foram mortos no “rastros de destruição e morte”, porém, os discursos dos batistas, em Moçambique e no Brasil, tentavam mostrar a confiança em Deus e a colaboração com os governos, com fins de manter a obra missionária (Moreira, 2019, p. 136). Todavia, “os relatos dos nacionais sobre a expulsão dos portugueses descrevem um contexto de pressa, imprevisto, abandono e caos nas instituições e nas igrejas onde eram a maioria” (Moreira, 2019, p. 141).

De acordo com Moreira (2019, p. 142), “o novo governo da FRELIMO [Frente de Libertação de Moçambique] fechou as portas para muitos pontos missionários”, o que logicamente afetou os batistas brasileiros: “a saída dos missionários brasileiros foi



uma tendência, quebrada apenas pela insistência da presença de Valnice Milhomens”⁶. Conforme Moreira (2019, p. 143), “com exceção da maranhense, todos os outros abandonaram o país e, por isso, as razões de sua permanência são intrigantes”; então “a história da denominação batista, de sua expansão e consolidação daí em diante passa pelo protagonismo da missionária brasileira e dos moçambicanos convertidos e capacitados para essas tarefas” (Moreira, 2019, p. 144).

Com a saída dos portugueses, um jovem líder negro moçambicano assumiu a agora Primeira Igreja Batista de Maputo. Moreira registra a dificuldade da Convenção Batista de Moçambique (CBM) diante da diversidade linguística, a qual inclusive “não seria a única responsável pelos laços de identidade e muros de apartamento cultural no jovem país” (Moreira, 2019, p. 147), portanto, “o cristianismo batista africano que viria a se desenvolver nas primeiras décadas do pós-independência carregaria as marcas dessas diferenças locais e também das subdivisões” (Moreira, 2019, p. 148). Ainda assim, a igreja em Maputo andou em colaboração com Valnice em Beira, resultando no “renascimento de um trabalho que germinaria com características bem diferentes daquele que herdaram de seus irmãos portugueses” (Moreira, 2019, p. 148).

Dessa forma, foi “durante esses primeiros anos após a Independência de Moçambique, que a missionária conseguiu aplicar um princípio norteador das missões praticadas pelos brasileiros: a transferência de liderança para os nativos” (Moreira, 2019, p. 149). Tudo isso em “um processo exaustivo, meticuloso e planejado”, partindo de “programas de discipulado que consistiam de encontros pessoais com os novos cristãos” onde “estudavam-se textos bíblicos que favoreciam a formação de lideranças” (p. 151). Valnice coordenou esse processo, inclusive fundando um instituto teológico, onde preparava os jovens que depois eram enviados para as outras províncias a fim de gerar novas iniciativas missionárias.

O trabalho de Valnice mostrava resultados: “solicitavam sua presença em outras regiões onde a mesma afirmava ser bem recebida por todos em geral e até mesmo pelas lideranças comunitárias instituídas pelo governo” (Moreira, 2019, p. 158). Mas não disfarçava os problemas com as ordens da Frelimo, pois “as hostilidades e as principais

⁶ Cf. a tese de Cristiane Silva (2017), para compreender a “relação heterogênea, difusa, participativa e/ou conflitante da Frelimo com várias denominações religiosas ao longo da história de Moçambique” (p. 265).



medidas contra as organizações religiosas teriam se intensificado”, especialmente em 1979, com “a publicação de um conjunto de normas restritivas ao funcionamento de atividades religiosas no país” (Moreira, 2019, p. 160).

As restrições também dificultavam o contato de Valnice com o exterior e a aproximavam dos moçambicanos. Driblando as dificuldades do governo, os jovens treinados foram indispensáveis para o crescimento batista:

Milhomens passou a focar nos jovens com o nível de instrução exigido pelo governo para transferi-los aos cargos de chefia em diferentes regiões, ou, quando em caso de desqualificação, aos campos de trabalho, fechados para o serviço missionário e demais práticas religiosas. Dessa maneira, através dessas táticas, driblava-se as restrições oficiais, transformando-as em oportunidades (Moreira, 2019, p. 163).

Os entraves para Valnice e a missão não paravam. Terras e templos foram confiscados e nacionalizados, incluindo o de Dondo, por isso precisou alugar um novo local, “a funcionar como ponto de encontros religiosos. Os membros da igreja passavam a se reunir neste novo local e, além deles, moradores das povoações limítrofes” (Moreira, 2019, p. 164). Nos seus percursos, “voltava visitando e evangelizando pessoas, entre as quais, as meninas residentes na casa de apoio, onde antes funcionava a igreja” (Moreira, 2019, p. 165).

Logo, “através de práticas missionárias menos dependentes da realização de cultos formais e mais propensas a outras estratégias como as visitas nas casas”, a missionária batista tinha “a oportunidade de costurar uma rede de relações dentro daquela espacialidade” (Moreira, 2019, p. 166). Conforme o autor,

Ao reunir a igreja entre quatro paredes, sem um teto, bem ao centro de uma aldeia, a missionária estabelecia uma nova organização espacial onde ela era o centro. Ao visitar todas as casas em frente das quais passava ao final das reuniões da igreja, e ao ter seu nome colocado nas filhas daquelas famílias moçambicanas, aquela brasileira parecia tornar-se íntima. Penetrava em âmbitos encobertos da vida social e privada das pessoas. Adentrava em suas moradias, saía e repetia o ato entre os vizinhos, costurava relações (Moreira, 2019, p. 167).

Também no Brasil crescia “a admiração e a popularidade da ‘corajosa missionária’ que, mediante a uma inabalável fé em Deus permanecia firme em seus propósitos” (Moreira, 2019, p. 167). E, mais do que isso, as igrejas batistas aproveitavam sua imagem e “capitalizavam suas contribuições e o apoio imaterial para



impulsionar as missões batistas mundo à fora e, em particular, na África austral” (Moreira, 2019, p. 167).

As fontes orais registradas por Moreira indicam que o projeto batista brasileiro encetado por Valnice desejava ver o crescimento através das lideranças locais autônomas:

Abrir caminho para as lideranças africanas, e para o chamado “processo de africanização do cristianismo”, que consistia na autonomia e na autodeterminação das igrejas locais, era a principal preocupação da missionária brasileira, em torno de quem, até 1984 (ano de sua partida), aquele cristianismo começava a se expandir de maneira pungente e jamais ocorrida em período colonial (Moreira, 2019, p. 169).

Mesmo com todos os terrores da Guerra Civil, Valnice e seus convertidos aproveitavam todas as oportunidades para difundir sua mensagem. Conforme os relatos, o crescimento era acompanhado das intervenções sobrenaturais: “as manifestações miraculosas de um Deus de poder pareciam ser mais cabíveis àquele tipo de contexto, em detrimento de um corpo doutrinário mais tradicional” (Moreira, 2019, p. 195-196). Segundo o autor, a constante atmosfera do medo abria espaço para a busca de intervenções divinas. Logo, o ambiente de Moçambique levaria a ultrapassar os dogmas da CBB, onde não havia lugar para o sobrenatural, e aproximar os brasileiros na África das experiências de renovação espiritual e afastar-se da teologia e práticas tradicionais.

Como lembrado, o sucesso da empreitada missionária de Valnice lhe garantiu boa reputação no Brasil:

[...] a missionária adquiria notoriedade em sua denominação com a qual, até então, parecia ser uma pessoa perfeitamente integrada em termos doutrinários e teológicos. Mais que isso, Valnice, sempre descrita de forma estimada e querida, era destacada como exemplo da ousadia necessária àqueles que precisavam atravessar as fronteiras das alteridades, para alcançar populações negras africanas [...] (Moreira, 2019, p. 209).

As fontes de Moreira revelam o destaque à missionária dentro da CBB; porém, após 1982 – quando ela enfrenta dificuldades pessoais e demarca sua experiência pentecostal – sua memória seria relegada pela denominação: “as transformações teológicas e doutrinárias de Valnice Milhomens na África não foram pequenas. Ao contrário, tratava-se de uma radical mudança de direção que lhe afastaria



definitivamente da Convenção Batista Brasileira” (Moreira, 2019, p. 211). Convidada por duas sul-africanas brancas, Valnice participou de reuniões de avivamento espiritual, onde foi batizada no Espírito Santo. Conforme os narradores, a transformação de Valnice “foi pontual, sendo percebida apenas em seu último ano no país (1983)” (Moreira, 2019, p. 212).

Após voltar da África do Sul, “ainda permaneceu na liderança das missões batistas que conduzia durante um período em que divulgava suas novas ideias e experiências nas igrejas e no Instituto Bíblico da Beira, onde lecionava e preparava missionários moçambicanos” (Moreira, 2019, p. 219). Apesar de alguns de seus discípulos aderirem ao pentecostalismo por sua influência, antes mesmo da separação entre Valnice e CBB, foram os próprios moçambicanos que rejeitaram suas novas práticas, como o falar em línguas e curas milagrosas. Após ser denunciada às igrejas brasileiras por lideranças da CBM, “a África do Sul tornou-se moradia para a missionária que, ali, seguiu desenvolvendo suas novas ideias, crenças e experiências no campo da religião” (Moreira, 2019, p. 219).

Esses momentos estão na memória da INSEJEC, que reconta a experiência da sua fundadora, justificando-a como de orientação divina:

A missionária, em meio a uma experiência sobrenatural, renunciou à Junta a qual servira por treze anos em Moçambique e, obedecendo a uma palavra expressa do Senhor, foi para a África do Sul onde, por dois anos, passou por profundas experiências com Deus, culminando com um chamado sobrenatural de volta ao Brasil. [...] O Senhor a levava por um caminho de renúncia a tudo, então, precioso para ela, inclusive à Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira, de quem se sentia propriedade. Vivia por um tempo na África do Sul, por comando Divino, buscando-O com intensidade, desconhecendo qual o próximo passo a seguir (Alves, 2021, s.p.).

A recorrência desse relato nos sites da INSEJEC e suas lideranças atestam o “trabalho de solidificação da memória” (Pollak, 1992, p. 201), tornando-se um acontecimento “vivido por tabela”, sendo parte da memória dos seus próprios membros:

[...] acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É



perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada (Pollak, 1992, p. 201).

Ainda segundo Michael Pollak (1992, p. 202), é possível compreender que Moçambique se torna “lugar de memória” para Valnice e todos os que a seguem, pois “locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo, e por conseguinte da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo”.

Segundo a memória da INSEJEC, pautada pela marca do sagrado, Valnice foi chamada por Deus para voltar ao Brasil enquanto estava em um retiro na África do Sul. Teria relutado, pois “renunciara a Junta, era bem conhecida da denominação, sabia da revolução que havia provado, detestando confrontação e preferindo sair do caminho, mantinha silêncio e esperava nunca mais voltar” (Alves, 2021). É quando ouviu a frase com a qual define sua trajetória apostólica: “tenho um ministério para ti no Brasil. Treina-me um exército” (Alves, 2021).

Assim, “retornava ao Brasil ao final de 1985 para assumir papel de destaque e pioneirismo no universo pentecostal e no tele-evangelismo brasileiro” (Moreira, 2019, p. 224). Em sua análise, Moreira, interpreta a reviravolta do ministério de Valnice “a partir da ideia de que os campos missionários são zonas de contato produtoras de novas culturas com efeitos imprevisíveis” (Moreira, 2019, p. 224). Tal como esperava transformar a situação dos moçambicanos e do cristianismo batista no país, Valnice foi transformada. Todos os missionários foram:

As circunstâncias desafiadoras e até dramáticas daquele contexto, obrigava-os a encontrar respostas que reagissem, de fato, àquelas dificuldades. Além disso, as experiências de profunda imersão cultural naquela zona de contato também deixariam suas marcas na vida daqueles religiosos (Moreira, 2019, p. 225).

Enquanto Valnice estava na África do Sul, Noêmia Gabriel chegou a Moçambique no fim de 1983, “dirigindo-se à Beira com a missão específica de substituir Valnice Milhomens” (Moreira, 2019, p. 226). Entre choques culturais e inserção na cultura local, e seu próprio casamento com um moçambicano, essa missionária negra brasileira continua servindo no país, ligada à JMM.

Ao fim, o processo iniciado com a chegada dos missionários brasileiros gerou



[...] um cruzamento de culturas que se reelaboravam a partir de convergências e divergências circunstanciais, diante das quais as astúcias cotidianas dos sujeitos históricos remanejavam posições assimétricas, porém, dinâmicas, permitindo, assim, a própria alteração dos protagonismos que, no período de expansão desse cristianismo que se africanizava, passavam a ser, notadamente, africanos em razão do compartilhamento de liderança desse processo onde os chamados “nacionais” assumiram a dianteira do transcurso (Moreira, 2019, p. 42).

E Valnice Milhomens retornou ao Brasil, iniciou o Ministério Palavra de Fé e depois a INSEJEC. Segundo ela, “quando Deus me chamou de volta ao Brasil, após servir por treze anos, como missionária dos batistas brasileiros em Moçambique, seguidos de cerca de dois anos na África do Sul, foi com uma visão de redenção nacional” (Milhomens, 2010). Portanto, seu apostolado estava apenas começando.

3. Uma trajetória apostólica no Brasil em destaque

Valnice é uma personagem de destaque na história evangélica brasileira, reconhecida em determinadas pesquisas acadêmicas e na mídia, tendo tomado parte em importantes movimentos das igrejas brasileiras, como a Teologia da Prosperidade, guerra espiritual, Visão Celular, apostolado, relações com Israel e política nacional. Na década de 1990 e o início do século XXI, era nome frequente nas críticas de outros evangélicos. Primeiro, era citada nas discussões a respeito do neopentecostalismo e a Teologia da Prosperidade⁷, no que Jungblut (1997) chamou de “a ‘guerra santa’ de evangélicos contra o neopentecostalismo”. Tratava-se “do combate teológico que alguns setores evangélicos, francamente contrários a determinadas bases teológicas neopentecostais (e suas consequências)” mantinham “contra o que consideram heresias neopentecostais inaceitáveis a tradição evangélica” (Jungblut, 1997, p. 47).

Era o momento, após retornar de Moçambique, no qual Valnice assumiu “papel de destaque e pioneirismo no universo pentecostal e no tele-evangelismo brasileiro” (Moreira, 2019, p. 224). Um dos mais célebres críticos à pastora era o pastor e apologista Paulo Romeiro, que denunciava as pregações de famosos pregadores dos

⁷ Cf. discussões em: Mariano (2005), Gabatz (2017) e Costa (2020). Também Antonio e Lahuerta (2014), que interpretam o neopentecostalismo e a Teologia da Prosperidade como resposta individualista e privatista à crise e transformação do fenômeno político contemporâneo, dentro da lógica da modernização periférica brasileira.



anos 1990, distinguindo-os como danosos à igreja brasileira. Ainda que Romeiro (1998) a reconhecesse como uma “irmã”, Valnice era uma das principais expostas, sendo inclusive nominada no subtítulo do seu livro-denúncia como uma das profetas da prosperidade. A acusação do escritor contra Valnice se devia a pretensos erros doutrinários em suas mensagens televisivas e livros que alcançavam relativo sucesso entre as igrejas, em referência principalmente à Teologia da Prosperidade, mas também de outros ensinamentos considerados não ortodoxos.

Indissociável dessas pregações, estava a Teologia do Domínio, da qual Valnice era uma das expoentes, acreditando “que o mundo está em poder de satanás” e declarando a “necessidade do cristão declarar uma guerra espiritual contra o diabo por meio de orações afirmativas e imperativas, jejuns, atos proféticos e marchas” (Dias, 2009, p. 127). Por isso fundou seus Guerreiros de Oração em guerra espiritual pelo Brasil. A “redenção nacional” (Milhomens, 2010) viria por essas práticas.

Outra crítica frequente envolveu a Visão Celular G12, “uma metodologia colombiana de expansão de igrejas protestantes através da gestão dos grupos celulares com doze líderes, este número doze é uma retomada simbólica dos doze apóstolos do Novo Testamento” (Dias, 2009, p. 13). Caroline Dias (2009) demonstra a importância de Valnice para a difusão desse método de crescimento por igrejas e denominações no país. Valnice, ao lado do também apóstolo Renê Terra Nova, foram os principais divulgadores da Visão G12 no Brasil; o reconhecimento que ambos tinham devido ao crescimento de suas igrejas contribuiu para a expansão do G12 – e por isso, foram condenados em diversos círculos denominacionais, como a própria CBB, de onde haviam saído os dois apóstolos (Dias, 2009; Mazzeo, 2020)⁸.

Como mencionado, Valnice é solteira e sem filhos. Antes disso, está o fato de ser uma mulher. A bem conhecida posição de algumas igrejas em impedir a liderança feminina e os debates em torno da ordenação (Farias, 2021) não a impediram de se tornar uma das principais pastoras do país. E isso sem ser segundo lugar de um homem, pois apesar do discurso que afirma o sacerdócio de todos os crentes e que “todo

⁸ Terra Nova rompeu com Castellanos em 2005 e criou sua versão do G12, a Visão M12, da qual é o líder maior. Quanto a Valnice, continuou sob a mentoria de Castellanos e como uma das líderes principais do G12 Brasil. Contudo, atualmente, não é possível confirmar a continuidade desse relacionamento, tendo em vista a falta de referências a ela nas páginas do movimento no país.



discípulo pode ser um líder e isso independe do sexo”, o esperado é a posição de obediência: “quando a mulher casa e adquire família a submissão ao marido é a maior ordenança” (Dias, 2009, p. 170). Diferente da maioria das igrejas pentecostais, ambientes altamente generificados, entretanto,

Valnice Milhomens é apóstola, o mais alto nível dessa hierarquia [clerical] e não é por que possui marido apóstolo, pois é celibatária e construiu e consolidou seu ministério provocando esta ruptura num protestantismo androcêntrico e como uma líder mulher e solteira (Dias, 2009, p. 170).

Na Visão Celular, o mais comum são as mulheres estarem em segundo lugar, depois do seu marido pastor ou apóstolo: “o modelo de pastora esposa de pastor que desenvolve o seu ministério paralelo ao masculino” (Dias, 2009, p. 174). Existem milhares de apóstolas no Brasil; mas quantas são a presidente da igreja ou representante de movimentos, como Valnice Milhomens?⁹ É possível argumentar que ela apenas pôde exercer seu ministério apostólico e obter reconhecimento por causa do “dom” do celibato – sua liderança seria menos contestada por não precisar ser “submissa” a um marido. Parece que Valnice pode ser celebrada em tantas igrejas, por seus pioneirismos, exatamente por essa posição de excepcionalidade que apaga possíveis conflitos. Mesmo dentro da Visão Celular, onde há mais liberdade para a ordenação feminina e mais oportunidade de atuação – “o G12 e o M12 trouxeram significativas contribuições ao campo protestante em relação ao papel das mulheres e ao pastorado feminino” (Dias, 2009, p. 178), a autora ainda observou a resistência a mulheres como líderes principais.

Isso nos leva a destacar a diferença do apostolado de Valnice para outros líderes com o mesmo título. Valnice Milhomens não é apóstola apenas da INSEJEC, como fundadora, mas de todas as igrejas que a reconhecerem como tal. Isso se aplica a “cobertura” e orientação que ela poderia dar no G12 ou no próprio movimento apostólico, por ser do Conselho Apostólico Brasileiro. Sua liderança extra-INSEJEC é facilmente reconhecida por sua participação em eventos em diferentes igrejas, incluindo em elevar outros pastores a apóstolos, prática que tomou dentro da própria INSEJEC, ao

⁹ Vale destacar que a INSEJEC Campina Grande é liderada por um casal de apóstolos, Rivanda e José Bezerra, mas Rivanda é de fato a presidente da igreja e foi ungida apóstola bem antes de seu marido. Também é curiosa a recorrência de pastoras solteiras na INSEJEC, como notado por Dias. Cf. Ministério César (2012b).



ungir outros apóstolos, que fazem parte da liderança da igreja (Ministério César, 2012a). Sua postura de aceitar o apostolado como algo que a transcende poderia explicar inclusive a opção de liberar suas igrejas para a independência. Tal não parece se dar com outros famosos apóstolos do país, como Valdemiro Santiago, que certamente não aceitaria outro apóstolo em sua igreja, pois ali o cargo é do fundador e presidente, considerando que ele “apresenta-se como uma figura carismática, porém com uma tônica autoritária e centralizadora” (Leite, 2015, p. 28).

Valnice ainda é importante nome do sionismo evangélico brasileiro. Desde que iniciou seu próprio ministério, Valnice tem realizado e conduzido viagens a Israel; contudo, “este aspecto de peregrinação à Jerusalém, não é apenas um empreendimento turístico” (Dias, 2009, p. 82). É o que apóstolos como Valnice e Terra Nova chamam de “sair de Roma e ir para Jerusalém”, frase “que caracteriza a disputa por legitimidade no campo religioso brasileiro”, ao clamar por “uma ruptura final com as heranças religiosas do catolicismo, o qual se organizou e se constituiu o Estado do Vaticano dentro de Roma ao mesmo tempo em que prega o retorno às origens da religião hebraica” (Dias, 2009, p. 82). Por isso, o uso de símbolos que remetem ao antigo culto hebraico, “buscam denotar e conotar legitimidade às suas práticas, buscando nas origens e profecias do Antigo Testamento uma legitimidade religiosa para suas inovações religiosas” (Dias, 2009, p. 82).

Além da Teologia do Domínio, dada a incursão de Valnice Milhomens na Nova Reforma Apostólica (NAR), movimento de origem norte-americana que defende o apostolado moderno, seus discursos também caminham para o sionismo evangélico, de “alinhamento e comprometimento com os interesses da elite política israelita atual” (Machado; Mariz; Carranza, 2022, p. 239). Ainda que a proximidade de Valnice com o que se chama de “práticas judaizantes” seja antiga, Machado, Mariz e Carranza (2022, p. 243) sugerem que “a NAR estimulou e deu impulso político a sentimentos preexistentes na cultura evangélica brasileira a favor de Israel”.

Esse apoio também se expressa em encontros com lideranças políticas, como com o embaixador de Israel, articulado pelo pastor e deputado Roberto de Lucena. Valnice foi enfática: “quero que saiba que nós daremos todo o suporte necessário a



Israel” (Novo [...], 2017)¹⁰. Nisso, se vê como suas posições políticas também merecem destaque, pois, na Teologia da Domínio neopentecostal, “é preciso combater o adversário com práticas devocionais e práticas sócio-políticas” (Dias, 2009, p. 128). Valnice chamou certa atenção midiática em 2010 e 2014 por ser declaradamente cabo eleitoral da candidata à presidência Marina Silva, profetizada como escolhida para uma mudança no país; na análise de André Eler (2022), “a ênfase era em Marina ser justa, não por ser religiosa, mas por ser honesta. A expectativa era de que, por isso, ela governaria para todo o povo, por ter no seu caráter a humanidade, o temor e amor a Deus”. No entanto, a apóstola alterou sua percepção e profecias para 2022; Eler alerta que nessa eleição, para Valnice e outros líderes evangélicos, “a expectativa é mais exclusivista, de um predomínio dos cristãos sobre os demais”. Boa parte da liderança e fiéis deixaram “a expectativa de que evangélicos sejam tratados como iguais, com alguma boa vontade, pela mídia e pela esquerda, e passa a comprar o discurso de Bolsonaro” (Eler, 2022)¹¹.

Dessa forma, observa-se Valnice Milhomens diretamente envolvida nos rumos da história evangélica recente, de seu crescimento exponencial às polêmicas internas e externas. Não se pode compreender esses desenvolvimentos sem a presença da apóstola.

4. A INSEJEC na África

Pelos autores aqui trabalhados, a INSEJEC é classificada como expoente da tendência cristã chamada de “neopentecostalismo”. E constitui-se um fenômeno corrente que igrejas brasileiras, principalmente as neopentecostais no novo século, ao se expandir internacionalmente, se dirijam a África de língua portuguesa.

Descortinando o reavivamento religioso no país, Van de Kamp (2015, p. 390) observa que a maioria dos missionários se instalam em Moçambique, logo, “as igrejas brasileiras estão integradas às paisagens periurbanas do país e se tornaram cada vez mais influentes nos últimos anos”. Elas “não se dirigem a uma comunidade de

¹⁰ Cf. Machado e Mariz (2023), uma continuação do texto de 2022, sobre a construção da cultura política pró-Israel no Brasil, analisando também os interesses de evangélicos, do Estado de Israel e de redes transnacionais no fomento do sionismo cristão no país. Valnice Milhomens é lembrada como uma das envolvidas nessa difusão.

¹¹ Cf. Peron (2014). Convém destacar que apesar de ser uma liderança conservadora, as críticas de Valnice à atual conjuntura política nacional tentam se desvincular de uma posição que se define como de direita (Cristão também pensa, 2023).



migrantes brasileiros, mas aos próprios moçambicanos” (Van de Kamp, 2015, p. 390). As mulheres das zonas urbanas, expoentes de novas mobilidades socioeconômicas, são o principal público dessas igrejas. Gaspar (2006, p. 184) afirma que “se percebe uma relação entre sexo e tempo de permanência na Igreja: os homens têm menos tempo de pertença à Igreja, ou seja, quanto maior for o tempo de permanência ou de conversão a Igreja, menor é a quantidade de homens”. Ainda que esses dois autores tratem da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), é possível conjecturar que as demais igrejas neopentecostais brasileiras no país sigam a mesma direção.

Em observações em igrejas de origem brasileira, Van de Kamp (2015, p. 402) registra que “como estrangeiros, os pastores brasileiros confrontavam os moçambicanos com uma variedade de comportamentos e aspetos de sua cultura e modo de vida”. Tais confrontos envolviam as relações com os espíritos dos antepassados, com os curandeiros tradicionais, com o casamento e os comportamentos afetivos, pois “os pastores queriam abrir e quebrar a força dos valores culturais locais, como forma de provocar sua transformação. Impelem, assim, os convertidos a cruzarem fronteiras culturais e espirituais” (Van de Kamp, 2015, p. 402). Logo, em sua análise, a experiência religiosa pentecostal dos moçambicanos os convida à mobilidade; nesse caso não a física, como fazem os pastores brasileiros indo para o país, mas “tornam-se transnacionais, pois embarcam em uma viagem em relação a percepções, valores e práticas sociais e culturais”, afastando-se dos costumes e crenças locais e aprendendo com os estrangeiros (Van de Kamp, 2015, p. 404).

Quanto a uma dessas igrejas, a INSEJEC, está presente em Moçambique desde uma data não especificada. É possível conjecturar que também desde a década de 1990, já que sua liderança local, o apóstolo Alberto Vicente Semente Dango, é discípulo de Valnice Milhomens desde as missões da JMM: “pastor Alberto Semente, moçambicano de Sofala, convertido ao cristianismo batista através da brasileira Valnice Milhomens por quem fora discipulado na Igreja Batista do Dondo” (Moreira, 2019, p. 184). Semente serviu por vários anos como pastor da CBM em Nampula antes de entrar na INSEJEC. Foi reconhecido apóstolo em março de 2008, por Valnice em Moçambique (Ministério César, 2012c). Tal acontecimento pode revelar a persistência da tendência iniciada nos seus tempos de JMM, de incluir a liderança local e promover sua ascensão dentro do movimento religioso.



Contudo, é necessário destacar a África de língua portuguesa como espaço de problemas para lideranças brasileiras. Angola é o melhor exemplo, onde por mais de uma década, a IURD enfrentou uma série de problemas com o governo, inclusive com fechamento de templos e expulsão de pastores. Silas Fiorotti (2023) indaga como esses acontecimentos afetarão a denominação em Moçambique, onde está fortemente enraizada.

A Angola também foi palco de transformações na INSEJEC. Em 2017, o líder da INSEJEC em Luanda, o brasileiro Itamar Vieira, foi ungido apóstolo por Valnice, no Brasil, ao mesmo tempo em que ela promoveu a autonomia administrativa e jurídica de todas as congregações, permitindo a independência das igrejas. Em 2018, a própria apóstola residiu em Angola, com um visto temporário, para treinar pessoas ao ministério. Depois disso, em 2019, Itamar confirmou a separação da INSEJEC Angola, para se juntar a Before the Throne Church, dos também brasileiros Gustavo Bessa e Ana Paula Valadão, tornando-se a Igreja Diante do Trono – Angola, aparentemente em uma transição pacífica e abençoada por Valnice (Ministério César, 2018). Porém, em 2022, uma dessas congregações voltou a atuar diretamente como INSEJEC em Angola, e ainda com um apóstolo nacional, Mandela Barros (Insejec Angola, 2024). Essa transição pacífica pode ter escondido problemas que resultaram no retorno à Valnice. Enquanto isso, em Moçambique, a igreja segue na liderança do antigo converso dos tempos de JMM.

Destarte, Fiorotti, investigando os diálogos da IURD em Moçambique com outras práticas religiosas, percebe que ainda que haja a postura combativa, também existem continuidades com as práticas tradicionais. Nota que, após anos de combate explícito e *insensível*, “há uma preocupação no sentido de garantir que os elementos simbólicos utilizados sejam elementos aceitos pelas populações e de não cometer atos caracterizados como *insensibilidade cultural*” (Fiorotti, 2023, p. 36, grifo do autor). Em sua revisão de outros autores, contesta a falta de percepção da “maleabilidade” da igreja brasileira: “a própria IURD em Moçambique, pelo menos nos últimos anos, já não demoniza explicitamente os espíritos dos antepassados ou ancestrais, nem demoniza as igrejas ziones” (Fiorotti, 2023, p. 39).

Nos cabe perguntar como se dá a interação da INSEJEC em Moçambique com a cultura do rico universo religioso moçambicano, que pode ultrapassar os interesses dos



missionários brasileiros e lideranças locais. Mesmo as duras mensagens não podem impedir múltiplos pertencimentos religiosos no Moçambique contemporâneo; haveriam entre as igrejas de Valnice Milhomens o convívio com várias crenças, desafiando as ordens doutrinárias vindas do Brasil? Infelizmente, considerando a ausência desse assunto em publicações da igreja e de trabalhos sobre essa igreja no país africano, não há essa resposta.

Considerações finais

Missionários brasileiros foram e continuam sendo enviados para todas as regiões da África. Entretanto, além de tentar provocar mudanças partindo de sua mensagem salvadora, demonstrou-se que o campo missionário também pode ser catalisador de transformações nos próprios missionários. O contato com o Outro, com novas realidades, pode alterar as crenças e práticas pré-estabelecidas nos cânones e gerar algo novo e surpreendente. Em Moçambique, Valnice Milhomens foi de representante ideal da missão batista à indesejada devido à sua reviravolta.

A história dos batistas em Moçambique não existe sem ela. Não apenas os adeptos da INSEJEC não esqueceram seus anos de dedicação no país, como faz parte da memória da igreja, como um “acontecimento por tabela” e um “lugar de memória” (Pollak, 1992, p. 201-202) que explica a missão apostólica de sua fundadora e que se expande para todos os membros; mesmo a CBB, atualmente, admite o papel incontestável daquela missionária para a expansão batista (Rangel, 2016).

Apesar de seu lugar de destaque nas memórias evangélicas, sua trajetória parece apagada na academia, diminuída diante do nome de inúmeros homens mais famosos e com igrejas maiores. Além dos limites deste texto, outras áreas de seu pioneirismo nunca foram investigadas, como a carreira de primeira televangelista em rede nacional; ou ainda sua atuação na África fora da CBB. Faltam trabalhos sobre a INSEJEC africana, seja por autores brasileiros ou moçambicanos.

Porém, apesar do destaque a Valnice Milhomens e sua história que parece sagrada, não se pode esquecer que o sucesso de sua igreja inicial e depois do ministério que fundou se deve principalmente ao trabalho dos próprios convertidos moçambicanos. Mesmo com o trabalho dos missionários brasileiros, foram os moçambicanos que levaram as igrejas pelas províncias do país e consolidaram o trabalho. Ou seja, eles são



sujeitos dessa expansão evangélica, pentecostal, neopentecostal, com raízes no Brasil, mas que também se mantém viva diante da reelaboração africana.

Resta saber se as igrejas INSEJEC souberam se moldar ao ambiente religioso de Moçambique e dialogar com as culturais locais. Em que níveis as doutrinas foram maleáveis no país para garantir seu sucesso e expansão? Mais ainda, não apenas na INSEJEC, pode-se indagar se as igrejas sedes no Brasil souberam aproveitar algo dos fiéis africanos. A relação com as filiais da África se resume a visitas esporádicas, onde brasileiros dançam com os africanos e usam vestes tradicionais, ou a África continua ensinando alguma coisa como nos tempos dos missionários da CBB?

Mesmo este artigo, não arranha as experiências de igrejas brasileiras atuando em Moçambique. Moçambique e Angola parecem dominar a atenção das igrejas brasileiras com intenções missionárias para a África, e assim inúmeras viagens de missões, líderes, apóstolos e igrejas se deslocam até o continente para salvar as almas no país¹². A história de Valnice Milhomens pode ter contribuído para essa representação permanente de Moçambique como espaço carente dos milagres levados pelos brasileiros; permanece a lacuna para saber se as atuais missões brasileiras no sul da África também se importam com o desenvolvimento de lideranças nacionais para promover autonomia local.

Referências Bibliográficas

ALVES, Pr. Adilson. 27 anos INSEJEC. **Facebook**, 19 jun. 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/adilson.alves.169405/posts/pfbid02yksPCeghvDLVThTE5neyGfXZttbCzamH4qxFKTffWn6vd83FgGMCrHL8PsY7WoT9l>. Acesso em: 25 dez. 2023.

ANTONIO, Gabriel Henrique Burnatelli de; LAHUERTA, Milton. O neopentecostalismo e os dilemas da modernidade periférica sob o signo do novo desenvolvimentismo brasileiro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, nº 14, p. 57-82, maio/ago. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/RS8WDsN4tkYGcFKbnqsnWZd/>. Acesso em: 20 set. 2023.

¹² No sentido contrário, a principal liderança evangélica a atuar em Moçambique, sendo requisitada em eventos no Brasil e pelo mundo, é Heidi Baker, missionária norte-americana e apóstola, com narrativas marcadas por milagres e crescimento religioso. Cf. Ministério César (2013). Também ao longo desse site, pode-se perceber a recorrente menção a Moçambique e Angola nas missões de igrejas apostólicas brasileiras.



CONSELHO APOSTÓLICO BRASILEIRO. 20 anos da União Apostólica. **Conselho Apostólico Brasileiro**, 5 ago. 2021. Disponível em: <https://www.conselhoapostolico.com/>. Acesso em: 10 dez. 2022.

COSTA, O. B. R. da. Mais que vencedores: as dinâmicas socioeconômicas nas/das igrejas neopentecostais. **Revista Videre**, Dourados, v. 12, n. 23, p. 271-285, 2020. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/videre/article/view/11090>. Acesso em: 12 set. 2023.

CRISTÃO TAMBÉM PENSA. Valnice Milhomens comenta fala de Marina Silva e outras atitudes do novo governo. **Youtube**, 21 jan. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CF9xAcOhV_k. Acesso em: 14 jan. 2024.

DIAS, Caroline Luz e Silva. **Os neopentecostais em Feira de Santana**: “Da Visão Celular no Modelo dos 12 ao Mover Celular do Fruto Fiel”. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2009.

DISTRITO FEDERAL. Projeto de Decreto Legislativo 310/2004. **Câmara Legislativa do Distrito Federal**, 2004. Disponível em: <https://legislacao.cl.df.gov.br/Legislacao/carregaTexto-18953!TextoRedacaoInicial!carregar.action;jsessionid=8EB2B4E15F1BDC61CBD859BC965116C5>. Acesso em: 04 nov. 2023.

DUNAMIS MOVEMENT. Como funciona o celibato? | Valnice Milhomens - Cortes Dunamis Hangout. **Youtube**, 25 nov. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=a_Vm1CeZiEY. Acesso em: 13 set. 2023.

ELER, André. O tsunami que carregou Valnice Milhomens para longe de Marina. **Didaquê do Jair**, 4 out. 2022. Disponível em: <https://didaque.substack.com/p/o-tsunami-que-carregou-valnice-milhomens>. Acesso em: 13 set. 2023.

FARIAS, Alana Carla Lucena. **Sacerdócio feminino**: uma análise da violência simbólica em torno do processo de ordenação pastoral de mulheres na Convenção Batista Paraibana. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021.

FIOROTTI, Silas. Diálogos da Igreja Universal com outras práticas religiosas no sul de Moçambique: um outro pentecostalismo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 32-49, maio 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/85519/53306>. Acesso em: 30 nov. 2023.

GABATZ, Celso. **O neopentecostalismo e a teologia da prosperidade no Brasil**: aspectos de uma identidade religiosa e social na contemporaneidade. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.



GASPAR, Dowyvan Gabriel. “**É dando que se recebe**”: a Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

INSEJEC. Valnice Milhomens. **Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo em São José dos Campos**. Disponível em: <https://insejecsjc.com.br/valnice>. Acesso em: 17 out. 2023.

INSEJEC ANGOLA. **Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/InsejecAng/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

JUNGBLUT, Airton Luiz. A “guerra santa” de evangélicos contra o neopentecostalismo. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 46-52, nov. 1997. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2688/1504>. Acesso em: 12 set. 2023.

LEITE, Maria Elizafá Sousa. “**A mão de Deus está aqui**”: um estudo da Igreja Mundial do Poder de Deus a partir da figura do Apóstolo Valdemiro Santiago. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. O sionismo cristão no Brasil do século XXI e os interesses em jogo. **Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 25, e023025, out./dez., 2023. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8673504/33239>. Acesso em: 21 jun. 2024.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto; CARRANZA, Brenda. Genealogia do sionismo evangélico no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 42 (2), p. 225-248, maio/ago. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/CQGqnNvQcWHcqV7yDK3Q5Yz/>. Acesso em: 13 set. 2023.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n. 47, p. 33-48, 1999. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/213>. Acesso em: 21 jun. 2024.

MAZZEO, Ricardo Alves Moreira. **Um novo jeito de ser igreja**: a experiência religiosa das comunidades celulares. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, 2020.

MILHOMENS, Valnice. A redenção do Brasil. **Valnice Milhomens**, 2010. Disponível em: <https://valnicemilhomens.wordpress.com/biografia-2/>. Acesso em: 17 out. 2023.



MINISTÉRIO CÉSAR. Organizações Apostólicas. **Ministério César**, 01 abr. 2010. Disponível em: <https://www.ministeriocesar.com/2010/04/apostolos-organizacoes-apostolicas.html>. Acesso em: 04 nov. 2023.

MINISTÉRIO CÉSAR. Reforma Apostólica - Brasil 2. **Ministério César**, 15 jun. 2012a. Disponível em: <https://www.ministeriocesar.com/2012/06/expansao-apostolica-brasil-2.html>. Acesso em: 01 nov. 2023

MINISTÉRIO CÉSAR. Reforma Apostólica - Brasil 17. **Ministério César**, 03 ago. 2012b. Disponível em: <https://www.ministeriocesar.com/2012/08/reforma-apostolica-brasil-17.html>. Acesso em: 01 nov. 2023

MINISTÉRIO CÉSAR. Reforma Apostólica - Exterior 17. **Ministério César**, 19 maio 2012c. Disponível em: <https://www.ministeriocesar.com/2012/05/expansao-apostolica-exterior-17.html>. Acesso em: 04 dez. 2023.

MINISTÉRIO CÉSAR. Reforma Apostólica - Exterior 24. **Ministério César**, 22 jul. 2013. Disponível em: <https://www.ministeriocesar.com/2013/07/reforma-apostolica-exterior-29.html>. Acesso em: 15 jan. 2024.

MINISTÉRIO CÉSAR. Reforma Apostólica - Exterior 68. **Ministério César**, 18 jul. 2018. Disponível em: <https://www.ministeriocesar.com/2018/06/reforma-apostolica-exterior-68.html>. Acesso em: 15 jan. 2024.

MOREIRA, Harley Abrantes. **Onde há desespero, a esperança é importante?** Uma história da expansão do cristianismo Batista em Moçambique (1950-1992). Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

NOVO embaixador de Israel completa um mês no Brasil e recebe lideranças evangélicas. **Roberto de Lucena**, 07 abr. 2017. Disponível em: <https://robertodelucena.com.br/novo-embaixador-de-israel-completa-um-mes-no-brasil-e-recebe-liderancas-evangelicas/>. Acesso em: 05 nov. 2023.

PERON, Isadora. Pastores declaram apoio a Marina citando que projeto da candidata ‘vem de Deus’. **Estadão**, 26 set. 2014. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/politica/eleicoes/pastores-declaram-apoio-a-marina-citando-que-projeto-da-candidata-vem-de-deus/>. Acesso em: 14 jan. 2024.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 15 fev. 2018.

RANGEL, Willy. Uma história mais do que centenária. **O Jornal Batista**, ano CXV, ed. 26, jun. 2016. Disponível em: https://issuu.com/jornalbatista/docs/ojb_26_final. Acesso em: 17 out. 2023.



ROMEIRO, Paulo. **Super crentes**: o Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os Profetas da Prosperidade. 7. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1998.

SILVA, Cristiane Nascimento da. “**Viver a fé em Moçambique**”: as relações entre a FRELIMO e as confissões religiosas (1961-1982). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

SILVA, Teresa Cruz e. Educação, identidades e consciência política: A Missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975). **Lusotopie**, p. 397-405, 1998. Disponível em: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/cruz.pdf>. Acesso em: 14 set. 2023.

VAN DE KAMP, Linda. Pentecostalismo brasileiro em Moçambique: produção de conhecimento espiritual e cultural em um espaço transnacional. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 30, n. 2, p. 389-414, maio/ago. 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5980/5414>. Acesso em: 14 set. 2023.



Guardiões da tradição: Uma análise sociológica da atuação de perfis católicos tradicionalistas no *TikTok*

Keepers of the tradition: A sociological analysis of the performance of traditionalist catholic profiles on *TikTok*

Rafael Curcio¹

Resumo: O presente trabalho esboça uma análise sociológica da atuação de perfis identificados como católicos tradicionalistas na rede social *TikTok*. Tais perfis apregoam elementos do repertório católico-tradicionista, especialmente, a missa tridentina, em meio a discursos ofensivos carregados de mensagens anti-modernistas, direcionadas contra minorias sociais, grupos religiosos e até católicos ditos “modernistas”. Essa atuação verificada contradiz a expectativa do cultivo do ecumenismo e de práticas litúrgicas acessíveis à população leiga a fim de atraí-la ao rebanho católico, no sentido do *aggiornamento* promovido pelo Vaticano II. A explicação que sugerimos para tal fenômeno, com base na teoria do mercado religioso, é que o fetiche pelo tradicional, além de ser efeito das disputas internas no campo do catolicismo, compõe uma estratégia de proselitismo religioso, em que o conjunto de elementos tradicionais romanos, envelopado numa estética sacra barroca, é a *commodity* religiosa oferecida no mercado religioso, em concorrência com outros grupos, sobretudo, os de matriz protestante.

Palavras-chave: Catolicismo Tradicionista. *TikTok*. Modernidade Religiosa.

Abstract: The current paper outlines a sociological analysis of the performance of profiles identified as Traditionalist Catholics on *TikTok*. Such profiles promote elements of the Traditionalist Catholic repertoire, especially the Tridentine Mass, amid offensive discourses loaded with anti-modernist messages, directed against social minorities, religious groups and even so-called "modernist" Catholics. This performance contradicts the expectation of cultivating ecumenism and liturgical practices accessible to the lay population in order to attract them to the Catholic fold, in the sense of the *aggiornamento* promoted by Vatican II. The explanation we suggest for this phenomenon, based on the religious market theory, is that the fetish for the traditional, in addition to being the effect of internal disputes in the field of Catholicism, is part of a strategy of religious proselytism, in which the set of traditional Roman elements, wrapped in a baroque sacred aesthetic, is the religious commodity offered on the religious market, in competition with other groups, especially those of Protestant origin.

Keywords: Traditionalist Catholicism. *TikTok*. Religious Modernity.

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. Email: rfcurio@usp.br



Introdução

O presente trabalho almeja realizar uma análise qualitativa, por meio de lentes da sociologia da religião, da atuação discursiva de perfis auto-identificados como católicos tradicionalistas, na popular plataforma de vídeos intitulada *TikTok*.

O catolicismo tradicionalista é um movimento religioso cuja atuação midiática tem chamado atenção na internet brasileira (Silveira, 2018; Sbardelotto, 2023). Suas origens estão conectadas às transformações na estrutura catequética, doutrinária, litúrgica e pastoral da Igreja Católica Apostólica Romana a partir do Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965. O impacto do seu *aggiornamento*² foi sentido pelas alas conservadoras do catolicismo como uma ruptura, contra a qual se fazia necessário reagir para manter intacta a tradição. Os católicos tradicionalistas surgiram nesse contexto em defesa de uma visão de mundo intocada pela modernidade. Caracterizam-se, portanto, pelo descontentamento com o rumo progressista do catolicismo, resistência em adotar as diretrizes do Vaticano II e a defesa de valores e práticas que remontam ao período anterior a este Concílio (Dinges, 1995, p. 101; Sapitula, 2010, p. 317).

Embora grupos católico-traditionalistas já existam desde o final da década de 60, eles ganharam novo ímpeto durante o pontificado de Francisco, conforme, sob sua liderança, a Igreja tem dado sinais de avançar o *aggiornamento*, no mesmo esforço de atender demandas sociais e revitalizar a fé católica que motivou o Vaticano II (Sbardelotto, 2023, p. 2).

Como explicar que o impulso católico tradicionalista se mantenha avivado em meio às condições da vida moderna? O modo de vida tradicionalista não seria muito custoso de sustentar na sociedade contemporânea, destradicionalizada? Em que reside o apelo do discurso católico tradicionalista? Seria isso persistência e, dessa maneira, uma evidência da resistência da tradição ou do fracasso do projeto moderno? Para tentarmos responder essas e outras questões, vale primeiro identificarmos e compreendermos como age um conjunto de católicos tradicionalistas, para os quais as redes sociais são um meio de expor sua visão de mundo religiosa e, quiçá, de atrair outros para a mesma.

² *Aggiornamento*, do italiano, traduz-se literalmente como atualização. O termo foi empregado por João XXIII no anúncio da sua intenção de realizar um novo concílio e tem sido utilizado desde então para descrever o espírito de mudanças na Igreja decorrentes do Vaticano II. Utilizamos o termo como se normalizou na literatura, embora há de se observar que ele carrega uma carga semântica positiva, favorável às mudanças.



A comparação de estudos prévios sobre os católicos tradicionalistas em contextos nacionais diferentes revela que a atuação deles ganha contornos distintos de acordo com as características do campo religioso em que estão inseridos (Dinges, 1987; Sapitula, 2010; Silveira, 2014; 2018; Stoekl, 2006). Situado na Filipinas, Sapitula foi quem melhor observou que "[...] grupos católico-tradicionalistas, operando em contextos locais, conferem sentido às situações locais e respondem a elas também" (Sapitula, 2010, p. 317, tradução nossa). A respeito do cenário brasileiro, remetemo-nos ao fenômeno da deposição do monopólio eclesiástico católico no último século, acompanhado pelo declínio demográfico de católicos nas últimas décadas, fenômenos que têm acarretado uma reavaliação da identidade nacional do catolicismo não mais como religião hegemônica.

Em nosso reconhecimento exploratório do uso que fazem de meios modernos de comunicação, encontramos católicos tradicionalistas engajados na “luta pelas almas”, com uma estratégia de proselitismo inesperada, devido à sobrevalorização de elementos tradicionais romanos, o que contraria certas medidas oficiais da Igreja e a expectativa dos observadores contemporâneos do catolicismo brasileiro, que esperavam ver “[...] uma destradicionalização cultural inédita em suas dimensões marchas, ritmos e teores de reflexividade” (Pierucci, 2012, p. 88).

O material audiovisual reunido para análise, que será sumariamente apresentado neste trabalho, evidencia que os católicos tradicionalistas, ativos no espaço público das redes sociais, militam em prol do reconhecimento da superioridade do modo religioso tradicionalista, atestada materialmente pela riqueza do seu repertório estético, ao mesmo tempo em que ofertam o simbolismo sacro que tanto admiram, como uma *commodity*, aos potenciais consumidores de bens e serviços espirituais no mercado religioso. Uma ocorrência notável disso, em meio às suas publicações, é a defesa apaixonada da missa tridentina.

A principal contribuição que esperamos fazer é passar da análise centrada nas disputas internas do campo católico à análise do mercado religioso e dos subsequentes conflitos com os seus concorrentes, uma esfera em que nem por isso a violência simbólica é menos corriqueira.

A seguir, na seção 2, buscaremos expor quem são os católicos tradicionalistas, como surgiram e o que desejam. Na seção 3, discutiremos a questão da modernidade



religiosa, no que diz respeito ao uso de meios de comunicação digitais na concorrência pelas almas do laicato brasileiro. Na seção 4, realizaremos uma breve síntese das publicações reunidas sob análise para ilustrar como eles agem na rede social, do qual se sobressaem aquelas voltadas para enaltecer a missa tridentina. Por último, na seção 5, proporemos a explicação, com base em *insights* da teoria do mercado religioso, de que a atuação dos perfis na rede social representa uma modalidade de proselitismo, no qual os elementos do repertório católico-tradicionista, sobretudo a missa tridentina, são os bens espirituais ofertados no mercado religioso.

2. O Vaticano II e a reação tradicionalista

O Vaticano II foi o primeiro concílio realizado desde o Vaticano I, em 1869, e o segundo desde o Concílio de Trento, entre 1545 e 1563. Convocado de maneira inesperada pelo papa João XXIII, o Vaticano II se estendeu de 1962 a 1965 e, neste período, produziu uma série de profundas reformas institucionais na Igreja (Wilde, 2007, p. 3). Por conta disso, é reconhecido como o episódio em que a Igreja, depois de um longo tempo, cedeu sua resistência às mudanças históricas da sociedade ocidental e se colocou na posição de diálogo com o mundo moderno (Sanchez, 2017, p. 124).

Para se ter uma ideia da dimensão histórica do evento, basta lembrarmos que, antes do mesmo, a doutrina católica resistia de maneira intransigente às transformações culturais da sociedade europeia trazidas, primeiro, com a Reforma Protestante e aprofundadas, depois, com a Revolução Francesa (Sanchez, 2017; Silva & Caldeira, 2023). Na ocasião do Concílio, ainda eram vigentes as orientações formais de um século atrás, emitidas por Pio IX (1864) na encíclica *Quanta Cura*, quanto à manutenção dos privilégios concedidos à Igreja pelo Estado, à reprovação da liberdade religiosa concedida às outras religiões e à rejeição da liberdade individual de consciência, entre outras coisas.

Como resultado das decisões dos bispos conciliares nas disputas intraeclesiais do Concílio, a Igreja abdicou da reivindicação de ser a única e verdadeira igreja; na esteira dessa decisão, abraçou a separação entre igreja e Estado, tomou o rumo do ecumenismo e reconheceu os direitos humanos, inclusive o direito inalienável à liberdade religiosa; além disso, flexibilizou costumes dos leigos; substituiu o rito da missa em latim pelo da missa ordinária nas línguas vernaculares; concedeu autonomia



ao colegiado dos bispos e criou oportunidades para uma maior participação dos leigos (Wilde, 2007, p. 1). Neste último tópico, mudou o modo como entendia a si mesma, passando de “[...] uma autoridade hierárquica para uma igreja concebida como o povo de Deus” (Wilde, 2007, p. 1, tradução nossa). O termo *aggiornamento*, portanto, capta corretamente o sentido de transformação, pela qual a estrutura enrijecida da religião católica atravessou a fim de se atualizar diante da pressão secularizadora da modernidade.

Do ponto de vista sociológico, o Vaticano II significou um *trade-off* da Igreja entre prerrogativas que podia exercer cada vez menos no mundo secular por uma posição legítima no *modus vivendi* moderno, configurado pela diversidade religiosa (Sanchez, 2017; Wilde, 2007, cap. 4). A Igreja dava um passo atrás, reconhecia a irreversibilidade da autonomização das esferas sociais e, em contrapartida, esperava usufruir de certos mecanismos trazidos com as mudanças, como a tolerância religiosa, para evitar o seu declínio diante dos aspectos mais agudos da secularização, como o avanço do comunismo na América Latina, na Ásia e no Leste Europeu (Wilde, 2007, p. 98). A maior parte das decisões tomadas no Concílio foram bem-aceitas pelos católicos, pois o *aggiornamento* normalizou a relação dos fiéis com o mundo secular à sua volta e, além disso, tornou a religião católica mais aceitável aos olhos dos não-católicos e mais competitiva no campo inter-religioso.

Entretanto, para alguns grupos católicos, as mudanças introduzidas pelo Vaticano II roubaram o “senso de seriedade” da religião católica (Stoekl, 2006, p. 90) ou, pior, configuraram uma ameaça de “protestantização” (Dinges, 1995, p. 103). Ao melhor estilo da compreensão weberiana da dominação, as mudanças representaram, para esses grupos, a perda da única forma de legitimidade que reconheciam como válida: a tradição, cultivada pela transmissão inalterada de crenças e práticas por séculos (Weber, 2009, p. 141). Motivo pelo qual consideraram arbitrárias e inaceitáveis quaisquer concessões ao mundo moderno e pelo qual se voltaram contra aqueles que haviam conduzido à tal situação: a hierarquia eclesial.

A partir do final dos anos 60, surgiram os primeiros focos de resistência às mudanças, provenientes das paróquias dos bispos conciliares derrotados pelas alas revisionistas do Vaticano II (Dinges, 1995). No contexto pós-conciliar brasileiro, o movimento tradicionalista foi favorecido pela existência prévia de uma rede católico-



conservadora atuante na esfera pública (Silveira, 2018) e pelo golpe militar do mesmo período (Da Mata, 2007). Como um movimento composto por diversos atores, distribuídos em distintos níveis eclesiásticos, dispersos entre diferentes regiões do mundo, com acesso a recursos variados, adotando diferentes estratégias e até mesmo divergindo em suas convicções, o catolicismo tradicionalista surgiu a partir daí com o propósito de resistir às mudanças eclesiásticas e retornar ao *status quo* anterior ao Vaticano II (Dinges, 1995; Sapitula, 2010).

Os católicos tradicionalistas alegam que as “adulterações” contemporâneas comprometem a “imutável tradição da Igreja”, ao passo que os católicos “modernistas” – como são chamados por seus oponentes – defendem a interpretação das doutrinas passadas à luz dos desenvolvimentos recentes, apelando para a ideia da “tradição viva da Igreja” (Sapitula, 2010, p. 321-22). A diferença reside no modo como cada lado olha as mudanças: um faz isso pela “hermenêutica da ruptura”, o outro pela “hermenêutica da continuidade” – para utilizar as expressões do Papa Bento XVI (2008, p. x, tradução nossa). Com efeito, tal disputa trata da legitimidade que a tradição confere à autoridade eclesiástica no quesito de justificar a verdade da doutrina cristã, algo que é fundamental para a identidade do catolicismo e que, por isso, torna o assunto tão delicado para os católicos.

Desde então, disputas intra-eclesiásticas irrompem amiúde entre eles e outros grupos católicos que favorecem as medidas do *aggiornamento* (Dinges, 1995). O episódio mais emblemático dessas disputas foi a excomunhão do, até então, Arcebispo Dom Marcel Lefebvre pelo papa João Paulo II, em 1988.³ Membro das comissões conciliares do Vaticano II e líder da *Coetus Internationalis Patrum*, Lefebvre se destacou no meio tradicionalista ao criar, em 1970, aquela que ainda hoje é uma das maiores organizações católico-traditionalistas, a Fraternidade Sacerdotal São Pio X (FSSPX). A escalada de conflitos entre a FSSPX e a Santa Sé culminou na excomunhão de Lefebvre, ao lado do bispo brasileiro Dom Antônio de Castro Mayer, após os dois terem ordenado quatro bispos sem a devida autorização do Vaticano (Stoekl, 2006; Sapitula, 2010).

³ Enquanto desenvolvíamos este trabalho, ocorreu a excomunhão de Dom Carlo Maria Viganò, ex-arcebispo e ex-núncio apostólico nos Estados Unidos, no dia 04 de julho de 2024. O motivo para tanto: sua recusa pública em reconhecer a legitimidade do atual papa e do último concílio (Vatican News, 2024).



A respeito da sua atuação no contexto político francês, Stoekl (2006) observou que Lefebvre se incomodava com duas decisões cruciais do Vaticano II. Em primeiro lugar, o enfraquecimento da hierarquia eclesiástica, antes centralizada, que se tornou mais horizontalizada, conforme concedeu mais autonomia aos bispos e convidou o maior envolvimento dos leigos (Stoekl, 2006, p. 92). Em segundo lugar, o reconhecimento positivo dos direitos humanos, da dignidade humana e da diversidade religiosa, na contramão das posições anti-liberais tomadas pelos papas do século XIX (Stoekl, 2006, p. 92-3).

A partir das nossas observações e dos apontamentos da literatura, os católicos tradicionalistas ainda podem ser divididos em dois subconjuntos, em função do reconhecimento ou não da legitimidade dos papas recentes (Dinges, 1995; Sapitula, 2010). O primeiro subconjunto, conhecido como sedevacantismo, adota discursos que contestam frontalmente a legitimidade da linhagem de papas desde João XXIII. Segundo os sedevacantistas, os papas “modernistas”, ao admitirem as reformas conciliares, cometeram as heresias que haviam sido condenadas previamente pelos papas anti-modernistas. A cadeira do papa estaria, pois, vacante de um sucessor legítimo. Para justificar o seu contraditório catolicismo anti-papal, eles aderem a teorias conspiracionistas, segundo as quais os papas recentes seriam membros de uma força diabólica oculta que se infiltrou nas instituições eclesiásticas e que vem destruindo o catolicismo de dentro para fora, enquanto identificam a si mesmos como os verdadeiros guardiões da tradição (Dinges, 1995, p. 104).⁴

O segundo subconjunto de católicos tradicionalistas pode ser chamado, pela ausência de uma designação própria, de não-sedevacantistas. Em contraste ao discurso dos sedevacantistas, tal grupo não rompe com a autoridade eclesiástica, antes age na expectativa de que a tradição possa ser restaurada, de alguma maneira providencial, pelos canais institucionais da Igreja. Ambos integram, deste modo, um espectro que se estende de posições mais moderadas às mais radicais (Dinges, 1995, p. 105).

Com a exceção deste detalhe, o discurso de ambos grupos compartilham os mesmos marcadores semânticos em torno do mesmo eixo temático: o retorno à tradição

⁴ Os sedevacantistas ignoram, pois, as causas humanas das decisões tomadas no Concílio, em particular, a eficiente rede de comunicação e mobilização dos bispos mais progressistas, que os conservadores falharam a se contrapor, devido à insistência em opiniões ultrapassadas sobre a hierarquia da Igreja (Wilde, 2007, cap. 3).



romana. Isto inclui, acima de tudo, a manutenção das instâncias eclesiásticas anti-modernistas, embora não sejam sempre precisos sobre qual seria o seu objeto de oposição, já que tudo que desaprovam pode ser considerado “modernismo”, mas nem tudo que é moderno desperta o seu desprezo. Como é de se esperar, uma vez que nunca saíram do paradigma *extra ecclesiam nulla salus*, o ecumenismo não faz parte do seu sistema axiológico. Ao contrário, mantém vivo um *ethos* cruzadista, carregado de saudosismo pelo tempo em que a religião católica monopolizava poder temporal o suficiente para não ter que tolerar a diferença.

Além disso, os católicos tradicionalistas cultivam um purismo ideológico que dificulta a sua localização na racionalidade da política representativa contemporânea (Dinges, 1995, p. 106). Se não hesitam trocar fogo amigo entre si mesmos por detalhes doutrinários, muito menos estendem apoio aos políticos da nova extrema-direita, vistos como evangélicos ou maçons. Uma razão para isso é a desaprovação do exercício da soberania nacional, em prol do ideal ultramontanista⁵ de submissão do poder público à Igreja. Outra razão é que vários deles enxergam nas mudanças modernas um fatalismo escatológico para o qual não há solução na mobilização política (Luebbers, 2001), diferente de outros movimentos conservadores que buscaram, outrora, reconverter o país ao catolicismo pela direção dos aparatos do Estado (Silveira, 2018). Tais fatores explicam, por exemplo, a ausência de apoio visível a Jair Bolsonaro, o principal representante da extrema-direita no Brasil. Contudo, a retirada da política não impede que os seus discursos ressoem mensagens correspondentes ao “vetor moral” da agenda política da extrema-direita contemporânea (Almeida, 2019, p. 207-8), no que diz respeito a ataques ao laicismo, ao multiculturalismo, ao feminismo, ao direito de aborto e à comunidade LGBTQ+. Portanto, mesmo que não abracem as lideranças políticas da conjuntura atual, contribuem para o caldo cultural conservador espreado na esfera pública do qual a extrema-direita se alimenta (Dinges, 1995, p. 106; Stoekl, 2006, p. 89).

⁵ Ultramontanismo, do latim *ultra montes*, significa “além das montanhas”. O termo original era reservado aos papas de origem não italiana, isto é, os papas que vinham de fora da região dos Alpes Italianos. No século XVIII, o termo foi ressignificado, a fim de nomear o projeto de centralização da Igreja na figura do Papa, em oposição ao projeto do galicanismo, que visava conceder maior autonomia à Igreja na França. O ultramontanismo é caracterizado pela rejeição tanto de uma maior autonomia regional para as diferentes comunidades católicas espalhadas no mundo, quanto por qualquer dependência ao poder civil de cada região em que está presente.



Acerca do seu núcleo ideológico, não podemos perder de vista que a rejeição do mundo moderno realizada pelos católicos tradicionalistas só ocorre de maneira convicta porque é acompanhada pela crença de que a verdadeira comunidade católica, a despeito das adversidades trazidas pela secularização, triunfará na história por efeito da vontade divina. Para eles, as transformações da modernidade colocam testes de fé que devem ser superados, não pela manobra ou retirada estratégica, mas pela aderência cega às crenças e práticas tradicionais, às quais devem dar continuidade seja qual for o custo individual, de modo que tampouco se esquivam da acusação de fundamentalismo religioso. A intransigência religiosa é assim tida como um sinal manifesto de orgulho, na medida em que assinala um traço de fé inabalável *à la* martírio cristão. Nesse sentido, os católicos tradicionalistas apresentam características observadas em seitas, conforme são um movimento religioso em atrito com mundo social *à* sua volta, intransigentes quanto ao seu modo particular de vida e desviantes da igreja estabelecida em nome de uma tradição superior e mais pura (Bainbridge & Stark, 2008, cap. 5). Abaixo buscaremos descrever como alguns deles agem nas redes sociais.

3. Religião, redes sociais e a modernidade religiosa

O crescimento das redes sociais, nos últimos anos, criou espaços públicos virtuais interconectados, cuja estrutura tecnológica, por sua vez, moldou novas dinâmicas de interação social (Boyd, 2011). Devido à ampliação do espaço público no domínio digital, não é surpresa que expressões religiosas contemporâneas ganharam terreno na internet, conforme variados especialistas religiosos passaram a utilizá-la para oferecer bens e serviços espirituais. Nesse ínterim, as modalidades religiosas e seus adeptos ganharam novas oportunidades de representação, socialização, participação e exposição, complexificando a maneira como as experiências, interesses e compromissos religiosos são produzidos, consumidos e replicados cotidianamente nos espaços *on-line* (Bunt, 2011, p. 705-6; Sbardelotto, 2023, p. 6).

Ao nosso ver, a apropriação tecnológica para a reprodução de discurso e práticas religiosas faz parte das transformações mais amplas do cenário religioso contemporâneo que podem ser circunscritas sob o conceito da “modernidade religiosa” (Pierucci, 2008; Prandi et al., 2019). A modernidade religiosa *à* brasileira está intimamente conectada com o processo secularizador de destituição do monopólio religioso mantido por



séculos pelo clero católico, cujas consequências observadas, nas últimas décadas, são a crescente liberalização do campo religioso e, daí em diante, o desenvolvimento de disposições competitivas, dentre as quais se destaca a

[...] a dinamização racionalizada, tecnicamente falando, da oferta dos bens de salvação que os profissionais religiosos recriam e cada vez mais ‘copiam’ uns dos outros, e cuja distribuição, também tecnicamente racionalizada, eles administram sempre de olho na resposta concorrencial dos adversários religiosos que se multiplicam, multiplicando na mesma proporção perversos focos de ‘fogo amigo’ (Pierucci, 2008, p. 14).

Justamente aqui entra o uso das redes sociais como um instrumento potente de comunicação. Com o intuito de “provar” sua existência no mundo, as religiões precisam ter presença no espaço virtual (Bunt, 2011, p. 714). As ferramentas digitais se mostram úteis tanto para conectar praticantes religiosos dispersos e reuni-los sob um esforço integrado, quanto para alcançar potenciais novos clientes dentre um mercado propenso ao consumo de bens religiosos. Ao longo disso, elas têm permitido que grupos sociais se organizem em “milícias digitais” e, nesta medida, ganhem mais visibilidade do que no passado.

O caso analisado aqui ilustra essa complexificação. Afetados pelos conflitos com a Igreja, os católicos tradicionalistas encontraram, nos diversos segmentos do espaço digital, um meio de reunir seus adeptos separados por barreiras geográficas e de recrutar novos membros para sua causa, constituindo aquilo que Silveira (2014, p. 220) chamou de “comunidade eletrônica católico tradicionalista”. Além do material observado por nós, uma rápida pesquisa *online* revela vários outros canais, perfis digitais individuais e sites de organizações católico-traditionalistas na internet brasileira: Bernardo Küster; Pe. Paulo Ricardo; *Centro Dom Bosco*, *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira*, *Associação Cultural Montfort*, *Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney*, *Fraternidade Sacerdotal de São Pio X* e a *Associação Arautos do Evangelho*. A nossa pesquisa foi motivada pela perplexidade causada pelo contato com uma ponta desse iceberg no *TikTok*.

O *TikTok* conta com mais de 82,2 milhões de usuários no Brasil (Exame, 2023). Similar ao antigo *Vimeo*, o seu principal *medium* de comunicação são os vídeos curtos. Sua popularização global, nos últimos anos, efetivou-se inicialmente entre as camadas jovens da população, por meio da disseminação de entretenimento instantâneo criado pelos próprios usuários da rede social, entre os quais se notabilizou as famosas



“dancinhas” e “desafios” que viralizaram na internet, atraindo os usuários de outras mídias sociais para seu domínio. Atualmente, ela agrega uma ampla variedade de conteúdo em diversos nichos, com maciça presença de *influencers* digitais, de aspirantes a *influencers*, de empresas e dos canais convencionais de comunicação. Esses atores são os responsáveis pela maior parte do conteúdo disponibilizado na plataforma de vídeos. Eles competem entre si pela atenção do usuário comum, que utiliza a rede mais para o consumo de conteúdo do que para a sua auto-expressão. Assim, *likes*, número de visualizações e de seguidores são fatores importantes para aqueles que dependem financeiramente da monetização proporcionada pela rede social.

Em função dessa competição velada, é comum que os criadores de conteúdo reproduzam as tendências (*trends*) que são populares em determinado momento, ao mesmo tempo que tentam ser os pioneiros com uma nova tendência, a ser seguida pelos outros. Isso resulta em ciclos de criatividade, nos quais uma tendência se torna saturada pelo alto número de vezes que é repetida e outra passa a ganhar destaque por sua originalidade, até que o mesmo ocorra com ela. O conteúdo disponibilizado reflete essa dinâmica apresentando traços de apropriações criativas de modelos bastante repetidos.

Outra característica marcante é sua a dinâmica imprevisível na rolagem dos *feeds*. O usuário, ao deslizar a tela do seu celular ou computador, não consegue antecipar qual será a próxima postagem recomendada pelo algoritmo, cujo conteúdo pode variar, a depender do *feed* em que navega, entre publicações de perfis aos quais está fidelizado pelo ato de “seguir” e publicações aleatórias, selecionadas a partir de uma combinação entre as suas preferências e a reação escalar de outros usuários às publicações adicionadas recentemente na rede social. Essa dinâmica possibilita que as publicações furem a bolha de preferências dos usuários e alcancem um público variado que, de outro modo, não teria contato com o conteúdo propagado. Por conta da ausência de controle sobre o fluxo de informação a qual o usuário será exposto ao navegar, a rede social em questão é uma ferramenta propícia ao proselitismo político e religioso.

Assim, quer idealizem ou não o tempo em que o catolicismo tinha poder para impor sua religião aos outros, os católicos tradicionalistas devem atuar numa esfera em que há liberdade religiosa, adaptando-se ao uso das estratégias permitidas por uma sociedade democrática, cujo fator determinante para o sucesso de conversão não é imposição por meio da violência física, mas a capacidade de convencer o público sobre



a verdade da doutrina, em meio à competição com outros especialistas religiosos por objetivos concorrentes. Como se vê, os católicos tradicionalistas se beneficiaram da descentralização dos meios de comunicação (Silveira, 2018; Sbardelotto, 2023). Assim, quer rejeitem ou não a modernidade, para o bem ou para o mal, a atuação deles está circunscrita às condições da mesma. Uma amostra disso é o fato de que os perfis católico-tradicionalistas, nos seus ataques mais virulentos aos adversários, precisam escamotear certas combinações de palavras para evitar o filtro da rede social que bloqueia discursos de ódio.

4. O método, o material sob análise e uma síntese do seu conteúdo

Procuramos mapear como se situam as cargas semânticas construídas pelos perfis selecionados em suas performances discursivas dentro da dinâmica proporcionada pela rede social. Os perfis selecionados para integrar a análise foram aqueles que, produzindo conteúdos na rede social, de algum modo se identificam como católicos tradicionalistas, seja pelo *nickname* escolhido, pelas descrições na *bio* ou pelas *hashtags* empregadas. Além disso, consideramos apenas perfis de língua portuguesa e com mínimo dez postagens. Os perfis são todos anônimos, característica das redes sociais que possibilitam que vários deles pratiquem intolerância religiosa velada, sem provocar nenhuma repercussão, nem serem responsabilizados por tanto.⁶ Os perfis tampouco apresentam vínculos oficiais com a Igreja Católica.

Concentramos nossa análise sobre a atuação de 8 perfis e o montante de 990 publicações até o final de março de 2024. Ao todo, eles acumulam um número aproximado de 1.240.000 curtidas. Alguns perfis nos foram recomendados aleatoriamente pelo algoritmo no nosso uso privado e cotidiano da rede social, outros foram encontrados pelo mecanismo de busca da plataforma após procurarmos pela *hashtag* #catolicotradicionalista – obtenção similar à amostragem por bola de neve. O

⁶ O *TikTok* tem um conjunto de regras para seus usuários cuja violação pode resultar no banimento da conta (Diretrizes da Comunidade, 2023). Entretanto, assim como em outras redes sociais, os usuários adquirem traquejo para evadir os mecanismos automatizados de vigilância da plataforma. Uma estratégia comum empregada por quem dissemina discurso de ódio, por exemplo, é a substituição de uma letra na palavra, guardando o significado dela para um usuário humano, mas tornando-a irreconhecível para um *bot* de segurança.

material reunido, entretanto, não exaure a população de perfis católico-tradicionalistas na rede social.⁷

Tabela 1 - Identificação dos perfis

Usuário	Nickname	Bio	Número de vídeos	Número de seguidores	Número de curtidas
@trad_ecclesia	✠ Traditional Ecclesia BR	✠ Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da Gloriam! • Catolicismo	22	5523	51.8 K
@gvzpoppe	Defensor Fidei	Fidei	94	6.843	240 K
@trad.catholic.roman	JG.	Catholico Tradicional.VA	30	1481	14.1 K
@catolicotrad1	Católico Tradicional	Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis 🙏 Siga o perfil 🙏	149	4816	70.6 K
@sedevacantista_totalista	Sedevacantista_Totalista	Sedevacantista totalista VA Monarquia teocrática 🙏 "Por Deus, e pelo Rei" 🙏	18	1266	23.2 K
@apostoladopio	Traditional Catholic	Católico 🙏 Considerado radical e reacionário por uma sociedade corrompida.	523	16.6 K	793.6 K
@lefels2	lefels VA	Católico tradicionalista	20	629	12.4 K
@catholicae.eccles	catholicae ecclesiae	Viva Cristo Rei Página católica tradicional apoiadora da FSSPX e da SAJM	134	1873	33.7 K

Fonte: Elaborado pelo autor com informações do *TikTok* (Atualizado em 10 de abril de 2024).

Nessa tarefa, classificamos as publicações em dois tipos preponderantes. O primeiro tipo é marcado pelo emprego da linguagem dos *memes*, com o intuito de

⁷ Por conta da volatilidade da internet e para efeito de curadoria das informações que dispomos, as postagens sob análise foram baixadas e armazenadas num *backup*, estando assim disponível na nuvem, se as mesmas forem removidas dos designados *links* – tal como é recomendado no trato de dados capturados da internet (Bunt, 2011, p. 708).



“trolar” uma extensa lista de alvos, que engloba ateus, comunistas, evangélicos, judeus, progressistas, maçons, muçulmanos, protestantes e até católicos “modernistas”, sejam eles carismáticos ou ligados à Teologia da Libertação. Tudo que está *extra* do que entendem ser a verdadeira *ecclesiam* pode ser objeto de escárnio, embora o alvo preferido sejam os religiosos de matriz protestante. Com os *memes*, fazem valer o “*double talking*”, uma forma estratégica de esconder, entre camadas de conteúdo humorístico, provocações ofensivas, cujo significado pleno se revela apenas aos usuários familiarizados com as convenções linguísticas do meio em que são compartilhados (Albuquerque & Quinan, 2021, p. 17-18).

Quando observado como, nesse tipo de publicação, há sempre um sujeito caricato a ser estigmatizado para o enaltecimento do sujeito tradicionalista, fica patente a prática da violência simbólica contra outros grupos sociais, retratados como débeis “*soyjacks*”.⁸ Como já foi observado sobre a proliferação de *memes* nas redes sociais, a despeito do seu potencial recreativo, a ridicularização da figura do outro pode reforçar estereótipos e normalizar preconceitos (Recuero & Soares, 2013), contribuindo desta forma, junto a outras práticas digitais disruptivas como as *fake news*, para o declínio do fluxo de trocas discursivas no âmbito da democracia deliberativa, uma vez que tendem a anular esforços comunicativos e, assim, a potencializar conflitos interpessoais (Almeida, 2019, p. 209).

O segundo tipo de publicação é mais sóbrio no tom, variando entre trechos de celebrações de missas, cenas gravadas de igrejas, sermões de padres, cânticos, orações, exortações, passagens bíblicas, argumentos teológicos ou expressão de devoção aos santos, entre outras figuras admiradas pelo movimento. Entre essas, não raras vezes, surgem publicações de natureza catequética, com esclarecimentos sobre a doutrina

⁸ O *soyjack* é basicamente a figura de um homem com características decadentes e pouco masculinas. Na linguagem dos *memes*, o seu signo é atrelado a tudo aquilo que se pretende deslegitimar, estabelecendo uma relação de identidade entre determinado ponto de vista e a figura débil que a defende. O *soyjack* é geralmente retratado em confronto com a sua contrapartida simbólica, o *chad*, figura hipermasculinizada que representará o lado a que se pretende atribuir a razão no embate, isto é, a perspectiva defendida pelo o autor do *meme*. Para exemplos desse *meme*, vejam: < <https://knowyourmeme.com/memes/soyjaks-vs-chads> >. Acesso em 23 de jul. 2024.



católica a respeito de tópicos variados, incluindo dicas sobre o que alguém interessado em seguir o catolicismo deveria começar a fazer.⁹

O conteúdo dos vídeos tende a ser repetitivo, mas isso não significa que mantenha uma consistência. Ora, reveste-se da estética bizantina, ora, da estética barroca. Ora, reproduz-se cantos gregorianos e outras formas sacras de música, ora, *phonk* e outros estilos mundanos populares na plataforma. Ora, transmite uma imagem de teólogos dispostos a argumentar racionalmente com base em fontes bíblicas, patrísticas e históricas, ora, debocha de maneira infantil dos adversários, empregando a retórica sofisticada dos *memes*. Ora, dizem-se vítimas de perseguição pelas instituições modernas, ora, ofendem e incentivam a intolerância contra minorias sociais e outros grupos religiosos.

A inconsistência verificada é resultado das articulações nas redes sociais: por um lado, ocorre a repaginação de argumentos e símbolos antigos mediante novas formas de linguagem multimodais (Silveira, 2018, p. 295) e, por outro lado, a prática de um *modus operandi* maquiavélico, cujo fim que importa é a denúncia dos “males modernos” e a subsequente desmoralização dos adversários, nesta que é a principal maneira de estabelecer o triunfo do catolicismo, valendo-se dos recursos linguísticos e midiáticos que forem necessários para tanto.

Quando são replicadas em larga escala, todavia, os dois tipos de vídeo, aparentemente distintos, convergem em prol de um quadro estratégico, no qual, primeiramente, apontam os supostos defeitos e vícios dos adversários do catolicismo tradicionalista, de modo a desmoralizá-los perante o público da rede social, somente para, em seguida, apresentarem incutidos em si mesmos as qualidades e as virtudes que dizem estar ausentes nos seus concorrentes. A identidade católico-tradicionalista emerge daí, primeiro, às custas da alteridade e, depois, a partir do enaltecimento dos elementos simbólicos do seu repertório.

As publicações cobrem uma gama de *leitmotifs* do discurso tradicionalista, cuja extensão não podemos reconstruir com a devida riqueza de detalhes, em razão das limitações de espaço. No lugar, permitam-nos realizar um breve sumário de, ao menos, três perfis cujo leque de postagens representam bem as duas principais correntes de

⁹ < www.tiktok.com/@apostoladopiov/photo/7269436411630112006 >.



publicações observadas, a começar pelo perfil @trad_ecclesia. Boa parte dos vídeos desse usuário consiste em cenas da missa tridentina. Todavia, ele também se dedica a difundir mensagens de Marcel Lefebvre. Numa das suas *edit*, vemos cenas da figura cismática e ouvimos um áudio em francês com a voz do mesmo, cuja legenda traduzida diz o seguinte: “Nós devemos manter a Tradição da Igreja com a confiança posta em Deus.\ Confiança na Bem-Aventurada Virgem Maria, nossa amorosa Mãe, Mãe de Deus.\ E devemos estar certos que um dia, Roma retornará a Tradição” [sic].¹⁰ Em outro *edit* similar, ouvimos a mesma voz, agora afirmando como consta na legenda:

Não quero que minha fé mude.\ Nunca! Nunca! Nunca!\ A Fé Católica é a Fé Católica!\ O Credo, é o Credo [sic]. O Credo não pode ser mudado.\ Os Dogmas não podem ser mudados.\ Não se pode mudar a missa.\ Fazer da missa uma refeição,\ uma refeição como fazem os protestantes.\ NÃO, ISSO NÃO! A missa é um SACRIFÍCIO!\ O sacrifício da CRUZ\ Como diz o Concílio de Trento, o Sacrifício da Missa é o Sacrifício do Calvário!” [sic].¹¹

O perfil @gvzpopo, ao contrário do anterior, ataca protestantes, maçons progressistas e “modernistas”, enquanto apresenta uma predileção por Bento XVI. O seu conteúdo mescla a valorização da missa em latim, da vocação sacerdotal e do *ethos* católico com respostas a evangélicos em forma de argumentos teológicos ou de *memes*. Por exemplo, numa publicação, a figura de um palhaço é colada sobre o rosto de Lutero, ao que emerge, em seguida e de maneira edificante, o Papa Pio V e outros membros não identificados do Concílio de Trento.¹² O significado desse vídeo, assim como de vários outros, precisa ser acessado pela lógica comum do *meme* “*soyjak* versus *chad*”. Em outra publicação, o zombeteiro dá lugar ao tom epistolar. Inicia-se com o *print* de um comentário anônimo que acusa os católicos de serem idólatras – velha diatribe dos evangélicos contra os católicos. A resposta desenvolvida nas caixas de texto tem o cuidado de oferecer a seguinte explicação: as imagens dos santos não são adoradas, mas sim veneradas, e tal prática é justificada como uma forma de “intercessão”.¹³

Por último, @apostoladopioV é de longe o perfil com o maior número de publicações e que acumula, proporcionalmente, o maior número de *likes*. Entre

¹⁰ < www.tiktok.com/@trad_ecclesia/video/7236026612813139205 >.

¹¹ < www.tiktok.com/@trad_ecclesia/video/7234162569907424518 >.

¹² < www.tiktok.com/@gvzpopo/video/7286103668896599302 >.

¹³ < www.tiktok.com/@gvzpopo/photo/7269932350534929669 >.



dedicatórias a santos e exortações religiosas, o perfil reflete os tropos tradicionalistas acerca da corrupção moderna avançada pelo laicismo, ecumenismo e a tolerância religiosa. Em uma das suas típicas publicações, adianta-se à acusação de fundamentalismo, não sem antes ressignificar a ideia do “extremismo religioso” como um traço da vocação católica a ser abraçado com orgulho, a exemplo dos mártires. “A Igreja não precisa de covardes, a Igreja não precisa de fiéis mornos”.¹⁴ Em outra, ele procura refutar o argumento de que os católicos devem se abster da violência, na contramão de uma visão pacifista, invocando para tanto São Tomás de Aquino e Santo Agostinho.¹⁵ A refutação desse argumento coincide com a devoção do perfil prestada a São Luís, rei da França e ocasional líder de cruzadas. Para citar uma última publicação que resume várias outras, encontra-se um “mini-catecismo” na forma de um embate entre o Diabo e São Pedro. Em cada imagem da sequência, o Diabo aparece defendendo a tolerância religiosa, a educação laica, a dignidade humana, a liberdade de expressão e, por fim, criticando a história da Igreja. Uma representação de São Pedro, do lado oposto, responde como cada uma das coisas mencionadas pelo seu adversário são perniciosas, como se não bastasse tê-las associado ao Diabo. A publicação se encerra com um painel destoante, onde se lê a conclusão: “Rejeite o monopólio estatal na educação de nossos filhos. Eles devem ser criados nos valores católicos de sempre, aquilo que a Igreja defende há 2 mil anos”.¹⁶

Entre tal constelação de publicações, aparecem com frequência, em alguns perfis mais do que outros, trechos de gravações da missa tridentina. A missa em questão se distingue da versão ordinária por ser realizada em latim, acompanhada por cânticos gregorianos e celebrada com o padre voltado de frente para o tabernáculo e, deste modo, de costas para o público. Nela não há espaço para o carisma, mas apenas para a observação mecânica do rito. Os leigos a atendem sem executarem qualquer função litúrgica, além da absoluta devoção. Às mulheres, recomenda-se o uso de véu branco na cabeça e, aos comungantes, que recebam a eucaristia diretamente da mão do padre, ajoelhados.

¹⁴ < www.tiktok.com/@apostoladopiov/photo/7319628430637600005 >.

¹⁵ < www.tiktok.com/@apostoladopiov/photo/7304830561946750213 >.

¹⁶ < www.tiktok.com/@apostoladopiov/photo/7326690286099385605 >.



A missa tridentina é um exemplo daquilo que Hobsbawm (2013, p. 1) chamou de “tradição inventada”, isto é, de um conjunto de práticas ritualizadas de natureza simbólica, orientadas para inculcar certas regras ou valores pela sua repetição e criadas para representar a ligação com um passado ao qual devem dar continuidade. Embora também seja chamada de a “Missa de Sempre”, ela foi estabelecida em 1570, no Concílio de Trento. Como um ritual simbólico, ela se tornou peça-chave no contexto das disputas recentes,¹⁷ pois captura, transmite e renova as expressões do ideário tridentino: a cerimônia impregnada de misticismo, a veneração contemplativa do sagrado, a sua herança dos santos e a imutabilidade da Igreja (Dinges, 1987, p. 142). Para os católicos tradicionalistas, a perda dessa materialidade simbólica representou o assolamento de um aspecto exclusivo das suas identidades e do vigor espiritual da religião católica (Dinges, 1987, p. 138-9, 146).

A missa tridentina aparece entre as publicações como o principal sinal do virtuosismo católico-tradicionalista. Uma amostra disso é um *edit* que compara a missa em latim ao que parece ser uma celebração em que o padre balança as mãos em cima do púlpito, numa agitação típica de representantes da renovação carismática. Acima, a legenda prescreve: “Não tenha preguiça de procurar uma boa missa”.¹⁸ O intuito aqui é atrair a simpatia do público para o rito tradicional a partir do seu rigor rubricista, em contraposição à dessacralização do sacramento eucarístico supostamente realizada pela chamada “missa nova” oriunda do Vaticano II e aprofundada por aquilo que é percebido como a avacalhação praticada pelos católicos carismáticos. Outro *edit* a compara, desta vez, com um cenário do que parece ser um episódio de transe glossolálico de um culto neopentecostal.¹⁹ Agora, a mensagem se vale da solenidade do rito romano em contraposição à desordem e ao minimalismo de uma garagem adaptada para receber uma igreja.

¹⁷ Insatisfeito com a maneira como a missa tridentina continuava sendo praticada com o intento de resistir à adoção da missa nova, o Papa Francisco emitiu a Carta Apostólica “*Motu Proprio Traditionis Custodes*”, em 2021. Nessa carta, o papa levantou restrições sobre a sua realização, exigindo a autorização do bispo da diocese em que se pretende realizá-la, incluindo os grupos que anteriormente já tinham permissão para tanto. O documento abre lembrando que os “*traditionis custodes*” ou “guardiões da tradição” são os bispos em comunhão com o bispo de Roma (FRANCISCO, 2021).

¹⁸ < www.tiktok.com/@catolicotrad1/video/7302917697816366342 >.

¹⁹ < www.tiktok.com/@gvzpopo/video/7273627329443056901 >.



Nos dois vídeos, o público é induzido, por uma série de associações, a perceber os traços estéticos modernos como sinal da decadência e da degeneração do mundo ocidental dessacralizado. Por outro lado, a materialidade do rito tridentino representada na tela, com apelo subjetivo indisputável, atesta a verdade das suas convicções na cruzada contra o mundo moderno. Trata-se de um desvio do interesse espiritual para o estético, cuja inversão só pode ser descrita como fetichista. Entretanto, como discutiremos abaixo, seria equivocado julgá-los, sem antes reconhecer o apelo da estética tradicionalista e o seu potencial de recrutamento entre camadas da população que partilham de uma sensibilidade afinada com o projeto de restauração do mundo tradicional.

5. A missa tridentina como *commodity* religiosa

Temos utilizado conceitos da teoria do mercado religioso, vamos agora justificar melhor a hipótese que propomos para explicar parte das performances mencionadas acima. Cientes das suas limitações (Mariano, 2008), o emprego dessa teoria tem em vista apenas o seu arcabouço conceitual, que oferece ferramentas úteis para explorar a dimensão social do fenômeno religioso (Finke & Stark, 2000; Bainbridge & Stark, 2007).

Um dos *insights* seminais da teoria do mercado religioso foi assumir que as pessoas fazem escolhas religiosas da mesma maneira que fazem em relação a outras circunstâncias da vida, avaliando benefícios contra custos (Finke & Stark, 2000, p. 85). A partir da adaptação de modelos da teoria da escolha racional para o estudo da dinâmica imanente das religiões, concebeu-se as igrejas como organizações especializadas em prover serviços e bens espirituais, na medida em que há uma demanda natural dos seres humanos por explicações para questões de significado último da vida (Bainbridge & Stark, 2007, p. 52). A teoria postula que, cedo na história, líderes religiosos surgem e se especializam na tarefa de oferecer “compensadores sobrenaturais”, cuja aquisição, através do compromisso religioso, proporciona aos fiéis a possibilidade de trocá-los por outras recompensas, como, por exemplo, a vida eterna no Paraíso (Bainbridge & Stark, 2007, p. 48-56). Essa dinâmica de trocas entre leigos e especialistas religiosos justifica a concepção de um mercado composto pelo fluxo de



oferta e demanda de bens religiosos (Finke & Stark, 2000, p. 36; Oliveira & Neto, 2014, p. 222).

O conceito de *commodity* religiosa, utilizado para descrever qualquer bem ou serviço religioso, revela-se fundamental para a teoria, pois “[...] serve para identificar a religião como um objeto de escolha, envolvendo bens e serviços religiosos passíveis de serem produzidos e consumidos pelos agentes inseridos no mercado religioso” (Oliveira & Neto, 2014, p. 227). O conceito capta tanto a dimensão dos custos empregados na produção e distribuição de bens e serviços religiosos, quanto a dimensão do leque das preferências e das opções disponíveis aos consumidores.

O ritual da cerimônia religiosa é uma típica *commodity* ofertada pelas organizações religiosas, com a qual geralmente prometem a experiência de uma conexão com o sagrado. A avaliação da sua qualidade não é inteiramente separável da ordenação estética que possibilita a transfiguração da materialidade em algo além deste mundo, nem das experiências espirituais elicitadas na sua participação. Não à toa, a participação em rituais religiosos é uma das causas de aumento da fé em explicações religiosas (Finke & Stark, 2000, p. 107). O mecanismo explicativo por detrás dessa proposição é o de que a experiência do numinoso, vivenciada na cerimônia, evidencia ao seguidor que seu compromisso religioso está sendo empregado no caminho certo para a salvação, ao passo que a ausência de sentimento equivalente suscita a desconfiança de que o está desperdiçando no caminho errado. Bem-estar, euforia, espanto, excitação, paz interior e demais reações afetivas extraordinárias, em direções diferentes, desempenham o papel de comprovação da autenticidade da *commodity* religiosa que é consumida (Young, 1997, p. 142).

Como uma via de mão única, o desapego ao formalismo litúrgico foi uma inovação do protestantismo que favoreceu o seu avanço pelas camadas populares, ao tornar a cerimônia religiosa mais compreensível e, desta forma, mais cativante aos olhos dos leigos, mas cuja consequência adicional foi eliminar a mística do rito missal (Dinges, 1987). A resposta católica veio com a adoção tardia da *Novus Ordo Missae*, em 1969, naquela que foi uma decisão muito ansiada pelos bispos revisionistas do Vaticano II, devido ao consenso que se formou sobre a sua necessidade, motivada pela expansão dos pentecostais na América Latina e pelas dificuldades encontradas por



missionários católicos em se fazerem atrativos na África e na Ásia (Wilde, 2007, p. 49-50).

Por conta da iniciativa conciliar de ir ao encontro da inovação, generalizou-se a expectativa de que a reação católica aos evangélicos seguiria sempre a apropriação das mesmas estratégias populares dos seus concorrentes. Por um período de tempo, a renovação carismática justificou a expectativa no movimento da “destradiconalização cultural” do catolicismo (Pierucci, 2012, p. 88). Entretanto, nas redes sociais, é possível acompanhar a mobilização dos católicos tradicionalistas, *pari passu* à “onda conservadora” que avançou sobre a sociedade brasileira na última década (Almeida, 2019), com um forte discurso pela retradiconalização, a começar, do próprio catolicismo.

A correlação entre esses dois fenômenos citados não parece ser acidental. O fortalecimento do conservadorismo na esfera pública favorece a expansão do movimento católico-tradiconalista, uma vez que a convergência entre o seu conjunto de crenças religiosas e o sistema cultural da sociedade reduz o grau de tensão entre ambos, e isso diminui o custo de adesão à causa católico-tradiconalista (Bainbridge & Stark, 2008, p. 263). Por consequência da mudança ser exógena ao movimento religioso, a sua situação passa a ser normalizada sem que tenha que se adaptar ao seu contexto. Porém, porque a difusão do conservadorismo não conquista a hegemonia do sistema cultural, o movimento mantém o seu impulso milenarista. Ao mesmo tempo, essa difusão de uma miríade de discursos conservadores, ainda que alguns de natureza secular, alarga as oportunidades de recrutamento religioso entre aqueles que, em maior ou menor grau, identificam-se com a recusa dos valores modernos e progressistas.

Voltando ao tema das *commodities*, é importante notar como o apego pela missa tridentina preenche a lacuna deixada pelo racionalismo litúrgico moderno. A atuação dos católicos tradicionalistas, nesta medida, configura uma estratégia de diferenciação mercadológica, na qual o sinal da tradição, a mística sacramental e a estética sacra barroca são utilizadas como vantagens competitivas no mercado religioso, em reação à tendência moderna de popularização das *commodities* religiosas, avançada por evangélicos e seguida de perto por católicos carismáticos.

Embora seja incompreensível de uma perspectiva secular, diversos relatos apontam para como o simbólico objetificado no rito da missa tridentina guarda grande



força emocional para os fiéis. Segundo Stoekl (2006, p. 91-92, tradução nossa), o apelo da missa tridentina reside no seguinte:

A pessoa é transportada de volta para outro e mais poderoso mundo, onde regras e rituais, e não apenas o mundo do papa, eram definitivamente imutáveis. E, esteticamente, a missa antiga é, claro, preferível, infinitamente mais emocionante, tendo se provado por centenas de anos (desde o Pio V, na verdade).

Dinges (1987, p. 142, tradução nossa) complementa:

A percepção existente era de que o “Santo Sacrifício da Missa” objetivava uma zona religiosa distinta e sobreposta acima da *gestalt* mundana da vida e experiência cotidianas. Cumulativamente, a teologia da missa como um mistério, o uso da linguagem arcaica, os múltiplos sinais da cruz, beijos, reverências, as mãos levantadas, a linguagem ininteligível, a atmosfera mística e a rígida manutenção da distinção entre sagrado/profano na estrutura ecológica da missa tridentina reforçavam essa percepção.

Em resumo, a missa tridentina condiz com a categoria de *commodities* religiosas cuja experiência participa do processo de validação do produto religioso oferecido (Young, 1997, p. 142). Sua potente sensualidade favorece a crença de que a tradição não deveria ser flexibilizada para agradar ao mundo, pois é bela o suficiente para provar a verdade da mensagem que carrega: o valor sublime da tradição, na qual reside o sagrado. O caráter antigo e a riqueza simbólica contida na iconografia sacra medieval, distante do vulgar catolicismo popular, são instrumentalizados para reforçar a correspondência entre, de um lado, os requintes sacramentais, e do outro, a verdade da doutrina católica, em comparação ao paupérrimo serviço religioso oferecido pelos concorrentes, especialmente as igrejas evangélicas, sobre as quais também pesa a esterilidade teológica.²⁰ Somando-se a isso, prolifera-se o fenômeno da anemoia entre a geração de jovens que nunca a experimentaram quando era a versão ordinária da missa, para os quais então ela se torna a porta de acesso ao passado remoto idealizado.

O vínculo observado entre espiritualidade católica e estética sacra tradicional não é coisa inédita nem desconhecida, mas encontra um fundamento no argumento platônico de que a “beleza acompanha o bem e a verdade” e um precedente na atuação missionária “*via pulchritudinis*” da *Associação dos Arautos do Evangelho*. Herdeiros da

²⁰ Para uma perspectiva inversa a esta, apreciando como o “mau-gosto” dos evangélicos faz parte do seu apelo na América Latina, cf. Martin, 2006.



TFP, situados no espectro conservador do catolicismo e com uma identidade visual indisfarçadamente neo-templária, os *Arautos do Evangelho* defendem que:

Se, no passado, a beleza foi usada com essa eficácia evangelizadora, nos dias atuais sua utilização parece indispensável. [...] Utilizando o belo em todas as suas formas, pode-se com certeza atrair as almas para as verdades cristãs, fixá-las e fazê-las progredir na Fé (Dias, 2010, p. 26).

O projeto missionário transnacional dos *Arautos do Evangelho* consiste no esforço de recuperar e de reconduzir à centralidade da fé cristã os elementos litúrgicos que o protestantismo rejeitou como irracionais, com o fito de reintegrar as esferas sociais sob a égide da religião, antes de tudo, a partir da “recatolização” da subjetividade do indivíduo moderno. É possível observar, não sem ironia, que a sublimidade divina que os seus membros tratam de externalizar em tudo que fazem, a fim de abolir a clivagem sensível entre o temporal e o espiritual, assume sempre traços particularmente europeizados. A cegueira em respeito à construção social dos gostos individuais, cuja constatação invalidaria grande parte desse esforço, revela a necessária ingenuidade que o *ethos* tradicionalista tem de manter para se relacionar com a arte, de modo a pousar o seu interesse apenas no conteúdo e não na forma do objeto artístico – como previu Weber (1982, p. 391).

Para nosso propósito, importa destacar que a recorrência da missa tridentina entre o material analisado sinaliza o uso da mesma estratégia de sedução, com o propósito de alcançar adolescentes, jovens e demais usuários da rede social, tirá-los das searas concorrentes e conduzi-los à católica. Como uma forma de proselitismo, a sedução equivale justamente à replicação, nas redes sociais, dos elementos do repertório católico-tradicionalista com o fito de fazê-los aceitáveis aos olhos do público depois de terem experienciado uma pequena amostra. O duplo sentido da atuação dos perfis compreende a necessidade de não se manter apenas no nível incriminatório contra a concorrência, visto que não sendo suficiente apontar os defeitos dos outros para convencer o público, faz-se necessário também promover as virtudes das mercadorias que têm a oferecer no lugar. É desse modo que a violência simbólica e o fetichismo pelo tradicional se complementam.

Assim, a *commodity* que os católicos tradicionalistas ofertam é a suposta experiência religiosa autêntica do cristianismo, inalterada desde tempos remotos e



vivenciada pelo cultivo da tradição, algo que não é desprezível no campo inter-cristão, conforme grande parte das suas disputas gira em torno da afirmação de cada denominação religiosa ser a verdadeira intérprete da mensagem de Cristo. A qualidade dessa *commodity* é comprovada pela extravagância estética da sua forma litúrgica, entre outros elementos do repertório romano. Para aqueles que não são particularmente tão religiosos, os católicos tradicionalistas ainda têm a oferecer um abrigo afetivo, no qual os anseios conservadores podem ser satisfeitos pela nostalgia do mundo antes dos desdobramentos modernizantes. A devoção a uma causa superior, perene e transcendental que deve ser mantida com grandes sacrifícios individuais proporciona uma nobre justificação existencial aos característicos preconceitos que já exercem de longa data, por exemplo, em relação às minorias sociais.

Considerações Finais

Procuramos, neste trabalho, dar conta de mapear, compreender e explicar a atuação discursiva de católicos tradicionalistas encontrada no *TikTok*. Em que pese as dificuldades de reprodução das formas heteróclitas de linguagem empregadas nas redes sociais, chegamos à conclusão que há mais na atuação deles do que se depreende até o momento da literatura a respeito, voltada a enfatizar sua mobilização nos conflitos internos sobre o rumo da religião católica, ainda que isso seja verdade. Nessa literatura, perde-se de vista a pretensão evangelizadora por trás das apropriações de ferramentas digitais. Os católicos tradicionalistas fazem isso de uma maneira contraintuitiva, ao menos, em comparação ao que se habituou a esperar das estratégias de proselitismo religioso na contemporaneidade, a saber, que fossem cada vez mais simplificadas, carismáticas e com apelo popular.

Como foi dito, chama a atenção dois principais tipos de postagens, o primeiro dedicado a atacar os adversários e o segundo a enaltecer os elementos do repertório católico tradicionalista. Segundo nossa compreensão, ambos confluem para o mesmo objetivo de evangelização, que trata, primeiro, de mostrar os defeitos nos concorrentes e, depois, apresentar as qualidades da sua mercadoria religiosa. A missa tridentina serve, neste sentido, como a melhor *commodity* para se expor na vitrine do mercado religioso, em meio ao aumento difuso de expressões culturais ávidas pela restauração do passado na sociedade brasileira. Com seu apelo sensorial, ela é um vórtex simbólico que



encapsula as expressões do ideário católico-tradicionista (Dinges, 1987, p. 140). Propagandeando-a, eles prometem recuperar tanto a mística perdida com a racionalidade litúrgica moderna quanto a estrutura do mundo religioso intocado pelas mudanças sociais e culturais da modernidade.

Entretanto, a despeito de integrarem o coro de movimentos dedicados a resistir à modernidade, eles dão vazão a dinâmicas particularmente modernas. Deparamo-nos, dessa forma, com a dialética da modernidade religiosa. Se tal processo se caracteriza, entre outras coisas, pela pluralização religiosa, então haveria espaço no mercado religioso para a oferta de bens e serviços religiosos dos mais variados tipos, inclusive voltados para um nicho de gosto tradicionalista. Assim, olhar para os católicos tradicionalistas como um resquício do passado que insiste em existir nos tempos modernos, impede-nos de enxergar a estratégia comercial de diversificação com que seus produtos são ofertados num mercado religioso saturado por uma tendência que é percebida como a vulgarização do sagrado. Desta forma, no movimento de retorno à tradição, reproduzem a dinâmica inerente à modernidade: a diversificação do campo religioso.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Afonso de; QUINAN, Rodrigo. Extrema-direita, mídias digitais e estetização da política: o que deixamos de ver?. In: Anais do 30º Encontro Anual da Compós. Campinas: Galoá, 2021.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 38, n. 1, pp. 185-213, jan/abr 2019.

BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

BENTO XVI. A proper hermeneutic for the Second Vatican Council. In: LAMB, Matthew L.; LEVERING, Matthew (Org.). **Vatican II: Renewal within tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. ix-xv.

BOYD, Danah. Social network sites as networked publics: Affordances, dynamics and implications. In: PAPACHARISSI, Zizi (Org.). **A networked self: Identity, community, and culture on social network sites**. New York: Routledge, 2011, pp. 39-58.



BUNT, Gary R. Religion and the internet. IN: CLARKE, Peter B. (Org.). **The Oxford Handbook of the sociology of religion**. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 705-720.

DA MATA, Sergio. A dialética do **aggiornamento**. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, v. 43, n. 2, pp. 145-157, 2007.

DIAS, João Scognamiglio Clá. Beleza e sublimidade: Clave teológica da nova evangelização. **Lumen Veritatis**, v. 3, n. 10, pp. 9-31, jan/mar 2010.

DINGES, William. Ritual conflict as social conflict: Liturgical reform in the Roman Catholic Church. **Sociological Analysis**, v. 48, n. 2, pp. 138-157, 1987.

DINGES, William. Roman catholic traditionalism. In: MILLER, Timothy (Org.). **America's alternative religions**. New York: State University of New York Press, 1995, pp. 101-108.

DIRETRIZES DA COMUNIDADE. Publicado por **TikTok**. Disponível em: <https://www.tiktok.com/community-guidelines/pt-br/>. Acesso em 27 fev. 2024.

EXAME. Ranking mostra quantos brasileiros estão no **TikTok** em 2023. Disponível: <https://exame.com/tecnologia/ranking-mostra-quantos-brasileiros-estao-no-tiktok-em-2023/>. Acesso em 16 mar. 2024.

FINKE, Roger; STARK, Rodney. **Acts of faith: Explaining the human side of religion**. Berkeley: University of California Press, 2000.

FRANCISCO. **Traditionis Custodes: On the use of the Roman Liturgy prior to the Reform of 1970**. 2021. Disponível: https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html. Acesso em 25 de jul. 2024.

HOBBSAWM, Eric. Introduction: Inventing traditions. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 1-14.

LUEBBERS, Amy. The remnant faithful: A case of study of contemporary apocalyptic Catholicism. **Sociology of religion**, v. 62, n. 2, pp. 221-241, 2001.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, pp. 41-66, 2008.

MARTIN, Bernice. The aesthetics of Latin American pentecostalism: The sociology of religion and the problem of taste. In: ARWECK, Elisabeth; KEENAN, William (Org.). **Materializing religion: Expression, performance and ritual**. Aldershot: Ashgate, pp. 138-160, 2006.



OLIVEIRA, Lívio Luiz Soares de; NETO, Giácomo Balbinotto. A teoria do mercado religioso: Evidências empíricas na literatura. **REVER**, v. 14, n. 1, pp. 221-256, jan/jun 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, pp. 9-16, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. **Anuac**, v. 1, n. 2, pp. 87- 96, nov. 2012.

PIO IX. The Syllabus of Errors. 1864. Disponível em: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>. Acesso em: 13 fev. 2024.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos; BONATO, Massimo. A construção da modernidade religiosa no Brasil e na Argentina: uma introdução. **Revista USP**, n. 120, p. 9-11, 2019.

RECUERO, Raquel; SOARES, Priscilla. Violência simbólica e redes sociais no Facebook: o caso da fanpage “Diva Depressão”. **Galáxia**, n. 26, p. 239-254, dez. 2013.

SAPITULA, Manuel Victor J. The formation and maintenance of traditionalist catholicism: A preliminary sociological appraisal of the Society of St. Pius X. **Philippine Social Science Review**, v. 62, n. 2, pp. 315-343, jul/dez 2010.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Igreja Católica e liberdade religiosa: a renovação desencadeada pelo Concílio Vaticano II. **REVER**, v. 17, n. 3, pp. 123-138, set/dez 2017.

SBARDELOTTO, Moisés. Facetas midiático-digitais do neorreacionarismo católico no Brasil. **Reflexão**, v. 48, pp. 1-17, 2023.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; CALDEIRA, Rodrigo Coppe. A intransigência católica como resposta ao mundo moderno. **Reflexão**, v. 48, n. 2, pp. 1-8, 2023.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Linguagem ontológica e tradicionalismo em comunidades eletrônicas católicas. **Debates do NER**, v. 15, n. 25, pp. 215-239, jan/jun 2014.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Padres conservadores em armas: o discurso público da guerra cultural entre católicos. **Reflexão**, v. 43, n. 2, pp. 289-309, jul/dez 2018.

STOEKL, Allan. French catholic traditionalism and the specter of reactionary politics. **South Central Review**, v. 23, n. 1, pp. 89-106, 2006.

VATICAN NEWS. Vigano excomungado por cisma. Disponível em: < <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2024-07/arcebispo-carlo-maria-vigano-excomungado-por-cisma.html> >. Acesso em 15 de jul. 2024.



WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, pp. 371-410.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 2009, v. 1.

WILDE, Melissa J. **Vatican II**: A sociological analysis of religious change. Princeton: Princeton University Press, 2007.

YOUNG, Lawrence A. Phenomenological images of religion and rational choice theory. In: YOUNG, Lawrence A. (Org.). **Rational choice theory and religion**. New York: Routledge, 1987, pp. 133-145.



O ensino religioso no ambiente escolar: apontamentos entre Subjetividades e Laicidade

Religious education in the school environment:
notes between Subjectivities and Secularism

Joabe Tavares Pereira¹

Resumo: Este artigo se propõe a uma investigação acerca das incursões de proselitismo e violação da laicidade ocorridas nas escolas de Ensino Fundamental por ocasião das aulas ministradas por meio do componente curricular ensino religioso. Acrescido à nossa observação empírica de tais fenômenos, concorrem também como base teórica para este texto, leituras afins ao já mencionado problema escolar. Esta análise pretende investigar as causas históricas que permearam o fenômeno de proselitismo que ainda persiste no ambiente escolar. E, ainda, pensar não apenas na implementação dos documentos oficiais que regem epistemologicamente nosso Ensino, como também garantir sua observação e consolidação. Nesse sentido, procuramos investigar o papel pedagógico docente que aqui se traduz como mediador do diálogo e de promotor da cultura de paz. Nosso objetivo neste texto é compreender o lugar do ensino religioso, sua contribuição em mitigar o proselitismo e de que maneira o professor desse componente pode se ater como mediador de ambiente escolar resguardado pela ética e paz, o que se faz com uma pedagogia democrática, pluralista e laica.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Secularização. Proselitismo. Violação. Pedagogia.

Abstract: This article proposes to investigate the incursions of proselytism and violation of secularism that occurred in elementary schools during classes taught through the curricular component of religious education. Added to our empirical observation of such phenomena, readings related to the aforementioned school problem also contribute as a theoretical basis for this text. This analysis aims to investigate the historical causes that permeated the phenomenon of proselytism that still persists in the school environment. And, also, think not only about the implementation of the official documents that epistemologically govern our Teaching, but also guarantee their observation and consolidation. In this sense, we seek to investigate the pedagogical role of teachers, which here translates into mediating dialogue and promoting a culture of peace. Our objective in this text is to understand the place of religious education, its contribution to mitigating proselytism and how the teacher of this component can act as a mediator of a school environment protected by ethics and peace, which is done with a democratic, pluralistic pedagogy and secular.

Keywords: Religious Education. Secularization. Proselytism. Violation. Pedagogy.

¹ Professor de ensino religioso na rede municipal de Patos (PB) e professor de filosofia do Estado da Paraíba. Possui especialização em Teologia e Éticas Especiais pela Faculdade de Teologia Cardeal Eugênio Sales (FCS); e mestrado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: professorjoabe@gmail.com.



Introdução

Neste texto, irei abordar as perspectivas resultantes de minha experiência professoral em lecionar o componente Ensino Religioso em escolas de Ensino Fundamental, no município de Patos (PB). Possuo formação acadêmica em Filosofia, tendo me especializado em Teologia e Éticas especiais, além de possuir mestrado em Filosofia. O município de Patos (PB), no último concurso² realizado para professores (as) de ensino religioso, alargou a possibilidade de professores (as) de filosofia participarem do certame a fim de preenchimento das vagas existentes. Essa bagagem teórica, associada à experiência em torno do ensino religioso, levaram-me à necessidade de investigar um possível problema em torno da violação da laicidade que ocorria no âmbito escolar.

Esta necessidade surge, na medida em que a vivência em torno do ensino religioso me remete a ponderar acerca do lugar e da proposta deste componente nas escolas municipais de Patos (PB). Tenho presente que a maneira como este ensino tem se efetivado desconsidera, modela ou afeta em alguma medida as subjetividades do corpo discente escolar e desenvolverei este pressuposto mais adiante. Além do mais, como o ensino religioso é de oferta obrigatória dos municípios da federação, as particularidades se apresentam no seio da sala de aula, o que requer ajustes temáticos e aproximações com as realidades que se manifestam no chão da escola, o que não inviabiliza um programa oficial em comum e que já é uma realidade com a implementação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC)³.

A elaboração deste texto se justifica pela possível violação, para mim, da laicidade no ensino escolar, fato que ganha relevo, ainda que de forma empírica, nas

² O último concurso realizado pela Prefeitura de Patos (PB) para suprir as vagas de professor (a) de ensino religioso, foi realizado em 2010. Houve por bem incluir os (as) docentes em filosofia em virtude da carência de profissionais de Ciência da Religião na região. A Resolução 05/2018 CNE/CP Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião na qual habilita licenciados nesta formação para docência em ensino religioso. Embora a Resolução não contemple outras licenciaturas como aptas ao ensino religioso, por contingência específica, o município de Patos (PB) considerou outras formações como habilitadas para o exercício docente no ensino religioso.

³ No município de Patos (PB), o ensino religioso é ofertado no Ensino Fundamental dos Anos Finais: do 6º ao 9º ano. Nos Anos Iniciais – 1º ao 5º, o componente é ministrado por um único docente polivalente que dilui os temas do ensino religioso ao seu critério ou orientação pedagógica escolar.

observações que tenho realizado acerca das práticas pedagógicas escolares. Essa violação de laicidade é um problema na medida em que subjetividades são submetidas às práticas particulares de quem conduz a aula, ou até mesmo, da escola quando esta violação é imposta pela direção escolar com ritos particularistas impostos à coletividade por ocasião do calendário religioso levado à escola. Tais questões reforçam a importância da necessidade da realização de uma investigação acerca desta problemática, pois ela pode contribuir para mitigar este provável fenômeno de proselitismo que permeia o ambiente escolar, uma vez que a laicidade é violada justamente por práticas proselitistas.

Partindo das questões que emergem da experiência pedagógica no ensino religioso, considero que as subjetividades dos discentes têm sido afetadas por um tipo de ensino que desconsidera diversas nuances relacionadas às particularidades subjetivas dos estudantes. O que envolve sua compreensão do mundo, sua noção do divino, suas crenças e seu *ethos* – hábitos comportamentais e da cultura que constituem a existência de cada um, cuja formação é mediada também pela experiência escolar.

Nesta vivência de professor de ensino religioso tem sido comum encontrar símbolos religiosos e proselitismos no ambiente escolar, embora de forma latente ou ainda, presumida. É justamente nesta tensão entre a garantia da laicidade e a subjetividade de cada qual que ocorre a intervenção parcial de quem rege o ambiente escolar ou ministra o ensino religioso desde sua formação íntima ou privada. Ademais, situações de incurso de religiosidade particular não ocorrem meramente nas aulas de ensino religioso, de modo que tal prática pode ser observada em outras disciplinas curriculares, o que reforça mais ainda a motivação para a investigação deste fenômeno. Assim, considerando a intersubjetividade imbricada no ensino religioso que, como tenho considerado, não ocorreria de forma imparcial, tenho como objeto de pesquisa a violação da laicidade no ensino religioso.

Diante disso, pretendo investigar o lugar do ensino religioso no currículo escolar diante dos dispositivos legais da laicidade e da subjetividade dos estudantes. Algumas questões podem ser elaboradas inicialmente, tais como: *o ensino religioso nas escolas tem considerado os preceitos da laicidade e a subjetividade dos estudantes? Como garantir, de fato, a laicização na escola? As recomendações oficiais e pedagógicas dão conta desta garantia?*



Tenho como objetivo neste texto compreender o problema da violação da laicidade no ensino religioso praticado em escolas municipais de Patos (PB). Outros mais também são objetivos desta tarefa, a saber:

1. Analisar como o ensino religioso tem historicamente se efetivado nas escolas diante dos preceitos da laicidade e da subjetividade dos estudantes;
2. Verificar as causas primárias das insistentes incursões de proselitismo nas escolas;
3. Identificar a noção que os estudantes têm do próprio ensino que recebem, e de como esta pode contribuir na melhoria deste.

Para realizar esta travessia textual, além da experiência em ministrar o ensino religioso, houve por bem recorrer à um levantamento bibliográfico que iluminasse esta investigação. Ato seguinte, realizei leituras analíticas dos textos elegidos, nos moldes sugeridos por Adler e Van Doren (2010).

1. Fundamentação teórica

Feitas estas considerações, passo agora a descrever os pressupostos teóricos que embasam o presente texto acerca do proselitismo religioso que opera nas escolas de Ensino Fundamental. Ora, o componente ensino religioso tem a ver com a dimensão espiritual da vida estudantil como também de sua noção do divino e de como esta afeta sua vida. Espera-se deste Ensino uma contribuição sua na realização desta atividade humana que é a espiritualidade de cada um, observado em subjetividades e diversidades quanto à ideia do Transcendente – noção do sagrado que cada um traz em si. Mas esta ideia do sagrado que cada um carrega consigo deve ser levada em conta pelo ensino religioso, pois dele se espera “[...] tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção” (Brasil, 2017, p. 436).

Para esta compreensão, contamos com a análise de Emerson Giumbelli (2010) acerca dos livros didáticos oferecidos como subsídios para a atividade laboral dos professores de ensino religioso. O autor aponta alguns paradoxos que ainda permeiam tal componente dado o problema da falta de livros didáticos específicos que, nesta



ausência, são supridos por publicações individuais e particulares, sem embargo de sua qualidade ou intenção pedagógica, além do cunho pessoal e particular de cada produção. Esses paradoxos se alargam quando nos damos conta da falta de uma orientação geral “[...] e sem que haja a constituição de modelos específicos dominantes” (Giumbelli, 2010, p. 46).

Outra luz literária para a compreensão do fenômeno que ora pretendo investigar é a respeito do aporte teórico que as Ciências das Religiões têm a oferecer ao ensino religioso conforme entendimento de Elisa Rodrigues (2015). A autora propõe pensar numa certa racionalização do entendimento religioso e, a partir desta compreensão, pensar mecanismos que ampliem “[...] igualmente para as possibilidades de entendimento entre cidadãos (ãs), sejam religiosos (as) ou não, e contribuindo para a erradicação das violências e das intolerâncias” (Rodrigues, 2015, p. 61). Neste sentido, podemos “[...] racionalizar a vida a partir de pontos de vista fundamentalmente diferentes e em direções muito diferentes” (Weber, 2002, p. 66).

Além dessas obras acima citadas, constituem este trabalho leituras outras que também oferecem suporte teórico para a presente investigação, tais como: *O sagrado e o profano* de Eliade (2018) e *Religiões do mundo* de Küng (2004). Essas leituras darão embasamento para iluminar a compreensão do fenômeno desta investigação.

2. Religião e Ensino – No limite da legalidade e do proselitismo

O ensino religioso é um componente curricular oferecido nas escolas de Ensino Fundamental públicas e privadas. Cabe aos municípios a oferta pública do Ensino Fundamental, embora em casos excepcionais o Estado deva promover tal ensino. A matrícula do estudante no componente é de caráter facultativo, consoante à Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB)⁴, apesar desta informação não ser claramente explicitada aos pais ou responsáveis por ocasião da inserção dos jovens e adolescentes na escola. Espera-se do ensino religioso uma contribuição na formação estudantil voltada para a compreensão do fenômeno do sagrado, respeito às crenças

⁴ Trata-se da lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Na seção III do Ensino Fundamental diz: Art. 33º. “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis [...]” (LDB).



diversas e maturação intelectual com a ideia do Transcendente. Qualquer que seja a ideia que se tenha do Transcendente ou mesmo do tema investigado em sala de aula, deve-se atentar para os recortes de competências específicas a serem desenvolvidas pelos estudantes de Ensino Fundamental durante as aulas de ensino religioso já previstas na BNCC (2017, p. 437), a saber:

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.
2. Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.
3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida.
4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.
5. Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.
6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz.

Observadas essas competências específicas do componente já previstas em documento oficial de nossa educação, espera-se o respeito à alteridade e às diferenças. As competências supracitadas se coadunam com os objetivos da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), os quais atentam em formar um sujeito capaz de “[...] respeitar a diversidade cultural e religiosa, e que promova a cultura de paz” (Evangelista; Aragão, 2023, p. 351).

De fato, o maior perigo que este tipo de ensino incorre é o proselitismo, práticas religiosas particulares propostas em sala de aula e o preconceito com as diversidades, sobretudo, com as *ideias e crenças* que nossos estudantes carregam, mas que as ignoramos. Estas inclinações pedagógicas do componente, embora genéricas, traduzem o potencial de subjetivação “[...] que ele é inerente ao ensino religioso como disciplina participante da grade curricular das instituições destinadas à formação de indivíduos” (Giumbelli, 2010, p. 72). É preciso levar em conta que a construção histórica do Brasil foi densamente povoada a partir de ingredientes religiosos católicos e isto é marca indelével no *ethos* que aqui se formara. Nossa origem religiosa formou-se a partir de “um catolicismo popular acentuadamente mágico, voltado ao controle dos males deste

mundo, centrado no ato devocional (Negrão, 2005, p. 33-34). É mister uma análise histórica, ainda que breve, para se compreender o fenômeno religioso de nosso povo e que desaguou em nossas escolas.

[...] há que se voltar os olhos para o desenvolvimento da secularização e laicização no país e compreender o processo histórico de constituição do estado brasileiro onde a religião esteve sempre presente desempenhando papel importante (Martins, 2017, p. 111).

Dessa origem católica recebemos as primeiras impressões religiosas do nosso povo, e por extensão, os primeiros ensinamentos religiosos comunitários, aldeias e províncias, o que refletiria no modelo de ensino religioso em nossos primeiros protótipos da futura escola. Tanto é assim, que nossas primeiras constituições declaravam nosso país como uma nação oficialmente católica, resguardadas as liberdades de cultos e crenças diversas, ainda que essa liberdade fosse condicionada, como a proibição de fachadas ou modelo arquitetônico que demonstrassem que ali funcionava um templo religioso. Mesmo com discussões acerca dessa matéria em nosso primeiro projeto de Constituição, o poder eclesiástico manteve sua influência ao manter a oficialidade católica no país.

Em 1824, esse texto inaugural do Brasil independente, por sua vez, substituiu o polêmico conteúdo, de que se tratou, por um artigo 5º, que rezava: “a religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo”. Mais adiante (art. 95, III), vedava-se a nomeação para deputado os que não professassem a “religião do Estado”. Ao imperador cabia nomear “bispos e prover os benefícios eclesiásticos” (art. 102, II). [...] Ao contrário do que tinha feito prever o debate na Constituinte, a ideia de *liberdade religiosa* desaparecera (Neves, 2014, p. 395).

Depreende-se do texto acima esse traço distintivo que marca nossa posição originária oficialmente católica, vista não como uma igreja cristã, mas como a própria religião cristã, e isso cravado em nosso poder magno. Assim, é justamente dessa herança religiosa que brota viés ideológico em perpetrar na escola ritos e preces voltadas para a fé romana. Com as Constituições republicanas passamos ao modelo laico, resta-nos observar este preceito legal.

O ensino religioso foi estabelecido, logo no início de sua atuação, com caráter filosófico e pedagógico já definidos. Mas como termos um Ensino que trate da



religiosidade de cada um, de tal sorte que o componente ou ministrante dele se atenha ao estrito repasse do previsto sem que haja *contaminação* de quem ensina ou dos programas e conteúdos já de antemão escolhidos? Esta é nossa faina a ser cumprida e aqui assumida como tarefa. Temos presente que *leituras particularistas* têm agravado nosso já comprometido modelo de Ensino público, e que se agrava ainda mais nas escolas confessionais. Então, o que aqui for dito em função do Ensino público, se dirige de igual modo às escolas privadas que ofertam o ensino religioso em seu portfólio programático, de sorte que o caráter filosófico e pedagógico legal seja por todos observado.

Temos presente do risco iminente das aulas ministradas pelo componente ensino religioso descambar para práticas religiosas proselitistas – dado seu caráter de tratar das subjetividades religiosas – mas que tal risco não se limita meramente às aulas de ensino religioso. Por evidente, outro componente curricular que não o ensino religioso, poderá, ainda que latente, incorrer em incursões de proselitismo, e que a religiosidade e o *ethos* daquele professor poderá se reverter em violação do princípio laico. E ademais, essa violação penderá para a espiritualidade de quem ministra a aula; seja evangélico, católico, espírita, de matiz africana ou de quaisquer outras denominações eclesiais. Destacamos aqui o risco do proselitismo e violação da laicidade no ensino religioso justificado por sua natureza em operar temas e conteúdos estritamente voltados para a compreensão do Transcendente e espiritualidades diversas. É preciso afirmar que a laicidade à qual nos referimos está associada à ideia da separação entre Estado e Igreja – um tipo de laicidade da qual se aproximam os países latinos, inclusive o Brasil. Dessa laicização “[...] infere-se que do ponto de vista legal a laicidade que supõe a separação Igreja/Estado e o não comprometimento do Estado com certas igrejas e religiões, é numericamente mais significativa na América Latina do que na Europa” (Oro, 2011, p. 224).

Com efeito, outras incursões de práticas religiosas⁵ particulares são levadas à escola, inclusive, para os demais profissionais ou até mesmo, ao corpo docente. Tais

⁵ Percebe-se nesses encontros músicas religiosas, panfletos e signos de identidade com alguma denominação religiosa, divulgação de material de campanha ou de encontros futuros em datas estratégicas e tudo o mais. Essas manifestações nem sempre se dão de modo patente, mas operam sob um certo discurso manhoso ou presumido. Em datas religiosas mais consagradas, tais práticas se tornam mais manifestas e presentes (n.a).

práticas se manifestam em signos, falas, narrativas e momentos meditativos que antecedem algum encontro pedagógico ou reuniões com os pais por ocasião das entregas de boletins ou datas comemorativas, estas quase sempre de cunho religioso.

3. Razão e crenças seculares

Vivemos no mundo hodierno às voltas com o fenômeno religioso que parece mesmo afirmar nosso *ethos* de “estar na crença”⁶, consoante o filósofo Ortega y Gasset (2018). Nesses termos, o homem vive na crença, “[...] é a crença que nos tem e nos sustenta (Ortega y Gasset, 2018, p. 16). Devemos ter presente que a *crença* aludida pelo filósofo não é meramente religiosa, mas também a ela se refere. Esta compreensão do filósofo é um tanto quanto paradoxal com os conceitos de *desencantamento do mundo e secularização* de Max Weber. Em termos gerais, “[...] o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, [...] a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião” (Pierucci, 1998, p. 20). Ora, no sentir de Weber o *desencantamento do mundo* é corolário dileto da racionalização da vida perpetrada pelo iluminismo moderno e amalgamado nos círculos do positivismo contemporâneo.

A racionalização é o processo que confere significado à diferenciação de linhas de ação. É ela que abre o caminho para o exercício da ação racional e enseja a sua crescente e, logo, irreversível expansão. Nessa perspectiva o tema weberiano do “desencantamento do mundo” pode ser lido como o de um aumento gradativo de nitidez de significados antes mesclados e indistintos. (Cohn, 2003; p. 240, grifo do autor).

Este *desencantar* “[...] ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas [...]” (Pierucci, 1998, p. 19), o que, diga-se de passagem, não é meramente o caso das sociedades teocráticas ou países islâmicos nos quais a *sharia* atua na vida nacional. Devemos pensar em que sentido também o Ocidente é *profundamente religioso*, haja vista seu poder decisivo em épocas eleitorais ou mesmo no cotidiano civil. Entre o *desencantamento do mundo* e o ensino religioso, comprometido com os

⁶ O filósofo Ortega y Gasset alude às crenças como sendo alicerces na qual a vida humana ocorre, contamos com as crenças sem nem darmos conta disso, dado o caráter natural e cotidiano de vivermos sustentados e formados nas crenças (n.a).



dispositivos legais, há estreitas correlações que devemos levar em conta, sobretudo, seu caráter gerador da emancipação do indivíduo ante a religião. Estamos *desencantados*, mas permanecemos na *crença*. Ademais, cada qual sente-se seguro quando está na crença, ela se manifesta como porto seguro quando o homem sente-se *náufrago*, portanto, a crença de cada um deve ser respeitada e assegurada. “As crenças fornecem respostas teológicas aos enigmas da vida e da morte, que se manifestam nas práticas rituais e sociais sob a forma de orientações, leis e costumes” (Brasil, 2017, p. 440). Em suma, a crença é ingrediente constitutivo da vida humana, e na escola este elemento vital deve ser por todos observado a fim de se garantir um Ensino capaz de promover uma cultura de convivência pacífica dentro das diferenças.

Quanto à secularização, que por vezes foi confundida com o conceito do *desencantamento*, tem a ver “[...] como secularização do Estado, da lei, da normatividade jurídica geral” (Pierucci, 1998, p. 35). Assim, estamos no campo da laicidade propriamente dita, o que via de regra, é comum nas constituições contemporâneas e vista como um traço de elevação social. Eis uma definição: “Secularização é um processo de MUDANÇA SOCIAL através do qual a influência da religião e do pensamento religioso sobre as pessoas declina, à medida que é substituída por outras maneiras de explicar a realidade e regular a vida social” (Dicionário de Sociologia, 1997, p. 202).

Da vida secularizada brotam outras formas de pensar e ver o mundo e estas formas de compreender o divino chegam à escola onde confrontar-se-ão com as *crenças* alheias de seus pares, e destas dimensões de mundo que cada qual traz consigo é que se espera a contribuição de cada professor de ensino religioso como mediador destas vivências que buscarão entendimento das relações interindividuais com o mundo e com o Transcendente. No Estado laico, secularista e *desencantado do mundo*, é demasiado importante compreender o verdadeiro e adequado lugar do ensino religioso, o papel de educador do professor na mediação de temas complexos e presentes no cotidiano estudantil, a função pedagógica da escola garantidora da diversidade-subjetividade, e o comprometimento ético e de respeito à imparcialidade religiosa de seus profissionais educacionais a todos imposta.

4. Por uma pedagogia laica

Pois bem, nos encontramos na escola e a ela recorrem jovens e adolescentes que na busca de formação acadêmica, e nessa mesma escola, se deparam com um componente (embora de matrícula facultativa) que lhes oferta uma compreensão do sagrado, noções gerais das religiões e temáticas voltadas para a dimensão ontológica que o constitui. Uma das primeiras lições que se ministram em aulas de ensino religioso é quanto à tolerância com as diversidades culturais ou religiosas com as quais nos encontramos no espaço escolar, “[...] essa tolerância nunca provocou uma guerra civil; a intolerância cobriu a terra de carnificinas” (Voltaire, 2017, p. 35). Aliás, o desafio contemporâneo do ensino religioso é justamente “[...] vencer a intolerância religiosa, os preconceitos culturais e qualquer forma de violência contra o direito à dignidade humana por via da educação [...]” (Evangelista; Aragão, 2023, p. 352). O que confirma a premência de uma pedagogia laica. Demos um passo considerável ao trazermos o tema da tolerância religiosa ao epicentro do debate escolar enquanto professores de ensino religioso, mas percebemos que não basta este reconhecimento e estacionarmos no local em que nos encontramos: é preciso uma vez mais ir adiante e superarmos a mera tolerância pelo diverso e propormos o respeito em seu lugar (Küng, 2004).

Temos consciência de nossa formação judaico-cristã e que esta opera em nós desde tenra idade. É forçoso para quem domina os espaços sociais abrir mão desta ostentação em nome da pluralidade religiosa, mas temos que salientar que estamos na escola laica e dela se espera o respeito e contemplação da diversidade. O que se vê no cotidiano é a recitação de preces e orações que contemplam o cristianismo católico-protestante, de fato maioria, mas que violam outros que pensam diferente, ainda que tais outros se deem em minoria quantitativa. Daí propormos um Ensino que contribua na formação cidadã de estudantes de direitos e deveres:

A especificidade desse Ensino Religioso é que no âmbito dele pode-se ler uma oração, pode-se mesmo tentar compreender o sentido de cada um de seus versos (dependendo da faixa etária do grupo de alunos [as]), mas não se pode rezá-lo com as crianças/adolescentes. Essa prática é de alçada da religião e não da escola tampouco do professor de Ensino Religioso (Rodrigues, 2015, p. 62).

É desta compreensão de Ensino que buscamos melhor entendimento na realização



de práticas pedagógicas que poderão falar de elementos e ritos religiosos, mas não os efetuar. É justamente nesta observação que constatamos a diferença entre ensinar e fazer proselitismo, o que para Elisa Rodrigues (2015), se constitui em fazer do conteúdo religioso algo fenomenologicamente cognoscível e que deste ensino, brote uma compreensão capaz de ter sentido para a formação de crianças e adolescentes que frequentam nossas escolas. E para isto, é razoável observar a previsão legal da Constituição Federal de 1988 (CF/88) que veda à União, Estados e Municípios e Distrito Federal qualquer estabelecimento de cultos ou quaisquer práticas religiosas sejam elas quais forem. Firma-se daí nosso pacto federativo com a laicidade do Estado brasileiro e que algumas práticas sorrateiras insistem em negar. Ainda na CF/88 art. 5º, Inciso VI, há a garantia da inviolabilidade da consciência de crença.

Quando aqui nos referimos ao Ensino garantidor das liberdades e crenças individuais nos aproximamos da mesma ideia do respeito às diversidades religiosas ou mesmo daqueles que não se atém a nenhuma crença, o que perpassa pela compreensão de “[...] um amplo conhecimento sobre a religião como fenômeno humano de sentido e sobre as mais diversas religiões enquanto resultados históricos dessa força de vida religiosa” (Huff Júnior, 2020, p. 17). Contudo, essa compreensão do fenômeno religioso deve ocorrer dentro dos limites legais e éticos já estabelecidos pelos documentos oficiais que regem nossa Educação.

Para além da garantia de um Estado laico garantidor de que temos liberdade religiosa e que a nação não se atém a nenhuma religião oficial, podemos dar mais um passo em nossa investigação na busca da valorização das subjetividades que cada estudante traz consigo ao chegar à escola. Entendemos por subjetividade o espaço íntimo do indivíduo e como ele se comunica com o mundo. Cada ser é único no mundo, possuidor de *ideias e crenças* que carrega em si, e estas devem ser respeitadas por todos, sobretudo, pela escola. Nessa subjetividade, cada um tem sua noção do Transcendente que ora se coaduna com uns, ora pensa diversamente. A busca pelo sagrado é pessoal e se dá conforme entendimento daquele que o busca. Compreender essa dimensão espiritual de sua vida é condição na qual todos nos encontramos, é algo que constitui a cultura humana.

Nessa tarefa de desvelar o que é oculto para o homem, ele se embrenha com suas *ideias e crenças* na busca de resolver este enigma de sua existência. Para isso, conta com



a cultura que recebe logo que começa a absorver as primeiras impressões do mundo e lições daqueles que o ensinam. Na escola ele alarga este entendimento de mundo e de si mesmo, desde que resguardados os preceitos que vimos até aqui. De fato, não cabe à escola a função de orientadora espiritual guiado a uma religião, mas ser o espaço dialético entre duas dimensões que se articulam na promoção de um Ensino laico:

De um lado, o ensino religioso como foco e como resultante de modos pelos quais se elabora a relação entre sociedade e religião partindo das condições estabelecidas pela modernidade; de outro, o ensino religioso como espaço e ocasião de processos e dispositivos de subjetivação (Giumbelli, 2010, p. 73).

Esses dois aspectos acima mencionados, não se sobrepõem nem anulam a pertinência entre elas. Pode até haver subjetivação sem que o indivíduo tenha quaisquer relações com a religião. Neste ponto queremos aludir aos que não têm crença alguma, aqueles que se reconhecem “[...] como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência” (Eliade, 2018, p. 165). A mesma CF/88 que garante a consciência de fé e crença, garante o direito dos que não acreditam em qualquer divindade. Como somos um povo de crenças e de fé religiosa – nascemos numa nação religiosa, ao menos em tese, isso tem um peso em nosso juízo em atribuir aspectos morais de virtudes apenas aos que creem. Logo nos apressamos em julgar os ateus como pessoas que não têm Deus. E nossa equação é simples e rápida: se Deus é bom, quem o nega deve ser mau. Uma vez que esta noção é trazida para os bancos da escola, o preconceito e julgamento se instalam. É fato que a grande maioria dos estudantes de Ensino Fundamental carrega uma mínima noção da crença no divino; quem se atreveria a dizer o contrário? Mas insistimos que, mesmo se for um mínimo de estudantes que não tenha qualquer crença no divino, estes devem ser respeitados, afinal, esta é sua subjetividade. Ademais, a ausência de crença em quaisquer divindades também se constitui um direito individual observado pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) quando trata desse quesito

Pessoas sem religião adotam princípios éticos e morais cuja origem decorre de fundamentos racionais, filosóficos, científicos, entre outros. Esses princípios, geralmente, coincidem com o conjunto de valores seculares de mundo e de bem, tais como: o respeito à vida e à dignidade humana, o tratamento igualitário das pessoas, a liberdade de consciência, crença e convicções, e os direitos individuais e coletivos (Brasil, 2017, p. 441).



Desta compreensão resta-nos observar que os temas propostos em sala de aula devem se coadunar com a perspectiva também daqueles que não têm crença religiosa alguma, mas que se mantêm em seus princípios morais para além da religião. Nas primeiras aulas de ensino religioso é comum os manuais trazerem a definição do termo Religião. Logo nos vêm a explicação de que o termo deriva do latim *religare*, que significa religar, quer dizer, religar o homem a Deus. Em nosso entendimento ocidental, estamos desligados de Deus, eis o poder atribuído à religião: religar o homem a Deus. Há um mal-estar causado pela denominação do componente que já fora chamado de *Religião* – época de predomínio do ensino catequista e católico. Com o advento de novas propostas educacionais, o componente passara a chamar-se ensino religioso - título que voga por ora. Percebe-se que ainda há uma certa inadequação deste termo, ainda que a nova nomenclatura tenha avançado de algum modo. Mas o que esperar dos professores de ensino religioso em tais contingências? Há alguma contribuição desses professores investidos que estão em ensinar um componente carregado de temas que constituem o *ethos* daqueles que frequentam nossos bancos escolares, e por esta razão, se espera desses mesmos professores um comprometimento sincero com a dialética dialógica que se traduz na observação dos entendimentos e argumentos contrários e, desta experiência vital, gerar melhor compreensão entre aquilo que pensamos e do que o *outro*, que aparece diante de mim, pensa. Esta já seria uma boa contribuição pedagógica dos que ministram este componente.

O professor de ensino religioso é, na escola e na sua comunidade, um mediador da própria questão religiosa, da espiritualidade, sendo assim, um promotor do diálogo inter-religioso e da busca pela ética e pela paz. Daí, a importância do professor de ensino religioso, pois ele torna-se um elo, uma espécie de interlocutor entre o elemento religioso presente na realidade social e a realidade pedagógica, própria da escola e da comunidade (Melo *apud* Silva, 2013, p. 137-138).

É esse cariz pedagógico que se espera minimamente dos professores de ensino religioso, embora a realidade nos traia reiteradamente. Ora, espera-se do professor de ensino religioso que este atue como elo entre a realidade social e o elemento religioso. Neste sentido, cabe ao mesmo professor, diferenciar entre o sagrado e o que é propriamente divino. Se para o religioso, divino e sagrado são a mesma e única coisa, para o professor de ensino religioso a distinção entre estes entes deve ser clara (Ribeiro, 2020), sob o risco de se criar ambiguidades no ambiente escolar, pois as *práticas*



particularistas são sagradas para os que creem em determinado credo, mas que não correspondem ao divino de modo universalmente aceito; de fato, pode até ser desejável, mas não recomendável pelos documentos oficiais da Educação nacional. Portanto, pensamos em um modelo pedagógico que trate o ensino religioso com o que dele se espera, um Ensino que preserve a laicidade promovida pelo Estado brasileiro a todos os que frequentam nossas escolas de Ensino Fundamental, quer sejam públicas ou não. Lembremos uma vez mais: o Ensino é sempre público. Esta laicidade é *conditio sine qua non* para observação de outra garantia que se espera da escola: a subjetivação do indivíduo, quer dizer, tornar-se sujeito do próprio enredo, ser novelista da própria vida.

Considerações finais

Temos presente do salto qualitativo que demos desde que o componente atendia pelo nome de *Religião*, e que estava mais voltado para a metafísica católica do que para ensinar acerca dos fenômenos religiosos diversos. Pensamos que é hora de novos avanços, quiçá uma nova nomenclatura que abarcasse o fenômeno espiritual sem prejuízo para os estudos temáticos. Deveras, seja qual for sua nomenclatura, o Ensino que trata acerca da religiosidade, transcendência e crenças, deve atentar para a pluralidade, tolerância e respeito com as mais diversas formas de se compreender o sagrado e o divino, de modo que promova e assegure a laicidade prevista em documentos oficiais e normativos da Educação nacional.

Por fim, espera-se que o ensino religioso seja o farol pedagógico contrário às práticas particulares de fé e crença individuais que a outros, pela força, se impõem. Para tanto, basta observarmos os preceitos legais recomendados constitucionalmente. Já demos um passo importante com o advento da tolerância religiosa herança do Iluminismo moderno. É hora de um novo passo: é o respeito pelas subjetividades que pede passagem pelos caminhos da vida e que começamos a trilhá-lo pelas vias da educação.

Referências Bibliográficas



ADLER, Mortimer J; DOREN, Charles Van. **Como ler livros**. São Paulo: É realizações, 2010.

BRASIL. Ministério da educação. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 02 jan. 2024.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2004.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

EVANGELISTA, R.; ARAGÃO, G. Ensino Religioso à luz de um novo paradigma: pensamento complexo e transdisciplinar. **Sacrilegens**, [S.l.], v. 20, n. 1, 2023. DOI: 10.34019/2237-6151.2023.v20.41355. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/41355>. Acesso em: 25 jun. 2024.

FERREIRA DE SOUSA MARTINS, N. A diversidade religiosa e a laicidade no Brasil: questões sobre o ensino religioso escolar. **Sacrilegens**, [S.l.], v. 14, n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26969>. Acesso em: 08 jan. 2024.

GIUMBELLI, Emerson. A religião nos limites da educação: notas sobre livros didáticos e orientações curriculares do ensino religioso. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2010, v. 53, n. 01, p. 39-78. Disponível em: <https://www.revistas.usp/ra/article/view/27345> Acesso em: 30 out. 2022.

HUFF JÚNIOR, A. E. **Religião e ensino religioso na escola**. Numen: revista de estudos e pesquisa brasileira de educação, v. 23, p. 9-20, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/32480>. Acesso em 07 jan. 2024.

KÜNG, Hans. **Religiões do mundo: em busca de pontos comuns**. Campinas-SP: Verus editora, 2004.

LDB. **Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional**. 2. ed. Brasília: Senado Federal, 2018.

MELO, Girlene. Formação docente para atuar no ensino religioso. In: **Globalização, diversidade e religiosidade**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2013. p. 125-143.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado” nem “clube dos intelectuais desencantados”. **Rev. Bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 23-36, out, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/sciel.php?script=sci>. Acesso em: 10 nov. 2022.



NEVES, Guilherme Pereira das. A religião do império e a Igreja. In: **O Brasil Imperial**, volume I: 1808-1831. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. In: **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, vol. 11, n. 2, maio-agosto, p. 221-237. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9646>. Acesso em: 08 jan. 2024.

ORTEGA Y GASSET, José. **Ideias e crenças**. Campinas: Vide Editorial, 2018.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998. Disponível em: http://www.scielo.php?script=sci_artext&pid=S0102-69091998000200003&Ing=en&nrm=iso. Acesso em: 10 nov. 2022.

RIBEIRO, O. L. Ambiguidades e insuficiências: uma análise da área ensino religioso na base nacional comum curricular. **Caminhos – Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, Brasil, v. 18, n. 5, p. 79-94, 2020. DOI: 10.18224/cam.v18i5.7840. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7840>. Acesso em: 25 jun. 2024.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da religião e Ensino religioso. Efeitos de definições e indefinições na construção dos campos. **Rever**, ano 15, n. 02, 2015. Disponível em: < <http://revistas.pucsp.br/rever/article/view/26184/18848> > Acesso em: 05 set. 2022.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a intolerância**. São Paulo: Lafonte, 2017.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.



“Não é achada, entre todas as virtudes, uma mais louvável”: o rei cristão e a justiça nas ordenações afonsinas

“Not a most praiseable one is found among all of virtues”: the Christian king and justice in the afonsine ordinations.

Ismael da Silva Nunes¹

Resumo: A proposta deste artigo passa por analisar o conceito de justiça em Portugal no século XV a partir de uma documentação jurídica chamada Ordenações Afonsinas. Nossa proposta é entender o lugar ocupado pelo rei, enquanto regedor e juiz, bem como perceber os elementos que influenciavam na compreensão de justiça, tais como a religião, a tradição e a história. Para fazermos isso, buscaremos uma análise crítica das Ordenações Afonsinas, com ênfase nas passagens sobre a definição de Justiça, ancorados a bibliografia pertinente a justiça no tardo medievo ibérico. Portugal era, nesse período, destacadamente um reino cristão que lutava para se organizar em termos de justiça e alcance de um ideal de “bem comum”. Com limitações bastante perceptíveis, a ação régia, no campo da justiça, buscava equilibrar e harmonizar o reino no diálogo entre o punir e perdoar.

Palavras-chave: Justiça. Ordenações Afonsinas. Reino cristão.

Abstract: The purpose of this work is to analyze the concept of justice in Portugal in the 15th century from a legal documentation called Ordenações Afonsinas. Our proposal is to understand the place occupied by the king, as ruler and judge, as well as to perceive the elements that influenced the understanding of justice, such as religion, tradition and history. To do this, we will seek a critical analysis of the Alfonsine Ordinances, with emphasis on the passages on the definition of justice, anchored to the pertinent bibliography of justice in the late medieval Iberian period. Portugal was, in that period, notably a Christian kingdom that struggled to organize itself in terms of justice and the achievement of an ideal of the “common good”. With very noticeable limitations, royal action, in the field of justice, sought to balance and harmonize the kingdom in the dialogue between punishing and forgiving.

Keywords: Justice. Alfonsine Ordinances. Christian kingdom.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Licenciado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisador na área de Idade Média Portuguesa, com interesse voltado para temas ligados a sexualidade e gênero. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0153259793296546>. E-mail: ismael.nunes@estudante.ufjf.br



Apontamentos Iniciais

A presença cristã é facilmente notada no exercício do poder durante o período medieval. Os reis, muitas vezes, foram associados a Deus no ato de governar. Curas de escrófulas e milagres diversos envolveram os monarcas medievais em ares de santidade. Estava certo Huizinga ao dizer que o estilo de vida do final da Idade Média foi marcado pelo ato de conferir sentimento religioso as coisas mais triviais da vida cotidiana. Deus estava presente desde o mais louvado ato de piedade, até as mais profanas atividades humanas (Huizinga, 1999).

A justiça, não diferente do resto, estava impingida de valores religiosos. Especificamente Portugal, uma monarquia marcadamente cristã, definia justiça com base nas vontades divinas. Durante os anos finais da primeira metade do século XV, a justiça no Reino português passava por uma importante fase de sua história, com a entrega das Ordenações Afonsinas. Essa documentação, que nos debruçaremos nas linhas que se seguirão, nos permite visualizar como o reino português entendia justiça e o quanto, nessa compreensão, a fé e a tradição ocupavam lugares centrais.

Para iniciar este artigo vamos primeiro definir as Ordenações Afonsinas, nossa principal fonte. Em seguida, realizaremos uma análise crítica embasada em uma sólida bibliografia. Além das Ordenações Afonsinas, faremos uso de diversas outras fontes, tais como escritos eclesiásticos, Cartas de Perdão e biografias, buscando ampliar nossa compreensão conceitual.

Acreditamos que esse estudo pode ajudar aqueles leitores que têm interesse em compreender os processos de enlaces entre a fé cristã e poder temporal, no período medieval, e suas consequências para a vida cotidiana dos súditos. Afinal, naquele período, como lembra Huizinga “A vida estava tão saturada de religião que o povo corria constantemente o risco de perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal” (1999, p. 117).

O ordenamento jurídico

No ano de 1446, durante o reinado de D. Afonso V, foi concluído um importante documento para os súditos do reino de Portugal: as Ordenações Afonsinas. Embora não



tenha recebido uma ampla divulgação pública², seu impacto se estendia à vida de todos os moradores do reino, mesmo daqueles que não estavam diretamente familiarizados com seu conteúdo. Essas ordenações, compiladas a partir dos anseios da nobreza e dos funcionários régios responsáveis pela aplicação da justiça, representavam um conjunto de leis destinadas a orientar a sociedade portuguesa da época (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução).

Tratava-se de um conjunto de leis que foi produzida a partir dos desejos da fidalguia e dos funcionários régios incumbidos de aplicar a justiça (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução). O principal objetivo era sintetizar a lei, conter a dispersão jurídica, em suma, ordenar as leis (Trigatti, 2019; Conceição, 2021). Até antes delas havia inúmeras fontes jurídicas e costumes a serem consultados e utilizados na solução de contendas entre os súditos, o que tornava a resolução de conflitos difícil, demorada e onerosa. No propósito de solucionar esse problema D. João I iniciou o processo de construção das Ordenações Afonsinas, pela pena de seu corregedor João Mendes. Com a morte desse monarca, reinou seu filho, D. Duarte I, que seguiu o propósito de construção dessas leis. No caminho de construção, morreu também João Mendes e o encargo da escrita passou para Ruy Fernandes. Dom Duarte I morreu e seu filho, Afonso V, ainda era muito jovem, neste sentido, um período da história da produção das Ordenações Afonsinas seguiu, ainda, a regência de Dom Pedro (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução).

Em 1446, Dom Afonso V finalizou um documento destinado a solucionar questões relativas a dúvidas e divergências jurídicas. Esse texto não apenas delineava as normas legais, mas também refletia os ideais e as expectativas que permeavam a conduta desejada de um bom súdito em diversas esferas da vida social.

A edição que estamos utilizando foi realizada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 1984. Essa edição é amplamente reconhecida e utilizada em pesquisas históricas atuais, conforme observamos em nossa própria pesquisa. Esse fato se deve, em nossa opinião, à qualidade do trabalho realizado pela fundação. No prefácio, Mario Júlio de Almeida Costa explica os métodos e referências utilizados na edição. Como

² Evidentemente que havia caminhos de divulgação de muitas dessas leis, principalmente em se tratando de leis de caráter mais geral. Normalmente, muitas leis eram lidas em praça pública, por pregoeiros que possuíam alguma experiência jurídica. Para conferir mais, ver: Duarte, 1993, p. 150.

sabemos, as Ordenações Afonsinas não foram originalmente impressas, devido às limitações técnicas da época e, portanto, foram manuscritas. Isso resultou em uma reprodução demorada da documentação. A versão impressa foi um esforço da Universidade de Coimbra, que concluiu os trabalhos de reedição e primeira impressão das leis de Dom Afonso V em 1792. Até então, não se tinha conhecimento da existência de exemplares completos das Ordenações Afonsinas. Os editores da Universidade de Coimbra utilizaram o manuscrito da Câmara Municipal do Porto para os livros I, II, IV e V, e o manuscrito disponível na Torre do Tombo para o livro III. Além disso, consultaram outros manuscritos disponíveis para esclarecer dúvidas e garantir a completude da edição.

Todos esses manuscritos são cópias, posto que do original não se tem notícias. Costa afirma que “nenhum vestígio resta do original que deve ter estado depositado na Chancelaria Régia, presumindo-se, como sucedeu a outros códices, que haja sido eliminado e substituído por um apógrafo da ‘leitura nova’ dos começos do século XVI” (Ordenações Afonsinas, Livro I, p. 9). Reafirmando o trabalho dos editores setecentistas, a fundação Calouste fez, em verdade, uma edição bastante fiel ao documento de 1792, sem acréscimos, sendo mais uma reprodução do que uma edição crítica. Eduardo Borges Nunes reconhece que o melhor seria a produção de uma edição crítica das Ordenações Afonsinas, mas o professor lembra que essa opção “é também a mais onerosa e demorada, pelo número de especialistas requerido e pela complexidade dos trabalhos preparatórios” (Ordenações Afonsinas, Livro I, p. 22). A solução foi então a “edição anastática, por ser a mais rápida, exequível e económica, e por se inserir num plano geral de reedições análogas dos grandes textos jurídicos portugueses” (Ordenações Afonsinas, Livro I, p. 23).

Conforme Duarte, as Ordenações Afonsinas estão organizadas em “cinco livros, segundo o esquema clássico da sistemática das Decretais de Gregório IX – *judex*; *judicium*; *clerus*; *connubia*; *crimen* –; o direito penal está publicado no Livro V” (Duarte, 2007, p. 64). No prefácio da edição de Coimbra, essa divisão é apresentada da seguinte forma:

No I. se contém os Regimentos dos Officiaes maiores, e subalternos da Justiça: no II. se trata de materias relativas á jurisdicção, pessoas, e bens dos Ecclesiasticos, dos Direitos Reaes, e sua arrecadação, da jurisdicção dos Donatarios, e ultimamente do modo da tolerância dos Judeos, e Mouros: no III. livro se trata da Ordem Judiciaria: no IIII.



dos Contratos, Successoens, e Tutorias: no V. dos Delitos, e Penas (Ordenações Afonsinas, Livro I, p. VI).

Para nossas indagações focaremos, especialmente, no livro V que se encarregava das questões ligadas ao direito penal (Duarte, 1993). Nesse livro inúmeros aspectos ligados a moralidade e os costumes aparecem como objeto central de análise. Adultério, barregania, incestos, sodomia, dentre outras práticas ligadas a sexualidade surgem como puníveis. Outras vezes são crimes diretamente ligados à Igreja (heresias e blasfêmias), ou ao monarca (moedas falsas, ofensa ao rei, desobediências as leis etc.). Cada crime é abordado dentro de um Título, sendo, no total, 121 Títulos no Livro V.

Não se trata de uma documentação totalmente uniforme, no entanto, existem algumas características que se repetem em muitos dos Títulos: Todos eles possuem no topo a descrição do crime a ser abordado (Título I, *Dos Ereges*); costuma-se nos primeiros parágrafos narrar alguns fatos ligados ao crime e a história dos costumes existentes no reino; se menciona leis de reinados anteriores (ex. “Dom Affonfo o quarto, da muito louvada e muito esclarecida memoria, em seu tempo fez Ley em esta forma, que se segue.³ (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII”)); a citação destas leis podia seguir tanto da confirmação total da lei precedente, como de uma atualização ou modificação destas. O último parágrafo normalmente trás as considerações finais do monarca e a definição de como fica a lei a partir de então (“E com esta declaração mandamos que se guarde a dita Ley, segundo em ella he contheudo, e per nós declarado, como dito he (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII”).

Evidentemente que, por ser um instrumento jurídico esta documentação aponta para o que se entendia conceitualmente por justiça. Notamos, porém, que existem limites a serem considerados. As Ordenações Afonsinas não sintetizam a justiça, nem mesmo a lei como um todo. Conforme bem aponta Conceição: “É necessário compreender as Ordenações Afonsinas, e demais fontes do direito português medieval, como instrumentos importantes, mas não únicos, de uma complexa engrenagem jurídica em que seus distintos elementos se conjugam em estreito diálogo” (2021, p. 47).

³ Quando nos referimos a documentos da época, como é o caso das Ordenações Afonsinas neste exemplo, mantemos a grafia original do século XV, conforme registrada nos documentos originais.



Além disso, justiça, para alguns pensadores, vai além da construção de leis, esbarra, muitas vezes, em abstrações e idealizações. Na *República* Platão, através do personagem Sócrates, concebe a justiça como a virtude necessária para que uma sociedade seja harmônica e equilibrada, onde cada um desempenhe, de acordo com suas aptidões, seu papel no bom funcionamento da *polis* (Platão, 2001). Nesta cidade ideal, justiça é mais que a coação imposta por leis.

Defendemos que a noção de justiça em Portugal não se limitava apenas às leis escritas, como as Ordenações Afonsinas. O rei tinha o papel fundamental de assegurar a administração da justiça e o bem-estar comum do reino (Duarte, 1993; Nascimento, 2009). Isso implicava em sua importante função de dizer a lei, porém, as leis proclamadas e impostas pelo monarca não se sobrepujavam às suas disposições subsequentes. As leis das Ordenações Afonsinas não estavam acima das decisões do rei, pois sua função era mais de orientar o monarca a governar com justiça do que de prescrever ações invariáveis a serem tomadas: “as Leyx certas fundadas em justa rasom enformaõ o Rey, como diretamente possa julgar, e cumprir geeralmente justiça” (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução). Em outras palavras, o rei tinha a prerrogativa de tomar decisões diferentes das leis estabelecidas por ele ou por seus antecessores. Esse poder era garantido pelas próprias Ordenações Afonsinas, as quais afirmavam que

E pero que o Rey tenha principalmente o Regimento da Maaõ de DEOS, e assi como seu Vigairo, e Logoteente, **seja absolto da observancia de toda Ley umana**, e esso nõ embargante, por seer creatura racionavel, e sobjuguada aa razom natural, se onesta, e somete sob governança, e mandamento della, affi como cousa santa, que manda, e hordena as coufas justas , e defende as cousas contrairas (Ordenações Afonsinas, Livro V, Introdução – grifos nossos)⁴.

Pela posição superior do monarca, como de um vigário de Deus, ele estaria absorvido, desobrigado de cumprir as leis humanas, posto que ele agisse por razão e honestidade. Parece que, em diversos momentos, a “vontade do rei, quase nunca tem lei” (Duarte, 1993, p. 45). Assim, o vemos tomando decisões e julgando súditos de

⁴ Tradução livre: E principalmente pelo fato de que o rei recebeu o Regimento pelas mãos de Deus, como seu vigário e lugar-tenente seja ele liberto da observação de qualquer lei humana, e isso apesar de ser criatura racional, e sujeita à razão natural, se honestamente, se submete sob a governança e mandamento dela, assim como coisa santa, que manda e ordena as coisas justas, e defende as coisas contrárias.



maneira diversa ao que estava escrito nas Ordenações Afonsinas.⁵ Essas atitudes do monarca, descoladas do ordenamento jurídico, pode levar a interpretações que culminem num tipo de visão onde o rei poderia fazer o que bem entendesse a todo momento. No entanto, conforme lembra Luiz Miguel Duarte: “o príncipe, como Deus, podia colocar-se excepcionalmente à margem das leis que por ele próprio e pelos seus antecessores havia sido criada. Mandava a sabedoria e a prudência que só excepcionalmente, ou nunca, recorresse a esta faculdade” (Duarte, 1993, p. 75).

O ideal de justiça no reino português pode nos ajudar a entender os limites das ações dos monarcas. Mesmo sem obedecer plenamente às leis o rei poderia validar sua figura de justo regedor. Mas, sua vida precisava estar alinhada com as virtudes esperadas de um rei numa dimensão cristã. Era esperado do monarca, acima de tudo, que ele fosse justo e que suas atitudes inspirassem justiça: “a legitimidade de um governante estava assentada na realização do bem comum, que por sua vez pressupunha um equilíbrio entre a justiça e a misericórdia” (Nascimento, 2009, p. 60).

A construção das Ordenações Afonsinas passou pela síntese de diversas fontes que serviam de base para a condução do reino. O que se estava a evocar nelas era a tradição e a história portuguesa em se tratando de legalidade. Então, mesmo que elas não fossem plenamente cumpridas dentro do reino, elas nos ajudam a compreender quais eram as normas e o que se cobrava dos súditos em termos de conduta. Em suma, as Ordenações Afonsinas nos ajudam a visualizar o conjunto de valores caros nesse

⁵ Por exemplo, os crimes de bigamia deveriam ser punidos com a morte, conforme apontado nas Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XIV “todo homem des aqui em diante, sendo casado ou recebudo com huã molheer, e nom sendo ante della partido per juízo comprido da Igreja, se com outra casar, ou se a receber por molher, que moira porem [...] e que esta meesma pena aja toda molher, que dous maridos receber, ou com elles casar.” Muito embora isso, Dom João II, no ano de 1482 perdoa Beatriz Eanes, moradora da vila de Setuvel por ter se casado com Rui Vasques que, por sua vez, já era casado com Inês Pires. O rei pediu, todavia, que Beatriz pagasse 500 reais para a arca da piedade e buscasse a separação na Igreja (A.N.T.T., Chancelaria de D. João H, Livro 2, Fólio 81 V e 82). Conforme apontado por Nascimento, “A misericórdia régia que modificava as determinações das Ordenações Afonsinas através da carta de perdão não deve ser encarada como sinônimo de impunidade ou de banalização dos delitos sobre os quais incidiam as punições mais rigorosas, como, por exemplo, a pena de morte. A gravidade do ato e a correspondente dureza da pena evidenciavam ainda mais o poder gracioso e misericordioso do monarca, já que apenas este tinha o poder de resgatar a vida e reinserir o indivíduo em seu grupo social (NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. Dom João II: Rei justo e misericordioso. v. 18, n. 1, p. 116 – 128, OPSIS. Catalão – GO: jan/jun 2018)” A cerca da graça e misericórdia do rei veremos mais no decorrer do artigo.



momento histórico e os caminhos necessários para a consecução e construção do que era considerado o bem comum.

Neste sentido, julgamos que estas fontes não podem ser desprezadas, ademais, conforme lembra Hespanha (1987, p.494) “todos os que estão familiarizados com a literatura jurídica cedo descobrem que ela constitui, não um espelho da realidade social, mas um seu filtro e reconstrução”. A reconstrução e as limitações em termos de realidade, que circundam documentações jurídicas, são elementos que estão presentes em qualquer documento de caráter legal, pois sua linguagem passa pela idealização da sociedade. Nem por isso desconsideramos seu lugar de fonte histórica que precisa ser lida de maneira crítica e contextualizada.

Iniciamos este trabalho com uma citação das Ordenações Afonsinas que ressalta a importância da justiça: "Pois não é achada, entre todas as virtudes, uma mais louvável (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução)." A justiça é considerada uma virtude suprema, conforme afirmado por Santo Tomás de Aquino: "a justiça, que tem sua sede na vontade, tem preferência sobre as outras virtudes morais" (Tomas de Aquino, 2001, p. 1328). Dessa forma, sendo uma virtude tão exaltada, era de se esperar que o personagem central do reino, o monarca, a praticasse abundantemente. A dignidade e a estabilidade da posição do rei estavam diretamente ligadas à sua capacidade de exercer a justiça. Vemos afirmado nas Ordenações Afonsinas que

O Rey justo justifica realmente seu nome, e conserva longamente seu Real estado e senhorio, e por isso he chamado Rey, pera que aja de reger justamente seu Regno, e manter seu povoo em direito, e justiça; e quando o elle justamente nom rege, já nom merece seer chamado Rey, pois que nom conforma seu nome aas suas obras (Livro V, Título I)⁶.

Um pouco mais a frente se afirma ainda que

E pois que todo Rey, e Princepy antre toda las outras cousas deve principalmente amar, e guardar justiça, deve-a guardar, e manter em especial á cerca dos peccados, e maldades tangentes ao Senhor DEOS , de cuja maaõ tem o regimento, e seu Real Estado , como dito he; e aquelle, que o assy nom fizesse , deveria seer reputado por indigno, e

⁶ Tradução livre: O Rei justo realmente justifica seu nome, e conserva por muito tempo seu estado e senhorio real, e por isso é chamado de Rei, para que possa governar justamente seu Reino e manter seu povo em direito e justiça; e quando ele não governa justamente, já não merece ser chamado de Rei, pois não corresponde ao seu nome com suas ações.



desmerecedor da mercee, e beneficio , que delle recebeo (Livro V, Título I)⁷.

Não é uma ideia de justiça laica, mas, precisamente, fundamentada em valores cristãos. Este é outro ponto no qual as Ordenações Afonsinas nos presenteiam fartamente com referências. Portugal era um reino cristão e o cristianismo é marca constitutiva das ações dos monarcas. Estava sob a função do rei “salvaguardar a moral cristã, a manutenção da reputação da Igreja, o zelo pela salvação das almas” (Nascimento, 2009, p. 20). Era dever do rei o “zelo [pela] justiça, confirmando principalmente o Serviço de Deos, e dès i bem seus Regnos” (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução)

A presença do discurso religioso na concepção de justiça é uma tônica nas Ordenações Afonsinas. Justiça e vontade de Deus são sinônimas, pois justiça é, para as Ordenações, “cousa celestial, e enviada per DEOS dos seus altos ceos aos Reix e Princepes em este mundo, em que ajam de fundar, pera justamente reger e governar seus Principados e Senhorios” (Ordenações Afonsinas Livro V, Título I). A justiça era entendida, então, como algo superior, vindo de Deus, parte da vontade dele para a humanidade, e dada aos monarcas e aos príncipes. Estes, por sua vez, as traduziam em leis formais. Maria Filomena Coelho afirma que “precisamente porque los reyes gobiernan por la gracia de Dios, sus actos deben reflejar la condición servil que los ata a la divinidad por medio del celo al cumplimiento en sus reinos de las leyes del Señor”⁸ (2019, p. 3). Cumprir a lei do senhor não significava cumprir a lei expressa nas Ordenações Afonsinas, mesmo que elas fossem um reflexo destes preceitos divinos. Cumprir a lei do senhor significava, precisamente, estimular as virtudes cristãs entre os súditos do reino (Duarte, 1993).

Autores como Grossi defendem que o monarca não criava o direito por si, mas, antes, ele dizia a lei. Seu papel seria de intérprete dos costumes. A legitimidade desta

⁷ Tradução livre: Pois que todo Rei e Príncipe, acima de todas as outras coisas, deve principalmente amar e manter a justiça, deve protegê-la e preservá-la especialmente no que diz respeito aos pecados e maldades que afetam o Senhor Deus, a quem pertence o governo e o seu estado real, como já foi dito; e aquele que não fizer isso deve ser considerado indigno e desmerecedor da mercê e benefício que dele recebeu

⁸ Tradução livre, do autor: “precisamente porque os reis governam pela graça de Deus, seus atos devem refletir a condição servil que os liga à divindade por meio do zelo e do cumprimento em seus reinos das leis do Senhor.”



sua função se ancorava na tradição, tanto histórica, como religiosa (Grossi, 2017). Deus haveria dado, no tempo, o direito ao trono aos reis da dinastia de Avis, por isso o título utilizado pelos monarcas *Dei Gratiae, Rex Portugaliae et Algarbii...* Por graça de Deus se tornou rei. Duarte segue nesta mesma linha de reflexão e defende que a capacidade e autoridade do monarca de elaborar normas gerais estava ligada a ideia de origem divina do poder real (1993). Se era assim, entende-se que o rei não poderia criar leis de qualquer maneira, segundo seu próprio interesse particular, era preciso que ele tomasse como ponto de partida o serviço de Deus e o bem comum (Duarte, 1993)⁹.

Coelho lembra ainda que “La comunidad política de los cristianos entiende que la ley promulgada por los reyes que la gobiernan debe ser fruto de su historia sobre la Tierra (costumbre/tradición), orientada por los preceptos divinos (2019, p. 4).”¹⁰ De fato, conseguimos perceber, com bastante facilidade, o quanto o monarca evocava a tradição histórica e a autoridade divina para legitimar as leis expressadas nas Ordenações Afonsinas. No Título II, que abordava os crimes de traição ao rei e ao reino, Dom Afonso V inicia com a seguinte afirmação “ELREY Dom Affonço o Segundo da louvada memoria em seu tempo fez ley em esta forma, que se segue” (Ordenações Afonsinas, Livro V). É possível perceber que o ponto de partida para a apresentação da lei surge da história, de uma lei anteriormente dada por outro monarca. Este é um, dentre tantos outros Títulos, em que o monarca narra a história de uma lei, produzindo uma espécie de ontologia em que buscava explicar os motivos que o levava a manter, ou modificar, caso necessário, algum costume jurídico.

Essa modificação na lei aconteceu, por exemplo, para os casos de adultério, especificamente no Título VII “Do que dorme com mulher casada per sua vontade” (Livro V) vemos que o monarca evocava uma lei do reinado de Dom Afonso IV que buscava intensificar as punições aos crimes de adultério. Segundo a lei

como estes peccados som tanto usados, e per tam gram tempo, sem estranhamento de Justiça, que os homeés os nom ham por graves, que por elles devam d'aver pena per que devessem entender o contraíra,

⁹ Para Nascimento, ainda, a “legitimidade de um governante estava assentada na realização do bem comum, que por sua vez pressupunha um equilíbrio entre a justiça e a misericórdia (2018, p. 122).”

¹⁰ Tradução: A comunidade política dos cristãos entende que a lei promulgada pelos reis que a governam deve ser fruto de sua história na Terra (costume/tradição), guiada por preceitos divinos.



que quanto o peccado he mais grave, tanto delle mais usam , e assy nom lhes seendo com justiça estranhado, usam delle , assy como se lhes fosse outorgado de o fazerem [...] (Ordenações Afonsinas, Livro V).

Segundo as argumentações presentes na lei, a falta de punições mais severas para os crimes de adultério acabava colaborando e incentivando a que eles permanecessem ocorrendo em grande quantidade no reino. Sendo um pecado, considerado muito mal e grave, o rei precisava estabelecer a lei de modo a fazer cumprir a vontade de Deus. O adultério era considerado algo “contra vontade de Deus” e tendo o rei o dever de estabelecer a justiça e o bem comum, de acordo com as vontades divinas, ele precisava punir mais de acordo com esse propósito. Segundo o que estava descrito nesse Título VII, as leis anteriores, de Dom Dinis, só puniam adúlteros caso estes praticassem o ato com as mulheres casadas “donde as tinham seus maridos,” ou seja, na casa do esposo. Dom Afonso IV considerava isso um erro, tanto que diz “que DEOS perdoe” a Dom Dinis e a ele por, até aquele momento, permitir a proliferação de tal ato no reino.

O que define a lei de Dom Afonso IV, que é endossada e guardada pelas Ordenações Afonsinas, a partir de Dom Afonso V, é que daquele momento em diante houvesse mais severidade na condenação das condutas de adultério. Por isso ficava definido que

daqui em diante todo homem, que fezer adulterio com alguã molher, sabendo que he casada, se for homem Fidalgo, que tenha maravidys de nós, ou de rico homem, por seer seu vassallo, perca o que de nós , ou do rico homem o que tever, e quanto ouver, e feja daquelle, a que fez o torto ; e seja deitado de nosso Senhorio: e se per ventura aquelle , a que o torto for feito, nom quesser estes beés , aja-os a Coroa do Regno. E se for outro homem o que esto fezer, moira porem (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII).

Essa lei nos permite entender aspectos muito importantes acerca da justiça neste período. De maneira geral, em Portugal do século XV, justiça era o ato de dar a cada um o que é devido (Duarte, 1993; Nascimento, 2009; Conceição, 2023). Dentro desta noção existem nuances e contornos que precisam ser entendidos com mais profundidade. Tomás de Aquino, dentro da noção de justiça distributiva, afirmava que “um governador ou administrador dá segundo a dignidade de cada um” do mesmo modo como a justiça de Deus poderia ser observada na forma com que Ele (Deus) distribui “a



todos os seres segundo o que convém à dignidade de cada um, e no conservar cada natureza na sua ordem própria e virtude” (Tomas de Aquino, 2001, p. 284). Nessa mesma linha de compreensão de Tomas de Aquino, as Ordenações Afonsinas objetivavam que se conservasse “a cada huú em seu verdadeiro seer, dando-lhe o que seu he diretamente” (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução). Por isso, o que é devido a cada um está ligado, precisamente, ao lugar que os sujeitos ocupavam dentro dos estamentos do reino. Neste sentido que Duarte aponta que “Se, ‘fazer justiça’ é dar a cada um o que é seu, como foi dito, a Casa de Suplicação ou o mais analfabeto juiz do mais recôndito concelho transmontano não podem dar o mesmo a um Noronha, a um Meneses, a um Coutinho – ou a um mouro, a um judeu, a um escravo, a um braceiro ou a um aprendiz de calafate” (1993, p. 171). Como vemos, a justiça se manifestava de maneira diferenciada a depender do tipo de honra, lugar ou prestígio que um determinado súdito angariou. Por isso, Duarte diz que o tratamento dado pela Casa de Suplicação a um Noronha ou a um Meneses, importantes famílias portuguesas, precisa ser diferente dos demais.

Com muita frequência, observamos que ao definir uma punição as Ordenações estabeleciam graus variados de pena, a depender do lugar ocupado pelo indivíduo. Assim, no caso do adultério, o adúltero, se fosse fidalgo, vassalo do rei ou de um rico homem, a pena seria perder esses benefícios e essa condição privilegiada em favor do homem ofendido, no caso, o marido traído (o que não podemos considerar uma pena leve, se tomarmos como referência o lugar importante que a honra ocupava nessa sociedade¹¹); mas se fosse outra pessoa, ou seja, se não possuísse nenhum tipo de honra, ou prestígio, a pena seria a morte. Tratava-se de uma prática de justiça que consagrava a desigualdade entre os homens (Duarte, 1993). A desigualdade a que estamos falando é aquela que separa “[...] o honrado cuja deportação é sobriamente comunicada aos seus iguais, no recato da audiência, do vil, cujo degredo é gritado pelas praças e ruas da terra enquanto ele, humilhação suprema de que nunca se limpará em vida e que contagiará, como a lepra, filhos e netos - segue o pregoeiro com uma corda ao pescoço” (Duarte,

¹¹ Conferir o lugar ocupado pela honra na sociedade medieval portuguesa em MATTOSO, José. Problema sobre a estrutura da família na Idade Média. **Bracara Augusta**, Braga, v° 36, n° 81-82, p. 5 – 19, Janeiro-Dezembro de 1982



1993, p. 171). Estamos a falar, precisamente, de um tratamento marcadamente diferenciado dos súditos do reino, consagrado pela desigualdade das leis.

Outra questão que o citado Título VII, “Do que dorme com mulher casada per sua vontade”, nos ajuda a visualizar, é o lugar ocupado pelo temor. Como tivemos oportunidade de apontar, a justiça é mais que coação, mas a coação é uma característica presente no proposito de construção de uma sociedade justa, nos moldes do século XV. As Ordenações Afonsinas entendiam a justiça como uma coisa vinda do céu, com o objetivo de fazer com que os reis regessem o reino de acordo com os princípios divinos. Neste ponto, um dos principais objetivos da justiça era fazer com que os súditos agissem de maneira boa, dentro do que era considerado como bom. Assim “leixarom de peccar os boos por suas virtudes, os maaos (deixarão) por temor da justiça, receando as pennas” (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII). Isso é o que estava evidente no Título VII, a falta de estranhamento da justiça em relação aos crimes de adultério fazia com que os “maus” permanecessem se proliferando no reino. É por meio do medo das penas que o monarca buscava estabelecer a justiça e o cumprimento das normas.

Então, a pena tem um lugar importante na noção de justiça, mesmo que nem sempre ela fosse executada. Todos que estudam o Ordenamento e a justiça portuguesa neste momento histórico da segunda metade do século XV em diante, em algum momento já deve ter se perguntado acerca da exequibilidade das punições descritas na letra da lei. Havia um número muito grande de penas de morte, o que, grosso modo, poderia culminar em problemas demográficos caso fossem plenamente executadas (Duarte, 2007). Novamente os apontamentos de Hespanha acerca da idealização presente na literatura jurídica nos serve ao olhar crítico destas fontes (1987). Além disso, conforme Nascimento (2018, p. 123):

Se, por um lado, no período medieval prevalecia a pedagogia do medo traduzida em castigos que atualmente consideramos extremamente severos em relação ao corpo – penas físicas como o açoite – e ao meio de inserção social – degredo; por outro lado, sabemos que a pena de morte não era aplicada em boa parte dos casos para os quais a legislação previa tal punição. O mais importante nos espetáculos da morte era evidenciar o poder de punir as condutas desviantes, nesse sentido, esses rituais não eram executados cotidianamente.

Claro que, vez ou outra, o rei manifestava seu rigor. “O rei justiceiro não deve hesitar, de quando em vez em tomar decisões profundamente cruéis; em provocar o



medo” (Duarte, 1993, p. 95). Embora isso, a justiça entendida como coisa celeste pressupunha a dimensão tanto da pena, quanto do perdão. O rei, ao passo que era o juiz legítimo, aquele que recebia de Deus autoridade para tal função, deveria incorporar as virtudes de um monarca cristão, “Catholico e em grande maneira amigo de Deos” (Rezende, 1752, Fólio não numerado). Nascimento afirma que a dimensão do perdão enfatizava “a associação do monarca e o “Rei dos reis” que era compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade; que guarda a misericórdia em mil gerações, que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado, ainda que não inocente o culpado” (2009, p. 171).

Cabia ao rei o exercício da misericórdia. Russell-Wood afirma que “a liberalidade, o gesto de dar era considerado, na cultura política do Antigo Regime, como virtude própria de reis, quer em Portugal, quer no resto da Europa Ocidental” (1998, p. 15). O perdão, dentro dessa lógica, constituía-se como uma oferta de misericórdia que o monarca concedia aos seus súditos, “um ato de graça régia em matéria de justiça” (Duarte, 1993, p. 34). Essa misericórdia estava atinente a uma lógica, também, de equilíbrio de poder e manutenção da ordem. Sendo assim, para além do exercício pleno das vontades e mandos do rei, estava a necessidade e o dever de perdoar. Conforme pontua Russell-Wood “não dar era um risco para a Coroa pelo ódio e falta de apoio que suscitava nos súditos” (1998, p. 117).

Essa foi uma prática fortemente presente nas execuções de justiça do monarca Dom João II, o Príncipe Perfeito, que perdoou muitos crimes cometidos por seus súditos, os comutando em penas menores, ou até mesmo excluindo qualquer tipo de pena. É o caso por exemplo de Violante Afonso, uma mulher que vivia carnalmente com um frei chamado Gil. No ano de 1482 ela recebeu do monarca o perdão por esse crime, sem ter nenhuma punição substitutiva, ou seja, “O rei perdoou sem multa ou outra pena os seus crimes” (A.N.T.T., Chancelaria de D. João H, Livro 2, Fólio 143 V).¹²

Isso, para o olhar contemporâneo focado em entender a justiça como aplicação da letra da lei, pode parecer uma disfunção na justiça, posto que o rei estaria

¹² Essa e outras fontes da Chancelaria Real de Dom João II estão transcritas e disponíveis no tomo documental de QUEIRÓS, Theudas e Mantheudas: A criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485), 1999, Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.



desobedecendo as penas que ele próprio confirmara. Novamente, tratava-se de uma ideia de justiça que não se restringia a lei escrita, mas a tradição e aos valores cristãos. Ao perdoar essa mulher o rei esperava dela a conversão, por esse motivo o perdão vem pelo fato de que, a essa altura, ela “se apartara delle (o frei Gil) e vevia ora bem e honestamente” (A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 2, Fólio 143 V). Essa mulher passou, então, de um passado de pecado, para um presente de arrependimento e uma perspectiva de futuro de obediência as normas de condutas sexuais defendidas pelo reino e pela Igreja (NASCIMENTO, 2016).

O perdão real

A esta altura o leitor possivelmente pode estar se perguntando como que funcionava esse processo de concessão de perdão e qual o lugar que ele ocupava na dimensão da justiça. Quando um súdito cometia algum crime ele poderia ser acusado “por pessoas que bem não lhe queriam”¹³, poderia ser preso, ou demandado pela justiça. Ainda, numa determinada situação, o súdito poderia saber-se suspeito de praticar algum delito e, por esse motivo, andar temeroso da justiça. Nesses casos, ele poderia apelar à justiça e misericórdia do rei, se antecipando de uma prisão. O súdito, então, procurava um escrivão, possivelmente junto de um advogado, e, assim, produzia uma carta de suplicação, explicando ao rei do que era acusado e os motivos que o levava a cometer tal ato criminoso (Duarte, 1993). A dimensão do arrependimento era imprescindível, era preciso evidenciar o quanto estava arrependido por tal ato (Duarte, 1993; Nascimento, 2009). No seguimento ele suplicaria o perdão. Após isso, essas cartas eram encaminhadas ao rei e depois seria produzido um diploma, uma carta de perdão, onde se dizia, normalmente, o nome, a condição social e o lugar de residência do suplicante. Brevemente explicava-se o crime cometido, os argumentos em busca do perdão e, por fim, o rei dava a sentença. Normalmente a sentença era uma pena substitutiva e mais branda. Caso a pena fosse a morte, comutava-se por degredo, pecúnia, serviço etc. A depender do crime, o Rei perdoava totalmente, sem nenhuma outra pena.¹⁴

O monarca detinha o poder do perdão e o utilizava para regular o seu reino. O perdão, juntamente com a punição, integrava a concepção abrangente de justiça no reino

¹³ Expressão recorrente em inúmeras Cartas de Perdão da Chancelaria de Dom João II

¹⁴ Isso acontece com frequência para os casos de barregania clerical.



e atuava para promover a harmonia entre os três estamentos da sociedade (Nascimento, 2009). Duarte destaca os desafios enfrentados na administração da justiça em Portugal, tais como corrupção, morosidade nos processos e escassez de funcionários qualificados e bem remunerados (Duarte, 1993; 2007). O exercício do perdão real compensava as fraquezas do monarca, aproximando-o dos súditos e evitando punições que, em muitos casos, o reino não tinha meios para executar. Além disso, as penas alternativas previstas nos perdões reais proporcionavam diversos benefícios, como a manutenção dos recursos da caridade real, o estabelecimento de presença em locais remotos por meio de degredos, o reforço das forças militares através do envio de homens a guerras, entre outros (Nascimento, 2009). Segundo Nascimento, o gesto gracioso do rei acarretava obrigações recíprocas e negociava-se em prol da promoção da justiça e do bem-estar coletivo, contribuindo para a coesão social (Nascimento, 2009), um objetivo nem sempre fácil de ser alcançado.

O rei considerava várias regras antes de conceder o perdão a um súdito, como, por exemplo, o acordo entre as partes envolvidas em um crime. Exercer a justiça implicava equilibrar os interesses do reino e dos súditos. Por exemplo, ao ponderar sobre um súdito que foi vítima de outro, o rei não poderia conceder o perdão de maneira precipitada, sem considerar as partes envolvidas. Caso o fizesse, a parte vitimada, geralmente o acusador, poderia sentir-se injustiçada e prejudicada. Neste sentido, “a concessão de perdão régio exigia a conciliação dos envolvidos, posto que o não cumprimento da exigência do perdão das partes inviabilizava o recebimento da graça régia” (Nascimento, 2009, p. 19). O objetivo do rei era reger justamente e justiça significava equilíbrio e harmonia. Enquanto uma parte se sentisse lesada, não poderia haver justiça.¹⁵

¹⁵ Nada mais expressivo disso que o caso de Leonor Gonçalves, manceba de Luiz Gomes, um homem casado. Tiveram filhos juntos. O rei perdoa o crime dessa mulher no ano de 1482, levando em consideração que a mulher de Luiz Gomes havia perdoado a Leonor, sob a condição de ela não recorrer mais no crime: “e Catarina de Lagos molher do dicto Luis Gomez lhe perdoara ho malefício e pecado do dicto adultério que lhe asi fezera e cometera com o dicto seu marido e a nam quesera por ello acusar nem demandar segundo mais compridamente veer poderíamos per huum publico estormento o quall perante nos foi apresentado que parecia seer feito e asignado per Álvaro Diiáz de Friellos notairo geerall em nossos regnos [...]” A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 3, Fólio 41.



Numa dimensão mais geral, também era exigido do súdito, para que houvesse o perdão, o arrependimento. O objetivo dessa prática de justiça misericordiosa era, como mencionado anteriormente, restaurar a ordem. Assim, o súdito transitava de um estado de transgressão para um de redenção. No entanto, é importante reconhecer que essa idealização da justiça nem sempre correspondia à realidade. Muitos súditos perdoados acabavam reincidindo nos mesmos crimes. Em diversos casos, essa recorrência ocorria devido à dificuldade de se libertarem facilmente do ciclo do erro. Por exemplo, consideremos o caso de Beatriz Fernandes, manceba do clérigo João de Abrantes. Embora condenada a um ano de exílio, ela desobedeceu à pena e retornou à região onde mantinha vínculos com o referido clérigo, envolvendo-se novamente com ele. Em sua segunda carta de perdão, é mencionado que ela retornou à região não com a intenção de cometer crimes, mas sim para resolver assuntos pessoais (A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 24, Fólio 115 V.).

Essas mulheres de clérigos eram mantidas por esses homens e dependiam deles para a subsistência, então, é compreensivo que elas não estivessem tão livres para emendar-se dos ditos crimes. Gomes chega a afirmar, acerca dessas mulheres, que “Na prática era como se fossem casadas com estes homens: anos de vida em comum, filhos, uma casa, afetividade, amparo económico e social, uma família. Era ilusório que de um momento para o outro comesçassem do zero” (Gomes, 2015, p. 73). O rei parecia consciencioso a esse fato e acabava agraciando muitas mulheres barregãs de clérigos com o perdão, às vezes, sem pena alguma em substituição. No caso de Beatriz Fernandes, novamente, a graça régia a salva, conquanto que entregasse 800 reais a Arca da Piedade, o que ela prontamente fez.

É muito comum que na noção de justiça portuguesa do século XV a relação entre crime e pecado fosse sinónimas. Aponta Nascimento (2012, p.72) que “os diferentes aspectos da vida do homem medieval estavam permeados de valores religiosos que irão fundamentar um imbricamento entre os pensamentos jurídico e religioso, o que por sua vez levava a uma assimilação entre crime/pecado e punição do delito/expiação da culpa”. Perdoava-se não somente um crime, mas, geralmente um pecado.

Nada ilustra melhor essa questão do que o Título XVII "Dos que cometem o pecado da Sodomia" (Ordenações Afonsinas, Livro V). Este título visava punir os atos e



práticas homossexuais, considerados os pecados mais "torpes, sujos e desonestos". Por ser um dos crimes/pecados mais repudiados por Deus, a pena era extremamente severa: "Determinamos, por lei geral, que todo homem que cometer tal pecado, de qualquer forma que seja, seja queimado e reduzido a cinzas, de modo que nunca mais possa haver memória de seu corpo ou sepultura" (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII). Como podemos observar, a pena de morte não era o único castigo aplicado. O destino do corpo após a execução era considerado de grande importância. Não receber sepultura nem deixar memória era visto como um agravante significativo da punição.

O que nos chama atenção nessa punição é a relação entre desobediência às vontades divinas e castigo para o reino. O Título XVII, em seu miolo, justificava a pena se ancorando na tradição bíblica, evocando passagens onde Deus haveria castigado a terra pelo pecado da sodomia:

E ainda se lee, que por este peccado lançou DEOS o deluvio sobre a terra quando mandou a Noé fazer huã Arca, em que escapasse el, e toda sua geeraçom, per que reformou o mundo de novo; e por este peccado foverteo as Cidades de Sodoma, e Gomorra, que foram das notavees, que aaquella fazom avia no mundo; e por este peccado foi estroida a Hordem do Templo per toda a Christandade em hum dia (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII)¹⁶.

O temor da ira divina também desempenhava um papel central na concepção de justiça neste reino cristão. Ofender a Deus e sua criação podia resultar em punições, e o monarca era encarregado de aplicá-las antes que Deus o fizesse. Como afirma Duarte (1993), "Se a justiça terrena se desviar da justiça celestial, o Criador fará sentir duramente isso sobre os súditos do reino desgovernado". A presença de passagens bíblicas para legitimar as disposições das Ordenações Afonsinas era comum e evidenciava a estreita relação entre o poder temporal e a dimensão espiritual do discurso da Igreja.

Um reino justo, portanto, era aquele que seguia os valores cristãos, e um rei justo era aquele que buscava o bem comum, incorporando as virtudes de um monarca cristão

¹⁶ Tradução Livre: E ainda se lê que, por este pecado, Deus lançou o dilúvio sobre a terra, quando mandou Noé construir uma arca, na qual ele e toda a sua descendência escaparam, para que o mundo fosse renovado. E por este pecado, Deus destruiu as cidades de Sodoma e Gomorra, que eram as mais notórias do mundo na época. E por este pecado, foi destruída a Ordem do Templo em toda a Cristandade em um só dia.



nesse processo. Como expresso nas Ordenações Afonsinas (Livro I, introdução): "Bem-aventurada é a terra onde há um rei sábio, pois a sabedoria o ensina a governar seu reino retamente, subjugando os apetites mentais e carnisais ao jugo da razão". Essas virtudes de sabedoria para julgar corretamente eram consideradas como provenientes de Deus, pois

pela graça do Nosso Senhor DEOS, na Pessoa do Rey taes virtudes concorrem, esse he feito aquelle Rey justo, e virtuoso, de que fallaram os Saibas antigos, e disserom, que se o Rey justo estiver asseentado em seu Alto Trono pera fazer justiça, nom lhe poderá empeceer nenhúa cousa contraira (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução).

Assim, o monarca justiceiro tinha de Deus não somente o direito, mas o dever de fazer tremer a terra com sua justiça. Assentado em seu trono, ele erguia as mãos aos súditos, por vezes, de modo misericordioso, por outros, vigorosamente punitivo. Não se desconsiderava a importância da imagem justiceira do rei, pois não era achada, entre todas, uma virtude tão louvável.

Considerações finais

Entre as características centrais do conceito de justiça para Portugal no século XV estava a desigualdade entre os homens e o valor da tradição e da religião na legitimação da lei. Conforme vimos, justiça, enquanto um ato de dar a cada um o que lhe é seu, implicava em dar de acordo com o lugar ocupado pelo indivíduo, o que, ao fim e ao cabo, marcava um tipo de prática de justiça em que a honra, o prestígio e a condição social do súdito implicavam diretamente na forma em que seriam punidos.

Também destacamos a importância da tradição e do discurso religioso cristão na legitimação da posição do monarca como detentor do direito divino de dizer a lei. Esses elementos serviam como referências para a ação do rei enquanto juiz de seu povo. Embora o monarca não estivesse estritamente limitado às leis escritas, isso não significava que ele pudesse agir de acordo com seus próprios valores pessoais. Era necessário orientar suas ações conforme os preceitos da tradição, fundamentados na história portuguesa e no cristianismo, respaldados pelo discurso da Igreja.

Dessa maneira, o monarca, ao exercer a justiça, aspirava ao equilíbrio e à harmonia. As Ordenações Afonsinas representavam uma ferramenta crucial para orientar a ação e a execução da justiça, seguindo os objetivos de construir um reino o mais perfeito possível. No entanto, é importante observar que o propósito dessas leis não era serem seguidas à risca. Na verdade, esse documento indicava os caminhos que o



reino deveria percorrer em termos de justiça; era orientativo e consultivo, não coercitivo.

Atento a todos os elementos e componentes da dimensão jurídica, o rei buscava a edificação de um reino cristão no qual o ideal do "bem comum" fosse plenamente aplicado. Em direção a esse objetivo, seu papel como juiz e legislador ocupava uma posição central.

Referências Bibliográficas

A.N.T.T., **Chancelaria de D. João II**, Livros 2, 24

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. v. I, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concórdia. **Temas Medievales**, v. 27, n. 1, p. 1 – 27 Brasília: 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7283168>. Acessado em: 07, jul, 2023.

CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas: codex e pluralismo jurídico (Portugal, séc. XV)**. 155f. Dissertação (Mestrado de História) Universidade de Brasília, Brasília DF. 2021. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/40965>. Acessado em 07, jul, 2023.

DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval**. (1459 - 1481) 693f. Tese (Doutorado em História) Universidade do Porto, Porto. 1993. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/10863>. Acessado em 07, jul, 2023.

DUARTE, Luis Miguel. Um luxo para um país pobre? A pena de morte no Portugal medievo. **Clio e Crimen**. pp. 63-64. Faculdade de Letras / Universidade do Porto, Porto 2007. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/56088>. Acessado em: 07, jul, 2023.

GOMES, Wilson. **O crime em Portugal no final do século XV: uma janela para a sociedade medievo?** 153 f., Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto. 2015. Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/79487?locale=pt>. Acessado em 07, jul, 2023.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. 1. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2017

HESPANHA, Antônio Manoel. Da “Iustitia” a “Disciplina”. textos, poder e política penal no Antigo Regime. **Boletim da Faculdade de Direito**: Universidade de Coimbra, v. 2, 1987.

HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. 2 Ed. Braga: Ulisseia, 1999.



MATTOSO, José. Problema sobre a estrutura da família na Idade Média. **Bracara Augusta**, Braga, v° 36, n° 81-82, p. 5 – 19, Janeiro-Dezembro de 1982. Disponível em https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/4523/1/Problemas_sobre_estrutura_familia_Idade_M%C3%A9dia_Bracara_Augusta_36.pdf acessado em 07.07.2023

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contras a pessoa e sua honra no reinado de dom João II.** 2009. 230 f., Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009 Disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-03022010-163806/publico/DENISE_MENEZES_NASCIMENTO.pdf acessado em 07.07.2023

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. Barregania e perdão no reinado de dom João II. **Locus: revista de história, Juiz de Fora**, v. 22, n. 1, p. 187-205, 2016. Disponível em 20819-Texto do artigo (dossiê)-82929-1-10-20170216.pdf acessado em 07.07.2023

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. Dom João II: Rei justo e misericordioso. v. 18, n. 1, p. 116 – 128, **OP SIS**. Catalão – GO: jan/jun 2018. Disponível em <https://periodicos.ufcat.edu.br/Opsis/article/view/47344> acessado em 07.07.2023

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **Degredo: Instrumento de punição e perdão no reinado de Dom João.** In SOUZA, Ana Beatriz Ramos; ACRUCHE, Hevelly Ferreira. História das Américas, apontamentos iniciais de Ensino e pesquisas. Juiz de Fora: UFJF, 2021.p. 72 – 87. Disponível em <https://www2.ufjf.br/editora/wp-content/uploads/sites/113/2021/12/HIST%C3%93RIAS-DAS-AM%C3%89RICAS-2.pdf> acessado em 07.07.2023

ORDENAÇÕES Afonsinas. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999. 5v

PLATÃO, **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e Mantheudas: A criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485)**, 1999, Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999. Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/37861> acessado em 07/07/2023.

REZENDE, Garcia de. **Crônica dos valorosos e insignes feitos do Rei D. João II.** Lisboa: Oficina de Manoel da Silva, 1752.

RUSSELL-WOOD, J. A. R. “Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808”. **Revista Brasileira de História**, v. 18, n. 36, São Paulo, p. 187-249, 1998

TRIGATTI, Helena Manso. **As mulheres a margem do Direito medieval - transgressoras, infratoras e pecadoras.** 2019, 130 f. dissertação (Mestrado em História) Universidade de Évora, Évora 2019.