



SACRILEGENS

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



HERMENEUTICA DA RELIGIÃO

v. 21 n. 2 (2024)

ISSN 2237-6151

Sacrilegens

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

Volume 21, n. 2, jul./dez. 2024



Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião -UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 21	n.2	p. 1-373	jul./dez. 2024
-------------	--------------	-------	-----	----------	----------------

SACRILEGENS

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

Volume 21, nº. 2, jul/dez 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. 2(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

Felipe de Queiroz Souto – revisor

Jungley de Oliveira Torres Neto – revisor

Luidy Xavier Nogueira – revisor

Rúbia Campos Guimarães Cruz – revisora

Túlio Fernandes Brum de Toledo – diagramador

Luana de Almeida Telles – diagramadora

Conselho artístico

Luana de Almeida Telles

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)

Énio 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 BarreraRivera (UFJF)

Robert Daibert Júnior (UFJF)

Rodrigo Portella (UFJF)

Sergio Azevedo Rogério Junqueira (PUC-Paraná)

Volney José Berkenbrock (UFJF)



Sumário

Expediente _____	2
Sumário _____	4
Editorial 2024/2 _____	6

Dossiê: *Hermenêutica da Religião*

Introdução ao Dossiê _____	9
Fundamento e linguagem: um problema entre Agostinho e Agamben. <i>Danilo Mendes e Felipe Souto</i> _____	12
O “retorno” da religião no Brasil e a espiritualidade pós-metafísica a partir da perspectiva de Gianni Vattimo. <i>Lucas Pereira da Silva Freitas e Renato Kirchner</i> _____	26
Caminhos Hermenêuticos de Dioniso. <i>Luana Telles</i> _____	63
Análise comparativa entre padres velhos e padres novos: possível contribuição da TL e da RCC na formação do clero. <i>João Guidotti</i> _____	88
Pesquisa bíblica na Ciência da Religião: métodos e possibilidades. <i>Daniel Salomão, Elisa Rodrigues e Matheus da Silva Carmo</i> _____	112

Temática Livre:

Entre a fé e as aspas: A representação da transexualidade pastoral em portais de notícias. <i>Alliston Fellipe Nascimento dos Santos</i> _____	138
Eu não sou mulher de Lucifér, sou mãe de Lucifér”: Maternidade, gênero, bruxaria e feminilidade são os frutos de Pombagira Dona Figueira. <i>Eduardo Regis</i> _____	163
O traficante evangélico no Rio de Janeiro: revisão, delimitação e crítica. <i>Lucineide Costa Santos</i> _____	185
Em face de uma perspectiva conservadora: entre a liberdade do Livro dos Espíritos e a manutenção de um status quo da cultura brasileira. <i>Antônio Carlos Coelho</i> _____	210
As Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para as Licenciaturas em Ciências da Religião: impactos e efeitos na contratação de docentes para o Ensino Religioso escolar na rede pública municipal da microrregião de Juiz de Fora- MG. <i>Vinicius Rodrigues do Couto e André Sidnei Musskopf</i> _____	236



- Ensino Religioso no Amazonas – Estado da Arte. *Manoel Vitor Barbosa Neto* _____ 262
- Religião e espiritualidade: seus impactos em pacientes em cuidados paliativos: uma revisão integrativa. *Rodrigo Souza Ramos e Carolina Teles Lemos* _____ 292
- Questões históricas e introdutórias acerca da característica do Evangelho de Tomé de Nag Hammadi. *Antero Luiz Amadeu* _____ 314
- As crenças nórdicas pré-cristãs: aspectos gerais e conceituais. *Gleza Alves de Melo* _ 342

Resenhas:

- KUYPER, A. Mulheres da bíblia. Trad. Brian Gordon Kibuuka. Londrina: Penkal/Livraria Família Cristã, 2021. *Rony Petterson Gomes do Vale e Viviane Villar Aparecida* _____ 362
- RUFINO, Luiz. Ponta-cabeça: Educação, Jogo de Corpo e Outras Mandingas, Rio de Janeiro, Mórula Editorial, 2023, ISB:N 978-6581315696. *Antonio Pedro Lima Junior* _____ 368



EDITORIAL 2024/2

É com grande zelo, senso de responsabilidade e muita alegria que apresentamos o volume 21, n.2 (2024) da Revista Sacrilegens. Esse é um volume um tanto quanto especial, porque será o último dossiê publicado sob a gestão do biênio 2023/2025. Nossa gestão teve como marco fundamental uma tríade de editoras formada 100% por mulheres, com uma equipe editorial predominantemente feminina. Relevante também foi a conquista e a manutenção da elevação de nosso *qualis*, fruto do trabalho árduo do corpo discente da Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, do apoio do corpo docente do programa, de toda a equipe editorial e das muitas mãos que se juntaram e se juntam para que, desde 2023, a Sacrilegens tenha o qualis A3, o terceiro maior grau de qualificação do sistema CAPES¹.

De fato, o trabalho editorial é um trabalho coletivo. Esse trabalho coletivo é também tarefa política, à medida que se insere no contexto de resistência e de disputa pela manutenção de um modelo educacional e científico democrático, inclusivo e de qualidade. Esse trabalho tem em sua responsabilidade a ferramenta capaz de amplificar vozes de profissionais acadêmicos que lutam por um projeto de libertação, e acreditamos que ele deve ter por compromisso não uma educação para o mercado, mas uma educação que vise a emancipação dos sujeitos e a transformação social.

O momento atual exige uma reflexão profunda sobre o papel da educação, da pesquisa e da extensão na construção de um Brasil mais justo e igualitário. Isso porque nos últimos 10 anos temos vivenciado um desmonte do tripé ensino-pesquisa-extensão, a base que sustenta a produção do saber, a formação de profissionais qualificados e a disseminação do conhecimento em diversas áreas, além do desmonte da educação pública no nosso país. Enquanto no dia-a-dia as e os profissionais de ensino e as e os estudantes sofrem com a precarização das condições de trabalho, enfrentam a limitação de materiais didáticos e a saturação das infraestruturas, muitos cursos e programas de pós-graduação estão sendo gradualmente sucateados (e, às vezes, encerrados) devido à falta de financiamento adequado. Vemos diante de nós a escassez de recursos e o quadro de instabilidade gerar um fluxo constante de pesquisadoras e pesquisadores altamente qualificados e formados em território nacional sendo forçados a migrar para oportunidades no exterior, porque no Brasil o que existem são poucas (e desafiadoras)



chances de atuação no mercado. Como consequência dessas e de outras complexidades, assistimos atônitas e atônitos não apenas o enfraquecimento do sistema de pesquisa brasileiro, mas também o comprometimento de sua capacidade de desenvolver soluções efetivas para problemas sociais, políticos, econômicos e ambientais que afetam diretamente a população na sua totalidade. Isso também tem sido percebido em nosso campo de atuação, que é a Ciência da Religião.

Uma das discussões que tem se somado a essa reflexão é aquela que se refere às mudanças no sistema de avaliação do Qualis Capes em 2025. Nesse ano que se inicia, preveem-se alterações no processo de classificação das revistas acadêmicas, com uma tentativa de assimilar de maneira mais fiel à dinâmica da produção científica atual. Entre as mudanças mais notáveis destacamos a reestruturação das categorias de avaliação, a redefinição dos critérios de avaliação de periódicos, e a ênfase crescente em métricas de impacto como fator decisivo na classificação das publicações. Pensando especificamente no último ponto, é possível que a nova proposta crie uma dicotomia entre temas de pesquisa e/ou revistas de alta visibilidade e aqueles temas ou aquelas revistas que buscam discutir ideias inovadoras e necessárias, mas em campos de atuação menos *mainstream*. Como a nova metodologia de avaliação propõe um enfoque na qualidade individual, na análise bibliométrica e no padrão de visualização, compartilhamento e circulação das produções científicas, pode-se favorecer, por exemplo, pesquisadoras e pesquisadores mais influentes e com maior presença nas redes sociais e/ou no meio acadêmico. O grande desafio, aqui, será garantir a autonomia, a liberdade e o estímulo ao exercício criativo, positivo e investigativo, fundamental para a produção de Ciência, por excelência. Nesse sentido, acreditamos que o trabalho editorial pode — e deve — continuar questionando e contribuindo para a construção e manutenção de modelos coletivos e plurais de conhecimento, que considerem a qualidade e a importância das produções antes da visibilidade e da circulação delas, já que isso parece mascarar interesses de exploração e de lucro.

Por isso mesmo, a escolha do tema de dossiê deste volume da Sacrilegens não podia ser outra, portanto, senão àquela que nos convida a retomar à base de toda dúvida essencial que inspira, instiga e conduz ao exercício científico: a filosofia. Trazendo temas específicos de Hermenêutica da Religião, esse volume explora e tensiona a arte interpretativa e de linguagem das compreensões do "ser" em relação à humanidade. Sob



a coordenação de Danilo Mendes, que foi editor da Sacrilegens durante seu período de formação e que agora está como professor substituto da Universidade Federal de Juiz de Fora, no departamento de Ciência da Religião, e de Felipe Souto, que é doutorando no PPCIR e também teve uma atuação fundamental em nossa revista como membro da Equipe Editorial e diagramador, esse dossiê não podia ser mais especial e simbólico que isso.

Finalmente, concluímos esse editorial e também o nosso período à frente da Sacrilegens agradecendo imensamente pela competência, carinho e participação de todas e todos, e na certeza de que, por meio de esforços constantes e colaborativos, nós vencemos os desafios e asseguramos a continuidade de um horizonte plural, dialogal e equitativo. Desejamos que esse mesmo compromisso permaneça com cada leitora e leitor, e também com as próximas gestões que conduzirão essa importante tarefa, a do campo editorial. Seguimos juntas e juntos!

Desejamos a todas e todos uma ótima leitura!

Atenciosamente,

As editoras,

Giovanna Sarto

Mara Bontempo Reis



Introdução ao Dossiê de Hermenêutica da religião

Danilo Mendes

Felipe de Queiroz Souto

A tarefa da hermenêutica, em geral, passa pelo desafio de compreensão do sentido de algo, mormente um texto. Friedrich D. E. Schleiermacher propunha que a hermenêutica é “a arte de encontrar o sentido determinado, pela linguagem e com o auxílio da linguagem, de um determinado discurso” (1999, p. 70). Está no centro da definição mesma a linguagem: é nela e com o auxílio dela que a hermenêutica se propõe a interpretar. Aqui, a compreensão dos sentidos determinados de um discurso passa por um método que se dá como arte: uma *techné* aprimorável, ensinável e exercitável. O desenvolvimento da arte da interpretação, nesse sentido, é bastante bem-vindo na formação de uma hermenêutica da religião, que visa interpretar os sentidos linguísticos de um texto religioso. Aqui, *texto* deve ser compreendido em sentido amplo: símbolos, mitos, doutrinas (escritas e orais), gestos etc. Encontrar este sentido interno aos fenômenos é tarefa primordial para o uso instrumental da hermenêutica na ciência da religião.

Por outro lado, ontologia hermenêutica, enquanto desenvolvimento filosófico dessa busca, parte de um pressuposto que possui consequências bastante diretas para o modo como entendemos o ser humano. Para ela, homens e mulheres vivem por meio de uma ação fundamental: interpretar. Isso significa que o mundo que eles e elas habitam não é, de modo algum, uma realidade pura, mas sempre fruto da interpretação que se faz. Essa proposição plurifica os modos de vida e de experiência do mundo às múltiplas possibilidades de interpretação – e isso pode ser um pressuposto importante para os estudos de religião, em geral: os diferentes modos de vida, que implicam também diferentes modos de crer, se explicam pela multiplicidade de interpretações possíveis. Longe de querer afirmar que as religiões sejam versões da Religião (que historicamente foi identificada como a religião dos brancos, heterossexuais, patriarcais do norte global), o fato de que há diferentes tradições encontra plausível fundamento na pluralidade hermenêutica que marca o modo de vida humana: somos intérpretes.



Por isso, acreditamos que a ciência da religião, uma ciência humana, também deve se valer dos princípios hermenêuticos (gerais e ontológicos) em suas mais diversas interpretações¹. A hermenêutica da religião, nesse sentido, se coloca à disposição da ciência da religião enquanto método de investigação que se atenta à interpretação dos diferentes sentidos que o fenômeno religioso pode apresentar. Para Etienne Higuët, a grande contribuição da hermenêutica da religião está na busca pela compreensão a partir de dentro da religião, quando a interpretação se volta aos símbolos e mitos de cada tradição (Higuët, 2013, p. 466). Para além desse caráter, que reduz estrategicamente a religião a texto, nosso dossiê busca chamar atenção às consequências ontológicas da hermenêutica em nossa ciência. Mais do que a interpretação das linguagens da religião, entendemos que a religião mesma é uma linguagem que possibilita ao ser humano um modo de experimentar interpretativamente o mundo.

Partindo desta preocupação, nós propusemos à Revista Sacrilegens este dossiê que se insere no âmbito dos estudos de hermenêutica da religião e, como é notável, a variedade dos trabalhos submetidos ao dossiê denota a pluralidade e a capilaridade que a hermenêutica possui no campo da Ciência da Religião. Abrindo o dossiê, temos o texto dos editores, Danilo Mendes e Felipe Souto, intitulado *Fundamento e linguagem: um problema entre Agostinho e Agamben*, no qual analisamos a linguagem com seu fundamento teológico em Agostinho e a falta de fundamento em Agamben (influenciado pelas leituras de Heidegger) e propomos uma aproximação (ou até distanciamento) entre os autores a partir da hermenêutica.

Em seguida, temos o artigo *O “retorno” da religião no Brasil e a espiritualidade pós-metafísica a partir da perspectiva de Gianni Vattimo* de Lucas Pereira da Silva Freitas e Renato Kirchner, no qual os autores tentam ler o conceito de “retorno da religião” proposto por Vattimo olhando para o campo religioso brasileiro. Um texto desafiador, mas que nos ajuda a compor a hermenêutica como uma ferramenta de análise da religião para além do âmbito filosófico.

O texto *Caminhos Hermenêuticos de Dioniso* de Luana Telles nos oferece uma excelente entrada nos estudos de filosofia da religião na Grécia Antiga propondo uma

¹ Discutimos, anteriormente, algumas possíveis contribuições epistemológicas da hermenêutica à ciência da religião (Mendes, 2020), a partir de M. Heidegger, H. G. Gadamer e G. Vattimo.



maneira de interpretar as divindades gregas a partir de importantes referenciais da hermenêutica contemporânea.

Já a contribuição de João Guidotti, *Análise comparativa entre padres velhos e padres novos: possível contribuição da TL e da RCC na formação do clero* mostra a aplicabilidade da hermenêutica na formação presbiteral da Igreja Católica, uma vez que mostra em que medida diferentes formas de interpretação contribuem para diferentes formas de formação eclesial.

Por fim, fechando este dossiê, temos o artigo de Daniel Salomão, Elisa Rodrigues e Matheus da Silva Carmo intitulado *Pesquisa bíblica na Ciência da Religião: métodos e possibilidades*, o qual nos oferece uma excelente contribuição para situar os estudos bíblicos na área de Ciência da Religião, para além da teologia. O método exegético aparece como o ponto de apoio da discussão levantada pelos autores e autora, com o qual temos mais um exemplo na capilaridade da hermenêutica nos estudos de religião.

Agradecemos à equipe editorial da Revista Sacrilegens por acolher nossa proposta e às autoras e aos autores que se dispuseram a apresentar suas pesquisas e contribuíram para a formação deste dossiê. Desejamos a todas e todos uma excelente leitura!

Referências

- HIGUET, Etienne Alfred. *Hermenêutica da Religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 457-468.
- MENDES, Danilo. Contribuições hermenêuticas à epistemologia da ciência da religião. *Reflexus*, v. 14, n. 1, p. 45-70, 2020.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica – arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.



Fundamento e Linguagem: um problema entre Agostinho e Agamben

Foundation and Language: a problem between Augustine and Agamben

Danilo Mendes¹

Felipe de Queiroz Souto²

Resumo: Qual o fundamento da linguagem? Partindo desta questão, Agostinho em sua obra *De Magistro* e Agamben em seu seminário sobre *A linguagem e a morte* tentam articular uma resposta. Enquanto Agostinho se mantém num argumento teológico e aponta este fundamento no Mestre, o próprio Deus que sustenta a linguagem; Agamben articula uma reflexão heideggeriana para pensar a ausência de fundamento da linguagem e a manutenção da sua *pendência*. Embora os autores estejam em tempos tão distantes e filosofam de forma diferente entre si, ambos estão pensando sobre o mesmo problema e este é o fio condutor deste artigo. Para concentrar a objetividade da discussão, utilizamos os textos apresentados de Agostinho e Agamben e da hermenêutica filosófica para o desenvolvimento do debate.

Palavras-chave: Linguagem. Teologia. Fundamento. Palavra.

Abstract: Which is the linguistic foundation? From this question, Augustine in his work *De Magistro* and Agamben in his seminar on Language and Death try to articulate an answer. While Augustine thinks theologically and points to the Master, God indeed, as the sustainer of language; Agamben constructs a Heideggerian reflection to think the lack of foundation of language and the perpetuation of its suspension. Although the authors belong to such different epochs and have distinct worldviews, both are grappling with the same problem, and this is the focus of this article. To concentrate the discussion, we will use the texts presented above of Augustine and Agamben; and we will employ hermeneutical philosophy for developing the debate.

Keywords: Language. Theology. Foundation. Word.

Introdução

Embora a discussão sobre a linguagem tenha sido ampliada e amplificada na contemporaneidade, ela se faz presente na filosofia desde o seu início. Todavia, ainda

¹ Doutor e mestre em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Fez estágio de pós-doutorado na Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Teologia e Filosofia. Contato: danilo.smendes@hotmail.com

² Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF com período sanduíche no Centro UPF para la Filosofía y los Archivos de Gianni Vattimo da Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas (2021). Possui Especialização em Metafísica e Epistemologia pela UFCA (2022). Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas (2018). Bolsista Capes.

antes de ser tomada como problema filosófico, a linguagem já estava estabelecida como uma problemática teológica de suma importância. O fato de uma explicação sobre sua origem constar na mitologia fundamental judaico-cristã³ (nos 12 primeiros capítulos do Gênesis) é suficiente para demonstrá-lo. Além disso, a questão da linguagem também aparece na mitologia dos orixás⁴ e nas primeiras histórias sobre a Igreja cristã após a morte de Cristo⁵. Para além de mera coincidência temática entre filosofia nascente e mitologia religiosa, a presença da linguagem em ambos os locais pode indicar que ela pertence legitimamente aos dois mundos; tanto à consciência racional que pensa sobre seu mundo quanto à prática cotidiana existencial.

Buscamos, nesse artigo, testar essa hipótese por meio de uma revisão filosófica acerca das relações entre linguagem e religião. Assim, objetivamos responder à questão sobre como a história da filosofia concebeu tal encontro. Para tal, partimos da discussão de Santo Agostinho sobre a linguagem em *De Magistro* no ímpeto de demonstrar como, para o autor, a linguagem tem um fundamento teológico. Seguimos, então, com um diálogo sobre a questão na filosofia contemporânea, a partir da leitura que Giorgio Agambem faz do problema da linguagem em Heidegger, considerando haver um *signo vazio* no qual ela se funda. Percorrendo esses diferentes momentos filosóficos, abrangemos em nosso texto interpretações que partem de pressupostos diversos que, contudo, aproximam-se na conclusão de que parece não ser adequado tratar da linguagem sem incluir seus aspectos intrinsecamente teológicos.

³ A recente crítica bíblica considera os capítulos 1 a 11 do livro de Gênesis como um conjunto de textos míticos fundamentais, uma vez que dizem respeito a narrativas, não diretamente interligadas, com profundo valor teológico e ecológico. Gerhard von Rad (1973, p. 144-171) fala, por exemplo, de “história das origens”, na qual (sobretudo Gn 3-11) se desenvolve as consequências do pecado na história humana. Dentro desse escopo, a narrativa da Torre de Babel “volta-se de novo para o fenômeno da linguagem a que já aludira a narrativa da criação (Gn 2.19s); ela era tida na conta de um poder criador com a ajuda do qual o homem chegaria a ordenar de maneira lógica o espaço vital que o rodeia” (von Rad, 1973, p. 164).

⁴ Há uma narrativa de Exu (Prandi, 2001, p. 66-67), por exemplo, em que ele se confunde com as palavras diante de Orunmilá, o que faz com que ele habite fora das casas (nas ruas e encruzilhadas). A questão da linguagem, aqui define não apenas a comunicação, mas a própria organização do mundo.

⁵ Por exemplo, no caso da *glossolalia*, isto é, quando a narrativa Bíblica, no livro de Atos, narra que “E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (At 2. 4). Este caso não é apenas teologicamente central para a Teologia Pentecostal (Mesquiati; Terra, 2018), mas também importante para a expansão do cristianismo (Silva; Coelho; Vieira, 2012).

Agostinho e o fundamento teológico da linguagem

Em *De magistro*, Agostinho elabora, por meio de um diálogo com seu filho Adeodato, uma interessante teoria da linguagem que envolve a questão dos signos, das palavras, da gramática e, por fim, da verdade e do Mestre. O objetivo de Agostinho nesse diálogo é, portanto, demonstrar a impossibilidade da existência de um mestre humano, isto é, que não o Mestre. Isto se dá, como veremos adiante, porque a verdade não pode ser ensinada ou transmitida, mas emerge como Verdade Interior somente através do Mestre. Para tal, sua obra se desenvolve em, pelo menos, três partes: uma pequena introdução, a primeira proposição, e a segunda proposição. A introdução trata da definição agostiniana de linguagem, primeiramente, e, então, dos signos. Após essa breve iniciação aos termos, Agostinho leva Adeodato a considerar reflexivamente acerca de uma primeira proposição acerca do procedimento da comunicação. Essa parte do diálogo compreende a maioria da obra e se estende por diversas especificações que perpassam as relações entre signo, palavra, gramática e valor dos significados. Por fim, Agostinho passa à segunda proposição, que trata sobre o conhecimento e a linguagem. Aqui, diferentemente do restante da obra, Agostinho abandona parcialmente o diálogo rápido e adota um tom mais discursivo, com falas mais longas e melhor estruturadas quanto à composição das evidências que sustentam as afirmações que faz. Excetua-se, justamente, o primeiro capítulo dessa parte no qual Adeodato participa de modo mais ativo ainda em diálogo.

A forma dialógica do texto somada à temática que ele explora traz à memória uma importante influência no pensamento de Agostinho: Platão. No *Fédon* (Platão, 2018, p. 107-215), por exemplo, o Sócrates de Platão elabora uma teoria do conhecimento que, apesar de não estar ligada diretamente à linguagem, como em Agostinho, também afirma a impossibilidade de um mestre humano que ensine a verdade. As semelhanças vão além do simples compartilhamento de gênero textual: ela se instaura no modo como o diálogo se dá. Um exemplo que evidencia esse aspecto é que, em diversas vezes, durante a argumentação do personagem principal (Sócrates/Agostinho), cabe aos personagens com quem ele dialoga simplesmente assentirem com o raciocínio, de modo que muitas falas apenas concordam sem nada para acrescentar: “dizes a verdade” (Agostinho, 2015, p. 29); “Seguramente nada” (Agostinho, 2015, p. 31), responde Adeodato sobre haver alguma objeção; “inteiramente aprovo” (Agostinho, 2015, p. 34). Todavia, embora a forma e parte

do conteúdo se aproximem demasiadamente de Platão, *De magistro* também tem por interesse refutar a teoria da rememoração de Platão que diz que “é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão coisas iguais nos deu o pensamento de que todas elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhes sejam inferiores” (Platão, 2012, p. 138). Contudo, a essa refutação voltaremos posteriormente.

De magistro, portanto, toma a forma de um diálogo. Obviamente, esse diálogo precisa de um par com quem Agostinho discute suas teses: como já enunciado, Adeodato. Ele é o filho de Agostinho que, antes mesmo da redação da obra, morreu aos dezesseis anos. Isso, ao contrário do que poderia objetar um leitor leigo de filosofia, não torna a obra inválida porque o diálogo não teria “existido de fato”, mesmo que, conforme relato do autor, o diálogo tenha acontecido com o jovem prodígio antes de sua morte. Antes, torna-a mais interessante porque o personagem com quem Agostinho dialoga não é um ser humano histórico do qual temos poucas informações sobre a vida mas, justamente, um personagem que simboliza um posicionamento (ou corrente) histórico-temporal com o qual Agostinho escolhe debater. Nesse caso, a escolha de Adeodato não pode ser identificada como algo aleatório, mas respeita o conteúdo do diálogo uma vez que, pela forma como fala, fica clara a intenção de instrução paternal no diálogo de Agostinho. Dessa forma, por meio da comunicação dialógica entre pai e filho chega-se à verdade interior; não que o pai tenha ensinado o filho, mas que juntos eles a atinjam por causa do Mestre.

A obra se inicia com uma definição da concepção agostiniana de linguagem. No diálogo, Agostinho defende que o motivo da fala é sempre o ensino ou a rememoração, tanto a si quanto aos outros. Desse modo, não podem ser outros os motivos da fala, nem mesmo aprender, cantar ou orar, como questiona Adeodato. A conclusão de Agostinho é que, “assim, com a locução nada fazemos a não ser evocar à memória fazendo-a agir e rememorando a mente as próprias coisas das quais são signos as palavras” (Agostinho, 2015, p. 35). Aqui está contida em germe sua concepção de linguagem: com ela ou se aprende ou se rememora algo. Acerca de esse algo específico o diálogo tem continuidade, a saber, as coisas das quais as palavras são signos. Essa é a base a partir da qual Agostinho e Adeodato constituem seu diálogo afirmando que as palavras são signos que, por sua vez, correspondem a significados outros que estão fora de si. Desse modo, por exemplo,

a palavra “parede” é um signo que aponta para o significado “parede” que existe de fato fora da enunciação. Há a exceção daquilo a que não se pode remeter por signos, como a fala mesma. A mente, para Agostinho, remete diretamente para o que a palavra significa, e não para a palavra mesma. Por isso, ele justifica, quando falamos “homem”, pensamos em uma pessoa do sexo masculino, e não na palavra de cinco letras que a significa.

Com essa base formulada, Agostinho passa à primeira proposição acerca do procedimento da comunicação. Aqui, não é o autor que chega à principal conclusão, mas Adeodato é levado até ela e resume-a:

Reconheço não ser possível sem signo algo mostrar; de fato se nada acrescentarmos, aquele que interpela, pensará que ao continuarmos em nossa ação, responder não quereríamos. [...] Do que quer que fale, necessitaria da locução para ensinar, após o que com segurança ensinarei, conquanto claro lhe fique, sem me afastar da própria coisa a demonstrar, tampouco buscar signos com os quais lhe mostrar (Agostinho, 2015, p. 49-50).

Em outras palavras, fica postulado pelo diálogo que é impossível que se mostre algo sem fazer uso de signos a todo tempo. A questão do ensino, portanto, também depende das mesmas estruturas, isto é, faz-se necessário o uso de signos para ensinar algo, sobretudo quando se demonstra aquilo que é exterior ao signo, seja algo visível ou invisível, como o sabor ou o calor, por exemplo. Essa tese que, por enquanto é provisória, segue sendo argumentada durante os capítulos seguintes por meio de uma explanação que é, sobretudo, gramatical. Ele trata da natureza e da reciprocidade dos signos hierarquizando a palavra escrita como signo da palavra falada; avança discutindo as relações entre os signos e as palavras, bem como as partes da oração, como os nomes e os vocábulos. Neste ponto, Agostinho afirma uma reciprocidade entre tais elementos, afirmando que “vocábulo e nome reciprocamente se significam” (Agostinho, 2015, p. 81). Em outras palavras, na medida em que é um vocábulo, o nome nomeia não apenas a si mesmo, mas também a outros significados aos quais aponta como signo.

Em seguida, Adeodato realiza o único momento do diálogo que, da parte dele, poderíamos enunciar como discursiva. Sua reflexão se estabelece no sentido de retomar resumidamente as conclusões que foram postuladas até aquele momento. Somam-se a essas reflexões a análise dos significados e a função da linguagem, e a proposição sobre o valor dos signos e das coisas significadas. A primeira trata sobre a coisa significa em relação aos signos que a representam de modo que, Agostinho afirma que há certa

duplicidade na correlação entre as atribuições de um nome. Eis o exemplo: tanto quando se diz que *homem* é um nome, quanto quando se diz *homem* é um animal, diz-se a verdade. Entretanto, no primeiro caso trata-se especificamente do signo, enquanto o segundo diz respeito ao significado. Ao tratar da questão do valor, por outro lado, Agostinho infere que o valor das palavras não está na demonstração das coisas mesmas, mas na advertência de que as busquemos na realidade. Esse ponto, embora possa parecer simples, constitui a base da segunda proposição que, a seguir, demonstra-se o cerne da argumentação do autor na obra e, conseqüentemente, o centro de sua teoria do conhecimento. Ora, se as palavras não podem demonstrar as coisas mesmas, elas não podem conter a verdade que seria necessária para o ensino. Segue-se, portanto, que o ensino não é possível por qualquer mestre que, através de palavras, tente levar outro ser humano às coisas mesmas. Nesse sentido, a palavra é ineficaz para a verdade. A partir da ineficácia das palavras Agostinho pode construir, positivamente, sua teoria do conhecimento da seguinte maneira:

Logo, concludo que realmente ao ressoar uma palavra conhecida, não separo o que ouço do completo conhecimento verdadeiro; com efeito, não podemos declarar que aprendemos com palavras novas, senão após compreender seu significado; estes não vêm da audição dos sons emitidos, mas das coisas significadas. Certamente seria verdadeiro o raciocínio e o dito que, ao proferir palavras, conhecemos ou não o que significam; se as conhecemos, podemos rememorar-las quando ensinados; se não as conhecemos, certamente nem rememorar possamos, mas somos incitados a querer conhecê-las. (Agostinho, 2015, p. 126).

A nosso ver, aqui Agostinho afirma claramente a função pedagógica da linguagem: novas palavras são ineficazes se não compreendemos seu significado e, portanto, se já compreendemos seu significado, nada de novo aprendemos. Assim, a reação mental a uma palavra não é de aprendizado, mas de rememoração de algo já sabido de antemão. Se não a conhecemos, por outro lado, não poderíamos rememorar-las, mas aprendemos através das coisas mesmas, e não por meio de palavras. Assim, prossegue o argumento de Agostinho, a verdade da qual tratamos no ensino não é simplesmente a verdade exterior, mas a Verdade interior à mente humana: Cristo. Desse modo, o conhecimento se dá quando as palavras e seus significados exteriores ressoam a manifestação de Deus que interiormente habita o homem. Nas palavras de Agostinho: “a verdade dita, a Verdade interior, ensina não com minhas palavras, mas pelo eco da manifestação interior do próprio Deus que pode responder se for interpelado” (Agostinho,

2015, p. 132). Os mestres do mundo, nesse sentido, são apenas monitores que apontam para a verdade que, de fato, só se mostra enquanto Verdade Interior do Mestre que é Deus.

Conclui Agostinho que os signos, portanto, já estão na mente humana, uma vez que a Verdade é interior. Portanto, na medida em que as palavras são proferidas, elas não apresentam algo novo ao qual o homem deveria aprender de alguma forma, mas seus signos fazem lembrar os signos que já estão, de certa forma, na mente humana. Se esses signos seriam inatos ou não, o autor não deixa completamente claro. Todavia, há indícios de que, contra a doutrina da reminiscência platônica, a qual seria possível atribuir certo inatismo, uma vez que a lembrança se fundamenta na imortalidade das almas, Agostinho defende que os signos se instauram na mente humana na medida em que correspondem à Verdade interior que é colocada por Deus. Nesse sentido, haveria um momento de separação entre o não-conhecimento e o conhecimento lembrado de tal interpelação divina. Por fim, Agostinho realiza uma crítica aos professores baseada, justamente, na noção de que as palavras por eles proferidas são ineficazes para o ensino da verdade. Diz o autor:

logo que ensinados, sendo encontrada internamente a Verdade dita, louvar os sábios como conhecedores não podem, ainda que quando falaram, o sabiam. Os homens se equivocam ao chamarem mestres a aqueles que não o são, geralmente porque nenhum intervalo se interpõe entre o tempo da locução e do conhecimento; tais discípulos se autoensinam de seu interior e após a menção daquele que fala, julgam tê-lo do exterior aprendido. Mas, a toda utilidade das palavras, que consideramos parca não ser, oportunamente buscaremos, se Deus permitir. (Agostinho, 2015, p. 141-142).

O tom de Agostinho nesse trecho demonstra com clareza a dificuldade que o leva a advertir que “não chamemos a mais ninguém de Mestre na terra, porque o único encontra-se nos céus” (Agostinho, 2015, p. 142). Na medida em que os homens aprendem através da lembrança fundada na Verdade interior e louvam o professor que, novamente, não passa de um monitor no processo de conhecimento, eles relevam o fato de que o único Mestre de fato pode ser o Deus que, em sua infinitude de sabedoria, faz ecoar a verdade no interior do homem. O diálogo se encerra com Adeodato admitindo que assente e concorda com Agostinho, diz que teve um aprendizado lembrado não dele, mas da interpelação divina na verdade interior que a ele foi possível no tempo do diálogo, mas por causa do Mestre.

O que, no diálogo entre Agostinho e Adeodato, poderia ser de antemão interpretado como um diálogo sobre comunicação, encerra-se por ser uma frutífera teoria do conhecimento. Entretanto, a linguagem não pode ser tomada como a mera superfície da qual a epistemologia é a substância mais profunda. Antes, ela mesma é a base do conhecimento na medida em que é o elo de ligação com o Mestre. Isto é, os símbolos da linguagem são o modo como o Mestre manifesta a Verdade interior do ser humano. Nesse sentido, a linguagem serve tanto de prova da existência divina, uma vez que sem o Mestre não havia a possibilidade de aprendizado, quanto de demonstração do caráter teológico do conhecimento. Nesse sentido, para Agostinho, há um fundamento estritamente teológico da linguagem, uma vez que é o próprio Mestre que coloca a Verdade interior na mente humana. A linguagem, aqui, só existe de fato na medida em que faz a correspondência entre os objetos do mundo externo e os símbolos da mente humana. Isso significa, mais uma vez, que a linguagem não é mero construto humano, mas uma necessidade epistemológica divina. A partir desse nó entre linguagem, conhecimento e teologia, Agostinho assegura o fundamento teológico da linguagem: ela se constitui na medida em que manifesta a impressão divina na mente humana.

Giorgio Agamben e o fundamento vazio da linguagem

Tentemos neste momento uma aproximação da problemática de Agostinho com a filosofia contemporânea, mais precisamente com as reflexões de Giorgio Agamben sobre o problema da linguagem em Heidegger em sua obra *A linguagem e a morte* (2006). Já na introdução, Agamben delimita seu problema: assim como a linguagem constitui o ser humano, também a morte o constitui, pois são dois fenômenos que apenas o ser humano consegue experimentar. Agamben está observando isto a partir da conferência *Essência da linguagem* de Heidegger. Escreve o filósofo italiano: “Na tradição da filosofia ocidental, com efeito, o homem figura como o *mortal* e, ao mesmo tempo, como o *falante*. Ele é o animal que possui a ‘faculdade’ da linguagem [...] e o animal que possui a ‘faculdade’ da morte” (Agamben, 2006, p. 10). Há um nexos entre linguagem e morte que até então não foi investigado pela filosofia⁶ e que Agamben busca desenvolver em seus

⁶ “Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. *A relação essencial entre a morte e a linguagem lampeja, não obstante ainda de maneira impensada.* Essa relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo em

ensaios; que na realidade foram conferências. Esse nexos pode ser visto na tradição ocidental ainda no cristianismo, já que o ser humano pensa sua existência mediante à morte de Cristo, o Verbo (Agamben, 2006, p. 10). Há um nexos teológico evidente neste contexto: enquanto palavra, Cristo é aquele que direciona a existência humana para sua morte redentora, a fim de o salvar pela sua palavra da morte condenatória, resultado dessa interpretação é a teoria da linguagem de Agostinho apresentada anteriormente.

Mas o nexos que Agamben persegue em seu texto não é esse propriamente teológico, antes ele se interessa por investigar a *negatividade* presente tanto na linguagem quanto na morte. Ambas as faculdades “enquanto abrem ao homem a sua morada mais própria, abrem e desvelam esta morada já permeada desde sempre pela negatividade e nela fundada” (Agamben, 2006, p. 10). Por isso, o tema central da discussão de Agamben será a negatividade, o nada e, portanto, o niilismo. O que isso quer dizer é que a linguagem e a morte estão conectadas pelo fio do niilismo, o qual nos ajuda a identificar que essas faculdades não estão assentadas sobre nenhum fundamento. Em outras palavras, o problema do nexos entre morte e linguagem é ainda um problema do fundamento. Agamben pontua: “o fundamento é, para a metafísica, fundamento (*Grund*) no sentido de ser aquilo que vai ao fundo (*zu Grund geht*) para que o ser tenha lugar, e – uma vez que tem lugar no não-lugar do fundamento (isto é, no nada) – o ser é o infundado (*das Grundlose*)” (Agamben, 2006, p. 12). O ser infundado abre uma perspectiva niilista na filosofia ocidental que é levada a cabo por Agamben e encontra ressonância nas obras de Heidegger sobre a questão do fundamento, a saber, *A essência do fundamento* (2008) publicado em 1929 e *O princípio do fundamento* (1999) publicado em 1957.

O problema do fundamento reside na liberdade do *Dasein*. O ser humano é o *Dasein*, isto é, o *ser-aí* que designa que é o ser que está no *aí* (*da*) na medida em que possui esse *aí*. Na língua alemã, o *da* quer dizer tanto *aí* em sentido temporal, quanto espacial. O *ser-aí*, portanto, é constituído por uma topologia e uma temporalidade que lhe são próprias e ele só é sob essa topologia e temporalidade. Não vamos aprofundar no significado do *Dasein* para Heidegger, mas situar que este ponto é importante, pois nos permite ver que o fundamento do qual Agamben se refere está fundado sobre esse *aí* que é sempre uma referência ao sujeito ao qual pertence. Quer dizer, todo fundamento é

que a essência da linguagem nos intima e alcança e, com isso, nos sustenta, se é que a morte faz parte do que nos intima” (Heidegger, 2003, p. 170-171, grifo nosso)

fundação do *Dasein*. O *Dasein* enquanto projeto lançado, para nos referirmos à expressão heideggeriana, é aquele que tem a *possibilidade* de construir o sentido, de nomear, de dizer a palavra. No entanto, essa *possibilidade* existe mediante a *impossibilidade* do *Dasein*; o ser-para-a-morte. O fundamento como fundação do *Dasein* é a possibilidade projetada pelo próprio *Dasein* enquanto ser-para-a-morte, isto é, o fundamento só aparece como possibilidade, neste sentido, ele é sempre contingente, nunca peremptório.

Nesta perspectiva, o fundamento tem seu lugar no *Dasein*, se funda no *Dasein*. Como aquilo que constitui o *Dasein* é a linguagem e a mortalidade, então o fundamento também está constituído pela linguagem e pela mortalidade do *Dasein*. Por isso, Agamben chama isso de fundamento negativo, que não tem a positividade e a força da metafísica clássica. É nítido que estamos diante do problema da ontologia e no centro da discussão sobre a diferença ontológica. Pensar nessas categorias é pensar o ser numa perspectiva não metafísica. O ser toma seu lugar na linguagem que constitui o *Dasein*, ele é a dimensão ontológica própria da linguagem; sendo até interpretado como linguagem pelos hermeneutas⁷.

Na *Terceira jornada* do livro de Agamben, vemos a preocupação do filósofo em identificar na gramática grega e latina o lugar dos pronomes, mas é na linguística moderna clássica que ele encontra uma classificação importante com o conceito de *shifters* de Jakobson; ou de “indicadores de enunciação” de Benveniste. A questão com o pronome é a seguinte: enquanto o signo nominal consegue designar uma coisa específica sem que ela tenha relação alguma com outras coisas (aquilo que Agostinho chamava simplesmente de *signo*), os pronomes não dão conta dessa designação. Quer dizer, quando se diz *eu, tu, ele, você* não pode ser definido em signo nominal, pois este que se refere está sempre em relação com o outro a quem o pronome é dito ou por quem é dito. Assim, o pronome só pode ser dito como uma “locução” que ocorre apenas num *aqui e agora*, no *da* do *Dasein*. Agamben afirma:

Nesta perspectiva, os pronomes – como os outros indicadores e diversamente de outros signos da linguagem, os quais remetem a uma

⁷ Essa discussão sobre a relação entre ser e linguagem é encontrada em inúmeros trabalhos de Gadamer e seus comentadores. Também a contribuição de Vattimo neste tema é importante, já que o autor diverge das conclusões que alguns comentadores de Gadamer – nomeadamente Jean Grondin – têm a respeito da célebre frase “ser que pode ser compreendido é linguagem”. Pode-se ver sobre essa discussão no artigo: TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz. O ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo. *Trilhas filosóficas*, Caicó, v. 16, n. 2, p. 215–237, 2024.

realidade lexical – apresentam-se como “signos vazios”, que se tornam “plenos” logo que o locutor os assume em uma instância de discurso. O seu fim é o de operar “a conversão da linguagem em discurso” e de permitir a passagem da *língua* à *fala*. (Agamben, 2006, p. 41).

O pronome permite que a linguagem seja falada e, conseqüentemente, ouvida por outrem. Desta conceitualização, Agamben toma o conceito já anunciado de *shifters* de Jakobson com o qual se define as unidades gramaticais “que não podem ser definidas fora de uma referência à *mensagem*” (Agamben, 2006, p. 42). O que Agamben quer mostrar a partir de Jakobson (e Benveniste, e Peirce) é que a mensagem é todo discurso, toda fala, ouvido por um interlocutor. Mas essa mensagem é carregada de um código, isto é, a língua daquele que comunica a mensagem. O problema do pronome está posto aqui: o *eu* não é “algo” ou uma “coisa” que pode ser definido, o *eu* é a instância do discurso, é lugar no qual código e mensagem se encontram, é esse o significado de *shifters*. Essa instância do discurso deixa ser vista pela indicação do pronome que mostra sempre o “ter-lugar” do discurso. O lugar do pronome é o lugar no qual “todas as outras indicações são possíveis” (Agamben, 2006, p. 43). Com isso, “Os pronomes e os outros indicadores da enunciação, antes de designar objetos reais, indicam precisamente *que a linguagem tem lugar*. Eles permitem, deste modo, referir-se, ainda que ao mundo dos significados, ao próprio *evento de linguagem*, no interior do qual unicamente algo pode ser significado” (Agamben, 2006, p. 43, grifo do autor). Por meio desta digressão ao conceito de *shifters*, Agamben quis mostrar que este problema já esteve presente em toda a história da filosofia com o conceito de ser. O ser é aquilo que sem ser indicado é sempre dito. Segue Agamben:

A dimensão de significado da palavra “ser”, cuja eterna busca e eterna perda [...] constitui a história da metafísica, é aquela do ter-lugar da linguagem que, em cada ato de fala, colhe o abrir-se desta dimensão e, em todo dizer, tem antes de mais nada, experiência da “maravilha” que a linguagem *seja*. Somente porque a linguagem permite através dos *shifters*, fazer referência à própria instância, algo como o ser e o mundo se abrem ao pensamento. (Agamben, 2006, p. 44).

O ser tem seu lugar no *signo vazio*, no *pronome*, no *Dasein*. É desta sua fundação no vazio que o ser pode dizer os outros entes; Heidegger vai trabalhar essa temática com o conceito de transcendência (Heidegger, 2008, p. 149-174). Mas a problemática levantada por Agamben em seu texto vai em direção daquilo que já tínhamos dito antes: a diferença ontológica. O “ter-lugar” do ser na linguagem é a dimensão ontológica, é a abertura da qual fala Heidegger em seus textos pela qual os entes vêm ao ser, isto é, pela

qual se tem uma dimensão ôntica, que corresponde aquilo que é dito e significado (Agamben, 2006, p. 44). A linguagem não é uma apropriação do sujeito, mas uma habitação. Agamben chega a identificar linguagem com o *ethos* grego, isto é, a linguagem define propriamente o ser humano e sua presença no mundo.

Considerações inconclusivas

Sabemos que não estamos manejando duas referências fáceis e que entram habitualmente em diálogo. Por essa razão, nossas considerações finais não podem concluir objetivamente a discussão apresentada aqui, mas mostrar mais incisivamente que o problema teológico da linguagem é uma questão que ainda permanece em aberto para novas discussões. Dito isto, consideremos a conclusão que Agostinho chega em sua obra *De Magistro* e que sintetizamos na primeira parte deste capítulo: a linguagem serve para a prova da existência divina, sendo a “prova” o próprio Deus que assegura a linguagem, que a “pendura”. O Mestre põe a Verdade no interior da mente humana e assegura que a linguagem seja possível, pois a Verdade se articula na mente humana pelos signos que ela abstrai. No epílogo de *A verdade e a morte*, Agamben recorda que a origem do termo “palavra” está no verbo latino *pendere* e que significa “pendar”, “suspender”, “pendurar”. O instigante desta observação é que Agamben enxerga esse uso em Agostinho⁸ e se pergunta “o que é que pende no pensamento?” (Agamben, 2006, p. 145) e ele segue com uma resposta: “existe uma pendência, uma questão não resolvida na linguagem [...] Por isso não podemos, falando, deixar de pensar, de manter em suspenso as palavras. O pensamento é a pendência da voz na linguagem” (Agamben, 2006, p. 145). A resposta de Agamben, na verdade, não responde nada. Ele apenas constata que a “pendência” é a vigência do pensamento. O filósofo faz uma comparação com os outros animais:

Acontece como quando caminhamos no bosque e, de repente, inaudita, surpreende-nos a variedade das vozes animais. Silvos, piados, trilos, toques como de madeira ou metal trincado, chilros, rufos, bisbilhos: cada animal tem o seu som, que brota imediatamente dele. Enfim, a dupla nota do cuco zomba de nosso silêncio e revela-nos, insustentável, o nosso ser sem voz, únicos, coro infinito das vozes animais. Experimentamos então falar, pensar. (Agamben, 2006, p. 145).

⁸ “O desejo que está na busca procede de quem busca e está, de algum modo, em suspenso [pendet quodammodo] e não repousa no fim para o qual tende, senão quando aquilo que é buscado é encontrado e se une àquele que busca” (Agostinho *apud* Agamben, 2006, p. 145).

Os animais se diferenciam pelo seu som, suas “vozes”. O ser humano não tem um “som” que lhe qualifique, sua capacidade de fala é própria da manifestação do pensamento, na “voz” o pensamento “pende” para ser comunicado. O pensamento é o momento de suspensão das palavras e a voz é a manifestação do pensamento, é o encontro do significado com o significante que ocorre apenas no *shiffters*, no pronome, no *eu, tu, você*, no *Dasein*. Essa voz que o pensamento toma é sempre emprestada de outros, não temos uma voz nossa, o pensamento nunca é “meu”, mas pertence à experiência humana de modo geral. Também há uma pendência de “posse” no pensamento. Os problemas aqui podem se desdobrar a outros cantos. Mas o que importa é o que Agamben deixa ainda claro: “Que a linguagem surpreenda e antecipe sempre a voz, que a pendência da voz na linguagem jamais tenha fim: este é o problema da filosofia” (Agamben, 2006, p. 146). Agostinho se encontrava diante deste mesmo problema que Agamben enfrentou em seu texto e o bispo de Hipona resolveu as questões propondo uma saída inteligente: há um Mestre que “pendura” o pensamento, há quem garante a linguagem e o conhecimento. Agamben assume uma via niilista, é melhor assumir a falta do mestre e mergulhar no abismo da linguagem para entender que aquilo sobre o qual o pensamento, e a linguagem, e o ser estão suspensos é o próprio *Dasein*. O *Dasein* é o próprio Mestre. Uma consequência niilista após a morte de Deus é o que nos resta para a solução deste problema, esta solução é nossa voz, nosso *éthos*.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGOSTINHO, Santo. *De Magistro*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 121-172.

HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento (1929). In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 134-188.

HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento (1957)*. Lisboa: Piaget, 1999.

MESQUIATI, David; TERRA, Kenner. *Experiência e hermenêutica pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.



PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *O julgamento de Sócrates; O banquete*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. p. 107-215.

PRANDI, Reginaldo (org.). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Yask G.; COELHO, Lázara D.; VIEIRA, Régia. A glossolalia em Pentecoste: a comunicação para difusão do cristianismo. *Sacrilegens*, v.9, n.1, p. 165-176, 2012.

TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz. O ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo. *Trilhas filosóficas*, Caicó, v. 16, n. 2, p. 215–237, 2024.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol 1. São Paulo: ASTE, 1973.

O “retorno” da religião no Brasil e a espiritualidade pós-metafísica a partir da perspectiva de Gianni Vattimo

The “return” of religion in Brazil and post-metaphysical spirituality from the perspective of Gianni Vattimo

Lucas Pereira da Silva Freitas¹

Renato Kirchner²

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre a interação entre política, religião e sociedade no contexto brasileiro, tomando como base a perspectiva pós-metafísica e de secularização do filósofo italiano Gianni Vattimo. Por meio de sua abordagem hermenêutica, almejamos compreender o impacto da secularização na dinâmica religiosa e suas consequências, especialmente em sua relação com o cenário político marcado pela polarização, que, por vezes, propicia aberturas para manifestações de violência. Exploraremos, também, como a espiritualidade pós-metafísica, segundo Vattimo, pode fornecer insights valiosos para a interpretação do futuro da religião e suas interações com a sociedade e o Estado. Este estudo fundamenta-se nas obras-chave do filósofo e em contribuições relevantes de comentadores, adotando uma abordagem metodológica que privilegia a interpretação qualitativa e hermenêutica. A revisão bibliográfica abrangerá uma análise crítica das principais obras de Vattimo, contextualizando suas ideias dentro do panorama sociopolítico brasileiro. O objetivo é oferecer uma análise aprofundada e contextualmente enraizada, promovendo uma compreensão mais abrangente das complexas interações entre política, diversidade religiosa e narrativas de violência e bioética no Brasil contemporâneo.

Palavras-chave: Religião. Violência. Política. Secularização. Bioética.

Abstract: This article proposes a reflection on the interaction between politics, religion and society in the Brazilian context, based on the post-metaphysical and secularization perspective of the Italian philosopher Gianni Vattimo. Through its hermeneutic approach, we aim to understand the impact of secularization on religious dynamics and its consequences, especially in its relationship with the political landscape marked by polarization, which sometimes fosters openings for manifestations of violence. We will also explore how post-metaphysical spirituality, according to Vattimo, can provide valuable insights for interpreting the future of religion and its interactions with society

¹ Licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Tecnólogo em Gestão de Recursos Humanos pelo SENAC, licenciado em Filosofia pela Claretiano, graduado em História e Letras-Inglês pela Faculdade IBRA e mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Orcid: <0009-0002-7460-5128>. E-mail: lucaspsfreitas@hotmail.com.

² Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, graduado em Filosofia pela Universidade São Francisco (USF), São Paulo. Professor e pesquisador da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Diretor da Faculdade de Filosofia. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Núcleo de Fé e Cultura da PUC-Campinas. Orcid: <0000-0003-3105-1401>. E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

and the state. This study is based on the philosopher's key works and relevant contributions from commentators, adopting a methodological approach that privileges qualitative and hermeneutical interpretation. The literature review will encompass a critical analysis of Vattimo's main works, contextualizing his ideas within the Brazilian sociopolitical panorama. The goal is to offer a thorough and contextually grounded analysis, promoting a more comprehensive understanding of the complex interactions between politics, religious diversity, and narratives of violence and sexuality in contemporary Brazil.

Keywords: Religion. Violence. Politics. Secularization. Bioethics.

Introdução

O Brasil apresenta uma diversidade cultural e religiosa notável, onde as interações entre política, religião e sociedade criam complexos entrelaçamentos identitários. A secularização, um processo gradual no país, manifesta-se na convivência de diversas tradições religiosas, embora o catolicismo continue a ser predominante. Nesse cenário, a filosofia pós-metafísica oferece uma perspectiva relevante para analisar a relação entre secularização e religiosidade, onde hoje há diversas disponibilidades de diferentes religiões, porém, não podemos eliminar o fato de que o Brasil é o maior país católico do mundo, levando a mudanças significativas na forma como a religião é vivenciada e praticada.

Nesse contexto, traremos a filosofia pós-metafísica de Gianni Vattimo para oferecer uma perspectiva provocante a fim de analisar essa relação. A secularização, enquanto processo histórico e sociocultural, implica não apenas na diminuição da autoridade religiosa nas esferas políticas e públicas, mas também na emergência de uma pluralidade religiosa que caracteriza sociedades contemporâneas como a brasileira. Embora o catolicismo continue a ser a religião predominante no país, o ambiente secularizado propicia a convivência e a visibilidade de diversas tradições religiosas, como o protestantismo, as religiões afro-brasileiras, o espiritismo e outras correntes espirituais. Podemos pensar a partir de Vattimo (2004b, p. 35): “Reconhecido no seu ‘parentesco’ com a mensagem bíblica da história da salvação e da encarnação de Deus, o enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização”. Esse fenômeno não se traduz em uma simples extinção da religião no espaço público, mas em uma redefinição das relações entre religião, política e identidade social, permitindo uma coexistência plural e multifacetada de práticas e crenças.

A secularização no Brasil também promovido a redução da influência do sagrado nas esferas públicas, permitindo a convivência de diversas tradições religiosas, como o catolicismo, o protestantismo e as religiões afro-brasileiras. Esse processo resulta numa pluralidade religiosa crescente, onde as crenças coexistem sem a imposição de uma única doutrina. A filosofia pós-metafísica de Gianni Vattimo, ao questionar verdades universais, ilumina a transformação das práticas religiosas num contexto mais aberto ao diálogo. Assim, a secularização facilita a liberdade religiosa e redefine o papel do sagrado na sociedade, abrangendo todas as formas de dissolução do sacro no processo civilizatório moderno.

Para Gianni Vattimo (2004a, p. 94), a secularização não é um processo de declínio irreversível da religião, mas sim uma transformação que convida a uma compreensão mais interpretativa e pluralista da espiritualidade. Assim, a contemporaneidade deixa em aberto o “retorno” da religião sob novas perspectivas e aceitação do que é diferente. A religião, longe de desaparecer, assume então novas formas e significados na sociedade contemporânea, sob aspectos de declínio da objetividade da verdade, mas também de maior abertura à caridade, pluralidade e alteridade. Segundo Santiago Zabala (2006, p. 33): “A secularização nada mais é que a história do pensamento fraco: é a secularização, de fato, a nos ensinar que as interrogações sobre a natureza de Deus são inúteis em virtude da fraqueza de nossa razão”.

De fato, a história do Brasil está profundamente entrelaçada com a religião, sendo inicialmente marcada pela colonização portuguesa e pela presença dominante do catolicismo. No entanto, ao longo dos séculos, diversos eventos históricos, como a Proclamação da República em 1889 e a Promulgação da Constituição de 1891, contribuíram para a separação gradual entre Igreja e Estado, sinalizando o início do processo de secularização. A secularização, no Brasil, impacta a religião pela notoriedade de que a diversificação religiosa ganha espaço com o surgimento e crescimento de outras tradições, como o protestantismo, espiritismo e novos movimentos religiosos. Diante disso, alguns questionamentos problemáticos podem ser colocados: Há, então, um declínio do papel da religião organizada em um contexto de crescente individualismo e pluralismo religioso? Como as instituições religiosas tradicionais estão se adaptando e mantendo relevância na sociedade brasileira? Como se dá o lugar da espiritualidade na era secular? Em meio ao declínio da religião institucionalizada, como a espiritualidade

individualizada e a busca por uma conexão com o transcendente estão se manifestando na sociedade brasileira? Há também desafios da diversidade religiosa e da tolerância à medida que a sociedade brasileira se torna cada vez mais pluralista religiosamente, quais são os desafios enfrentados para garantir a coexistência pacífica e o respeito mútuo entre diferentes visões e construções sociais de mundo? Como a obra de Vattimo e seus comentadores nos ajudam a problematizar essa discussão no Brasil?

O pluralismo religioso observado no Brasil de hoje é reflexo da diminuição da hegemonia católica e da abertura para novas expressões espirituais. Assim, podemos dizer que houve uma adaptação às mudanças sociais, por meio das práticas religiosas, que se adaptam às mudanças sociais, refletindo as transformações na estrutura familiar, nos valores morais e nas relações de gênero. Algumas tradições religiosas passam por reformulações para se alinhar com as demandas de uma sociedade em constante evolução, enquanto outras mantêm tradições mais conservadoras, evidenciando a diversidade de respostas à secularização.

A secularização também terá influências políticas como, por exemplo, na participação das instituições religiosas dentro dos três poderes. Enquanto a Igreja Católica historicamente desempenhou um papel significativo, outras denominações religiosas têm ganhado espaço, muitas vezes moldando agendas políticas e influenciando debates sociais. A ascensão de líderes religiosos em cargos políticos evidencia a complexa interação entre religião e política. A secularização também tem impactado diretamente nas práticas religiosas cotidianas, pois observa-se uma diminuição da frequência às igrejas, uma maior seletividade na adesão a rituais e uma busca por espiritualidades mais personalizadas e flexíveis, o que representa um processo gradual de desinstitucionalização.

A disseminação da informação e o acesso a diferentes tradições religiosas também contribui para a reconfiguração das práticas religiosas individuais. O que já é bem concreto nessas mudanças torna-se evidente pela popularização de igrejas neopentecostais, na ascensão do espiritismo como uma prática comum, e na crescente visibilidade de movimentos que integram elementos religiosos e espirituais em contextos laicos. A adaptação religiosa ocorre não apenas no âmbito individual, mas também na forma como as comunidades religiosas se posicionam e se engajam nas questões contemporâneas. Em suma, a secularização no Brasil não apenas remodela o cenário

religioso, mas também desafia e transforma as práticas e crenças individuais e coletivas. A religião se adapta de maneiras diversas e a compreensão dessas adaptações é essencial para uma análise abrangente das dinâmicas religiosas no contexto brasileiro contemporâneo.

Cleber Araújo Souto Baleeiro, em seu artigo “O sentido de secularização em Vattimo (2009)”, tanto esclarece o posicionamento vattiminiano como abre para novos questionamentos:

Para Vattimo (2004a, p. 90), a secularização nasce no Ocidente pela relação que este tem com o cristianismo. Ele acredita que falar de Ocidente é falar de cristianismo. Essa afirmação não implica numa visão religiosa do Ocidente, mas no reconhecimento de que nas bases de sua formação está a herança cristã, que continua viva, ainda que de forma secularizada (Baleeiro, 2009, p. 83-84).

Rorty e Vattimo (2006) argumentam que, à medida que as estruturas metafísicas enfraquecem, a religião se transforma numa experiência mais interpretativa e plural. As verdades religiosas não são mais percebidas como dogmas rígidos, mas como narrativas simbólicas abertas a interpretações variadas, de modo que um dos pilares da perspectiva pós-metafísica é o declínio da busca por verdades absolutas e eternas. Para Vattimo, isso é crucial para a compreensão da religião na sociedade secularizada.

A ideia de uma verdade única é substituída pela aceitação da multiplicidade de interpretações e narrativas religiosas, refletindo a natureza fluida do pensamento pós-metafísico. Sendo assim, não significa a exclusão da religião, mas a transformação do seu papel na sociedade. Dessa maneira, numa sociedade secularizada, a religião coexiste com diversas perspectivas, contribuindo para um ambiente mais tolerante e diversificado. Com efeito, a mesma contribuição destaca a importância do enfraquecimento da metafísica para a aceitação da diversidade e a interpretação constante das expressões religiosas num mundo em constante transformação como propõe seu conceito de *pensiero debole*³ dentro da evidência do pluralismo e inclusivismo. Porém, cabe destacar que há sim resquícios de pensamentos induzidos para o fundamentalismo, o que se consagra como um

³ *Pensiero debole* é um conceito fundamental no pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo. Traduzido para o português como “pensamento fraco”, essa abordagem filosófica propõe uma visão crítica das estruturas tradicionais de pensamento, questionando a ideia de verdades fixas e absolutas. Gianni Vattimo desenvolveu o *pensiero debole* como uma resposta à crise da metafísica e como uma alternativa para lidar com a complexidade e a pluralidade da realidade contemporânea.

“*pensamento forte*”⁴ – conforme iremos tratar mais adiante. Contudo, é importante salientar que, segundo Vattimo, nem toda metafísica é violenta, mas toda violência possui traços metafísicos e, quando estes se consolidam, são intolerantes e não englobam a pluralidade. São, portanto, exclusivistas e de tradição realístico-objetivista:

A negação da verdade seria, de algum modo, o corolário teórico da luta contra toda forma de poder que se impõe como dominação e violência. A crítica à pujança da razão metafísica como filosofia hegemônica é, por parte do *pensiero debole*, reveladora, em última instância, do seu caráter eminentemente político. Deste modo, o pensamento político de Vattimo já está presente, mesmo que de forma embrionária, na sua postura de constante distanciamento em relação à verdade quando emoldurada na petulância da força. Assim, a crítica constante à metafísica não é reduzida a um abalroamento de discussão filosófica desinteressada em relação às condições históricas e concretas do homem. O enfrentamento da metafísica é seguido por um vislumbre de processo de emancipação, de libertação dos laços sedimentados “desde sempre” pela história da dominação da natureza e dos homens respaldada por uma razão cientificista. Para Vattimo, esse vislumbre está na base da própria motivação para saída em direção ao distanciamento do pensamento impositivo da tradição realístico-objetivista (Mota, 2017, p. 15).

A perspectiva pós-metafísica rejeita a rigidez dogmática e o fundamentalismo, promovendo uma visão mais aberta e flexível. Isso é especialmente relevante em contextos políticos e religiosos onde o fundamentalismo pode contribuir para a polarização. Ao analisar mudanças políticas e religiosas no Brasil, a perspectiva pós-metafísica também levanta desafios éticos e políticos. Ela exige uma reflexão constante sobre as implicações de diferentes narrativas políticas e religiosas, incentivando uma participação cidadã informada e crítica e que saiba filtrar informações. Isso, porém, também está em declínio, principalmente com a globalização e o excesso de informações existentes. Nesse sentido, seria essencial promover o diálogo e a tolerância entre diferentes perspectivas religiosas, valorizando o pluralismo e a diversidade cultural como elementos fundamentais para a construção de uma sociedade justa e harmoniosa, sob

⁴ O “*pensamento forte*” surge dentro da tradição filosófica ocidental, sobretudo a partir da metafísica clássica, que se estrutura em torno da busca por verdades universais e imutáveis. É o caminho de controvérsia do *pensiero debole*, estando marcado por uma pretensão à objetividade, à transcendência, e à fundação de uma realidade única, centralizada e permanente. Ele está associado ao paradigma da autoridade, da razão totalizadora e do poder instituído. É o que a modernidade e o positivismo reforçam, com o ideal de controle e dominação sobre o mundo, isso é uma tendência fundamentalista, bem como a tomada do *ser* enquanto absolutamente dado. De acordo com Vattimo (2018b, p. 165): “soluções disponíveis no mercado se enfileiram de um lado ou de outro: você se alinha entre os cristãos, ou se alinha entre os fundamentalistas racionalistas, ou entre os fundamentalistas islâmicos”.

ênfase na desconstrução, diálogo, aceitação da diversidade e relativização das identidades, a fim de oferecer uma base conceitual na construção de uma sociedade mais inclusiva, coesa e resiliente num contexto secularizado.

Para Ricardo Mariano (2002), o fundamentalismo é uma resposta conservadora à modernidade e secularização, buscando reafirmar valores religiosos ou culturais tradicionais de maneira dogmática e rígida. Esse movimento se opõe à pluralidade e diversidade características da modernidade. O conceito de “pensamento forte” de Vattimo, que busca certezas absolutas e verdades universais, pode ser relacionado ao fundamentalismo, já que ambos rejeitam o pluralismo e a relativização das verdades. Vattimo critica o “pensamento forte” por limitar o diálogo e a aceitação da diversidade. O fundamentalismo, assim, é uma forma de resistência ao enfraquecimento das grandes narrativas e à multiplicidade de perspectivas defendidas por Vattimo e que no Brasil tem pulsões desde o final do século XIX quando a separação entre Igreja e Estado, consolidada pelo Decreto de 1890, foi crucial para o surgimento de um pluralismo religioso brasileiro, que resultou na concorrência religiosa e no crescimento de movimentos como o pentecostalismo.

Dessa maneira, a secularização do Estado brasileiro, embora não tenha sido completamente realizada durante períodos como a era Vargas, foi essencial para enfraquecer o monopólio da Igreja Católica e garantir a liberdade religiosa. Essa liberdade permitiu o reconhecimento e crescimento de novas religiões, gerando um mercado religioso competitivo. O fundamentalismo, nesse contexto, pode ser visto como uma reação a esse pluralismo crescente, buscando restaurar uma visão única e absoluta, em oposição à multiplicidade de crenças garantida pelo Estado, como argumenta Ricardo Mariano:

Da sanção ao Decreto n. 119A de 1890, que legalizou a separação Igreja-Estado, laicizando a esfera estatal e instituindo plena liberdade religiosa, ao princípio do século XXI, o Estado republicano brasileiro trilhou percurso dos mais acidentados até, recentemente, se tornar formalmente um Estado democrático de direito. O princípio republicano da separação, conquanto fosse abertamente minimizado na era Vargas em prol da Igreja Católica e, no decorrer do século XX, jamais resultasse na neutralização da ação estatal na economia religiosa brasileira, exerceu papel crucial no desmonte do monopólio católico e na diminuição de seus privilégios. Ao lado do princípio da separação republicana, o Estado brasileiro assegurou o direito à liberdade religiosa dos indivíduos e das religiões acatólicas, garantia estatal fundamental

para a consolidação do pluralismo religioso. Mesmo durante os regimes ditatoriais, o Estado foi compelido a zelar pela liberdade religiosa e de culto; e cada vez mais à medida que essas religiões, com tamanho, poder e influência crescentes, passaram a exigir, e não apenas pleitear, tratamento isonômico da esfera estatal, na tentativa de, por um lado, obstar sua privilegiada relação com a Igreja Católica e, de outro, conquistar certos privilégios para si próprias. Assegurada constitucionalmente desde 1891 pelo Estado republicano, expressa na Assembleia nacional francesa de 1789 e ratificada na Assembleia Geral das Nações Unidas de 1948, a liberdade religiosa – declarada em ambas as assembleias “direito” universal do homem – é, sem dúvida, a pedra angular da vasta transformação sofrida pelo campo religioso brasileiro, antes monopolizado e, quando muito, sincretizado sob o manto católico, num diversificado e exuberante mercado religioso. Em suma, eis o resultado da separação Estado-Igreja: a secularização do Estado, a liberdade religiosa, a dilatação do pluralismo religioso ou da oferta de religiões, a intensificação da concorrência religiosa, a constituição de um mercado religioso abertamente competitivo. Por fim, cumpre afirmar que, sem a secularização do Estado brasileiro e a garantia estatal à liberdade religiosa, o pentecostalismo dificilmente poderia usufruir das condições necessárias para granjear tamanho sucesso numérico, midiático e político (Mariano, 2002).

Assim, fundamentado em sua visão pós-metafísica, Vattimo (2002) propõe uma abordagem que considera a contingência e a pluralidade de interpretações como elementos constitutivos da religiosidade contemporânea. Dessa maneira, é possível compreender a religião secularizada não somente como um enfraquecimento ou fim da religião (escatologia), mas como uma transformação em que a religiosidade é reinventada e retornada num contexto diversificado. Cabe salientar que em contextos religiosos tradicionais, a escatologia aborda a ideia de uma conclusão ou resolução absoluta da história e da religião para o contexto pós-metafísico a secularização não é vista como o fim da religiosidade, mas como uma mudança na maneira como a religiosidade é vivenciada; essa escatologia é o enfraquecimento do ser, não mais objetivamente dado, mas aberto para seu entorno por meio da linguagem, inserindo-se no cenário em que as religiões se reinventam e dialogam, sob a transformação religiosa como uma dinâmica contínua e não uma dissolução final, logo, o enfraquecimento de um modelo religioso fixo, dando espaço a uma multiplicidade de experiências e práticas espirituais.

Porém, ao aplicar o pensamento de Vattimo à realidade brasileira, é preciso considerar dois pontos específicos importantes: 1) A tradição católica no país, que, por exemplo, ao enfrentar desafios como a crescente adesão a novas religiões e a emergência de movimentos espirituais alternativos, precisa se reinventar para continuar a ser

relevante na vida das pessoas; 2) Questões relacionadas à moralidade, ética, bioética, espiritualidade e justiça social também se entrelaçam à discussão sobre o futuro da religião secularizada no Brasil, com problemáticas ligadas à negação da verdade e intolerância para a abertura do dogma e da espiritualidade frente ao ocultamento de informações que fomentem um maior significado e aproximação do catolicismo, que é a maior religião presente no Brasil e que se estende, por sempre estar acima da laicidade, ao vidente domínio político e do espaço público.

Sexualidade e violência metafísica: fatores para a desinstitucionalização religiosa

No discurso filosófico de Vattimo, as questões entrelaçadas da sexualidade e da violência metafísica surgem como fenômenos complexos e interligados no âmbito da sociedade contemporânea. A crítica de Vattimo à metafísica tradicional se estende às suas implicações na sexualidade humana e na perpetuação da violência, por exemplo. O filósofo reconhece que estruturas metafísicas tradicionais impuseram historicamente normas rígidas sobre a sexualidade, levando frequentemente à marginalização e à repressão de identidades e expressões sexuais diversas. Essas construções metafísicas, enraizadas em categorias ontológicas fixas e absolutos morais, serviram para reforçar dinâmicas de poder que perpetuam violência e discriminação contra indivíduos, cujas sexualidades se desviam das normas prescritas e são praticadas pelas instituições católicas no Brasil.

No livro *O futuro da religião*, podemos ler de Santiago Zabala:

O fato de que hoje a maioria dos católicos praticantes não considere a ética sexual sustentada pela Igreja necessária à própria fé equivale a um apelo à privatização da religião. Se a Igreja continuar se apresentando como um poder autoritário, corre o risco da marginalidade e obriga indiretamente os fiéis a privatizarem a fé (Zabala, 2006, p. 40).

Além disso, Zabala esclarece como essas bases metafísicas contribuem para a normalização da violência dentro das estruturas sociais de tabu frente à homossexualidade. Ao defender verdades absolutas e sistemas hierárquicos de poder, a metafísica tradicional não apenas sanciona, mas também legitima várias formas de violência, incluindo aquelas dirigidas às comunidades sexuais marginalizadas, o que se evidencia claramente aqui no Brasil. Em essência, o aspecto da violência metafísica oferece uma profunda interrogação sobre a interação entre sexualidade e violência

metafísica, defendendo uma mudança de paradigma em direção à abertura, aceitação e pluralismo ético no discurso e prática da sexualidade humana.

A crescente e exposta prática de imposição de uma única interpretação da realidade religiosa e fechamento para a laicidade também contemplam a secularização que, muitas vezes, está enraizada nas concepções metafísicas fixas e inquestionáveis, o que leva à justificação e à legitimação de diversas formas de discriminação, intolerância e até mesmo violência física contra aqueles que não se conformam com essas crenças ou que têm visões divergentes.

A violência metafísica na religião é problemática porque nega a pluralidade de experiências humanas e impede o diálogo intercultural e inter-religioso. Segundo Bottoni, (2022, p. 93): “Vattimo acredita que exemplos como o sacerdócio feminino e o tabu da homossexualidade são temas relativamente fáceis e apropriados de seu discurso sobre secularização.” Assim, pode-se pensar a sexualidade e a violência metafísica como aspectos que refletem e contribuem para a desinstitucionalização religiosa numa era de pluralidade, liberalização moral e crítica à autoridade tradicional e crítica à própria disciplina não inclusiva. Num artigo de Vattimo, intitulado “Igrejas sem religião, religião sem igrejas?”, podemos ler:

E em relação à experiência religiosa que fazemos no interior desse espaço cultural – tanto como crentes, quanto como *meio crentes* ou até mesmo como ateus –, poderíamos dizer que o cristianismo está vivendo uma fase de *des-institucionalização*, ou, pelo menos, um momento do qual a verdade da fé pode salvar-se apenas reduzindo drasticamente o peso da autoridade central e, sobretudo, dos dogmas e da disciplina (Vattimo, 2010, p. 169).

A discussão de Felipe de Queiroz Souto (2023), publicada na revista *Numen*, evidencia que a Igreja muitas vezes impõe valores morais disfarçados de ética ao estabelecer normas e princípios baseados em interpretações absolutas de suas doutrinas religiosas. Essas normas são frequentemente apresentadas como sendo de natureza ética, ou seja, como princípios universais que devem ser seguidos por todos, independentemente de suas crenças ou contextos culturais. Esses valores morais impostos pela Igreja são, na verdade, uma forma de violência metafísica, pois representam uma imposição arbitrária de uma única visão de mundo como a única verdadeira e válida. Essa imposição de valores morais absolutos tende a excluir e marginalizar perspectivas alternativas, negando a pluralidade de experiências humanas e a diversidade de visões éticas. Além disso, podemos observar que essa imposição de valores morais pela Igreja

muitas vezes é acompanhada de coerção e manipulação, seja através de ameaças de punição divina para aqueles que não seguem as normas estabelecidas, seja através da promoção de um sentido de culpa e pecado para aqueles que desafiam as convenções morais impostas:

A imposição de qualquer valor moral disfarçado de uma ética que se diz importante ao ser humano é um ato de violência. Não é à toa que Vattimo identifica esse mecanismo em seu ensaio “Violência, metafísica, cristianismo” publicado em *Depois da cristandade* (2004b) como algo que perdura no cristianismo através de uma tradição jurídico-naturalista, isto é, a manutenção de um poder ético e moral de acordo com a doutrina do naturalismo católico que prevê a essência natural do ser humano enquanto criatura de Deus (Souto, 2023, p. 48-49).

A imposição de valores morais rege as normas rígidas que desconsidera a pluralidade humana. Esse é o “pensamento forte” que persiste pela mitologia cristã transsubstanciada, sendo essa a bioética da essência da religião enquanto prática violenta, como sustenta Vattimo em *Adeus à verdade* (2016, p. 71): “Tomar a mitologia cristã como se fosse uma descrição da realidade alternativa à das ciências é um absurdo autoritário que a Igreja deveria abandonar, para evitar escandalizar os fiéis.” A crítica do filósofo destaca como a aplicação rígida de normas morais, sustentada por uma visão cristã autoritária, pode marginalizar outras formas de entender a moralidade e a vida em sociedade. A bioética, nesse sentido, quando atrelada a essa perspectiva religiosa inflexível, pode ser vista como um reflexo de práticas violentas, que desconsideram a diversidade de crenças e experiências. Vattimo sugere, assim, a necessidade de uma religião mais aberta, capaz de dialogar com as ciências e com as múltiplas realidades sociais, sem manter um discurso que marginalize a pluralidade. A crítica visa, portanto, a promoção de uma abordagem ética mais inclusiva e adaptável ao contexto contemporâneo, logo, a crítica à diversidade está na essência da nostalgia da manutenção, a religião é violenta porque passa a ignorar sua posição no espaço e no tempo, ou seja, dentro de determinada tradição e se prende numa moralidade rígida e não se abre às novas questões bioéticas.

Contextualização da secularização no Brasil

A secularização no Brasil apresenta características peculiares que a diferencia de outros contextos ocidentais como é o caso da Europa, por exemplo. Embora se desconfie que a secularização brasileira esteja ainda sob um fenômeno inacabado e o processo de modernização no país tenha conduzido à separação formal entre Estado e religião, evidenciado pela Proclamação da República em 1889 e pela Constituição de 1988, que reafirmam o caráter laico do Estado, a presença religiosa no espaço público e político permanece robusta e influente. A secularização, no caso brasileiro, não se manifesta como um afastamento completo da religião, mas como uma transformação da sua forma de inserção na sociedade.

Esse processo de secularização no Brasil envolve não tanto o desaparecimento das crenças religiosas, mas uma modificação de seu papel social e cultural. As tradições religiosas, especialmente o cristianismo nas suas vertentes católica e evangélica, deixam de exercer um controle exclusivo sobre as normas morais e éticas da sociedade, mas continuam a ser forças relevantes no campo das subjetividades, no debate público e na formação de identidades coletivas. Um aspecto relevante nesse contexto é a crescente pluralidade religiosa, refletida tanto no surgimento e expansão de religiões neopentecostais quanto no reconhecimento de práticas religiosas de matriz africana, o espiritismo e outras novas expressões de espiritualidade. Essa pluralidade religiosa cria um ambiente no qual a religião se reinventa e ressignifica suas práticas e discursos, ajustando-se às exigências de uma sociedade contemporânea e globalizada, ao mesmo tempo que desafia os limites do espaço público laico e ganha espaço no debate público. Um autor que merece relevância aqui é Peter Berger, que aponta que a secularização social não se traduz necessariamente a uma consciência individual secularizada. Muitas comunidades religiosas, longe de se adaptarem às exigências de um mundo secular, sobreviveram e até prosperaram mantendo suas crenças e práticas tradicionais. Isso evidencia que os experimentos com formas de religião secularizada frequentemente falharam, enquanto movimentos religiosos que incorporam elementos de sobrenaturalismo reacionário conseguiram alcançar grande sucesso (Berger, 2000).

Enquanto o conceito de secularização na Europa está associado a um longo processo histórico que envolve a separação gradual entre religião e Estado, o avanço da modernidade e o enfraquecimento das instituições religiosas tradicionais, no Brasil, essa

dinâmica segue uma trajetória distinta. Ou seja, no caso brasileiro, a secularização parece menos linear. Embora a Constituição de 1988 defina o Brasil como um Estado laico, o sagrado continua presente de forma expressiva na vida pública e privada. O crescimento das igrejas neopentecostais, o sincretismo religioso e a forte influência da religião em questões políticas e sociais sugerem que a secularização no Brasil é, na verdade, um fenômeno híbrido, onde a modernidade convive com formas de religiosidade adaptadas à contemporaneidade. Desse modo, a secularização no Brasil pode ser pensada como um processo que não segue a mesma lógica europeia de enfraquecimento institucional do sagrado, mas sim como uma adaptação e transformação do religioso, em que o sagrado permanece uma força ativa, embora reconfigurada, nas esferas pública e privada, de modo que o Brasil segue mais num plano de “igualdade diferenciada”.

Assim, o modelo de secularização observado na Europa Ocidental deve ser considerado um caso excepcional, pois o que se vê em contextos como o brasileiro é uma complexa convivência entre a modernidade e a religiosidade. Essa interação sugere que a religião, em vez de declinar, pode se reinventar e se fortalecer em resposta às dinâmicas sociais contemporâneas, desafiando as premissas da secularização como um processo linear e unidimensional. Portanto, a análise da secularização deve levar em conta essa pluralidade de experiências religiosas e a persistência de crenças que resistem às pressões da modernidade. Marcela Tanaka reflete a este respeito:

A ideia central da teoria da secularização, portanto, é que “a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade quanto na mentalidade das pessoas” (Berger, 2001, p. 10). Porém, embora a modernização tenha produzido efeitos secularizadores e certo desencantamento do mundo, nos argumentos de Weber (1971), também teria provocado o surgimento de movimentos antissecularização. Berger (2001) relata que a secularização no nível da sociedade não está necessariamente associada à consciência no nível individual. Isso significa que, se o argumento da secularização estivesse correto, as comunidades religiosas só sobreviveriam se tivessem se adaptado às exigências do mundo secularizado. No entanto, o que ocorreu mais genericamente foi a sobrevivência de comunidades religiosas que não tentaram se adaptar a essas demandas. Isto é, “os experimentos com a religião secularizada geralmente fracassaram; e os movimentos religiosos com crenças e práticas saturadas de sobrenaturalismo reacionário [...] tiveram grande sucesso” (Berger, 2010, p. 10-12). Dessa forma, o modelo de secularização da Europa Ocidental passou a ser considerado um caso excepcional dentro das possibilidades de desenvolvimentos históricos (Mariano, 2011) (Tanaka, 2021, p. 178).

A secularização brasileira, assim, pode ser entendida como um movimento de transformação e adaptação das instituições e práticas religiosas, que, embora percam parte de sua autoridade sobre a esfera pública, continuam a influenciar o comportamento e as decisões políticas, sociais e culturais. Esse fenômeno é especialmente visível no contexto político recente, em que lideranças religiosas desempenham papéis ativos na formulação de políticas públicas e na moldagem do debate moral, ao mesmo tempo em que a sociedade busca novos arranjos para lidar com a pluralidade de valores e crenças. Esse tipo de secularização demonstra que a modernidade no Brasil não impôs uma ruptura absoluta com a tradição religiosa, mas promoveu uma relação mais fluida e dinâmica entre o sagrado e o profano, onde as fronteiras entre religião e política, público e privado, espiritualidade e laicidade estão em constante negociação.

Uma perspectiva importante para pensar a secularização encontramos na obra de Paula Monteiro (2009), em que a autora argumenta, juntamente com o pensamento de Habermas, que, no Brasil, a separação entre Igreja e Estado gerou um pluralismo religioso, diferente do que ocorreu na Europa, especialmente na França, onde esse pluralismo surgiu após conflitos religiosos. Ela destaca que, no Brasil, o reconhecimento da diversidade religiosa e a liberdade religiosa foram resultados de um longo debate político e científico sobre o que poderia ser considerado “prática religiosa” válida pelo Estado e pela sociedade, que se aproxima das ideias de Vattimo ao reconhecer a transformação das grandes narrativas religiosas e o processo de adaptação da religião à modernidade. De fato, Vattimo entende a secularização como o enfraquecimento das verdades absolutas, o que leva a um pluralismo de perspectivas e ao relativismo na interpretação da realidade. No Brasil, como sugere Paula Monteiro, a separação entre Igreja e Estado não resultou em um apagamento da religião, mas na multiplicação e no reconhecimento de novas formas de religiosidade, algo que ressoa na ideia de Vattimo de que as grandes narrativas (inclusive religiosas) se desintegram, dando espaço a uma pluralidade de crenças, por mais racionalizado que o mundo possa ainda ter se tornado sob perspectiva weberiana:

Se considerarmos essa distinção habermasiana entre Estado/sociedade civil/esfera privada como fundadora de nossa modernidade, tal como sugere este autor, e a partir dela voltarmos nosso olhar para o modo como essa diferenciação se produziu historicamente no Brasil na passagem do século XIX para o século XX, poderemos, a nosso ver,

colocar em um novo patamar o debate sobre as relações entre o espaço público e a religião.

Partiria da hipótese inicial de que, ao contrário do que aconteceu na Europa, particularmente na França, onde o pluralismo religioso emerge como valor político a partir de uma longa história de guerras religiosas e movimentos cismáticos que desafiavam a correspondência entre unidade política e unidade religiosa, no Brasil o próprio processo de separação Igreja/Estado teve como produto histórico a produção de novas religiões. Se a “liberdade religiosa”, compreendida como liberdade de consciência, foi cronologicamente a primeira liberdade, isto é, condição de todas as outras, como sugere Casanova (1994), o “pluralismo religioso” no Brasil não resultou da conflituosa convivência de diversas confissões religiosas preexistentes à constituição do Estado republicano – em particular o catolicismo, as “seitas” protestantes e os judeus, como no caso francês – cuja presença pública e direitos civis o Estado pretendeu regular. O pluralismo religioso no Brasil, isto é, o reconhecimento legal da diversidade de cultos e a garantia de liberdade religiosa, foi o resultado de um longo debate político-científico em torno daquilo que o Estado (e a sociedade) podiam legitimamente reconhecer e aceitar como “prática religiosa” (Montero, 2009, p. 10).

Assim, a secularização no Brasil, segundo Paula Montero (2009), envolve a transformação das relações entre religião, sociedade e cultura, com a perda do monopólio da Igreja Católica, mas mantendo a presença da religiosidade popular e movimentos como o neopentecostalismo. Monteiro destaca a resistência da religião nas práticas sociais, enquanto Mariano observa que, apesar da separação Igreja-Estado, a religião ainda influencia a vida política e cotidiana. A obra de Vattimo amplia esse conceito, ao entender a secularização como o enfraquecimento das grandes narrativas e enfraquecimento do ser, incluindo a religiosa, significando assim a abertura para uma pluralidade de perspectivas. No Brasil, isso se traduz numa reinvenção da religiosidade em um contexto moderno, onde as crenças coexistem e se transformam.

O “retorno” da religião no Brasil

É claro que a religião sempre esteve aqui e nunca nos deixou, mesmo que o Iluminismo e sua conseqüente inconfidência, ou mesmo o positivismo com a Proclamação da República e a objetividade científica tenham tentado de fato “superar” a religião, bem como as intervenções do campo do direito, economia e as ciências sociais durante os séculos XIX e XX, no Brasil, ela sempre esteve forte em sua possibilidade de dar significado, razão e sentido para as pessoas. A ideia de “retorno” relaciona-se aos

anúncios filosóficos de busca por liberdade e autenticidade e isso se relaciona com o processo árduo de secularização no Brasil. A este respeito podemos ler no estudo de Gilson Ciarallo, “A secularização do Brasil”:

Levando em conta uma visão analítica tríplice, eventos e circunstâncias históricas são compreendidos a partir de três processos, todos eles entendidos como secularização em níveis de análise distintos: o processo de autonomização das esferas em relação à religião, no nível de análise macro; o processo de pluralização da religião, no nível de análise meso; e o processo de privatização da religião, no nível de análise micro. O primeiro destes processos é analisado considerando-se a autonomização do Estado, da educação e do direito, processos estes que se efetuam no Brasil em circunstâncias e momentos decisivos. O segundo, através de um olhar para as transformações da esfera religiosa brasileira, a qual se diversifica e toma as formas de um “mercado religioso” competitivo. O terceiro processo é examinado considerando-se o advento, no Brasil, da religião como assunto da esfera privada, num contexto de grande mobilização religiosa, pertencimentos múltiplos e variadas composições religiosas individuais.

A observação desses processos ao longo da história conduz à compreensão da secularização do Brasil como processo decisivo e efetivado. Outrossim, os aspectos que levam os cientistas sociais a hesitar na atribuição do caráter secularizado à sociedade brasileira são os mesmos que atestam vigorosamente a plena efetivação da secularização (Ciarallo, 2005, p. 265-266).

Portanto, a ideia do “retorno” da religião no Brasil pode ser compreendida a partir de fatores socioculturais, políticos e econômicos. Vale destacar que o Brasil é uma nação caracterizada por uma diversidade religiosa notável, onde diferentes tradições coexistem e influenciam o tecido social de maneiras distintas, sob processos históricos de miscigenação de raças. Temos aqui desafios socioeconômicos e a ânsia por busca de sentido na religião. O Brasil sempre enfrentou desafios socioeconômicos significativos por ser subdesenvolvido, sendo marcado pela desigualdade, violência e instabilidade política. Em períodos de incerteza, as pessoas muitas vezes buscam respostas e consolo em suas crenças religiosas e ligam-se a perspectivas peculiares de idiossincrasia, sendo movidas por vontades intrínsecas ao medo.

Dessa maneira, o “retorno” da religião pode ser interpretado como uma resposta à busca por sentido e esperança diante de desafios complexos e relaciona-se com as transformações culturais de busca por identidade, já que as crescentes e rápidas mudanças culturais e transformações na sociedade brasileira podem influenciar a forma como as pessoas se relacionam com a religião. O “retorno” da religião pode refletir um desejo de

preservar ou reconstruir aspectos identitários e culturais que são percebidos como fundamentais para a coesão social. Frente ao papel político e ativismo religioso, podemos pensar então que a religião muitas vezes desempenha um papel importante na esfera política brasileira.

Para Vattimo (2000, p. 92), o “retorno” da religião não se dá como uma restauração do sagrado tradicional ou da autoridade religiosa absoluta, mas como uma reinterpretação secularizada e pluralista da espiritualidade. Esse retorno está profundamente ligado ao processo de secularização, entendido como um esvaziamento (ou *kénosis*) da transcendência e das estruturas metafísicas, permitindo que a religião volte ao espaço público de maneira diferente, enfraquecida e aberta ao diálogo.

Diferente do que ocorre em certos contextos de ativismo religioso, onde líderes buscam influência política direta para moldar agendas sociais e políticas, o retorno da religião em Vattimo não visa à restauração de uma verdade única ou à imposição de uma autoridade religiosa. Pelo contrário, ele vê esse retorno como um fenômeno pós-metafísico, no qual a religião abandona suas pretensões hegemônicas e abre espaço para um pluralismo de crenças e interpretações. Em vez de ocupar o lócus do poder e da dominação, a religião secularizada oferece uma nova forma de convivência ética baseada na caridade, na solidariedade e no diálogo.

O conceito de reconfiguração do espaço público também é central para Vattimo. Ele reconhece que a laicidade do Estado é fundamental, mas o retorno da religião na sociedade pós-moderna não implica a subordinação do espaço público a dogmas religiosos. Ao contrário, este retorno sugere uma pluralização do sagrado, onde diferentes tradições religiosas podem dialogar e coexistir, sem que nenhuma delas busque a dominação política ou o controle das políticas públicas. Esse retorno enfraquecido da religião permite um diálogo inter-religioso mais profundo, embora ainda haja tensões entre tradições majoritárias, como o catolicismo, e outras formas de religiosidade que emergem nesse contexto pluralista.

A ideia de “retorno” da religião em Vattimo se fundamenta no conceito de *Verwindung*, que ele toma de Heidegger. Essa noção não implica simplesmente a superação completa ou substituição das formas religiosas tradicionais, mas sim uma espécie de “distorção” ou reapropriação delas dentro de um novo contexto histórico. Não se trata de um retorno triunfante ou de uma forma superior ao passado religioso, mas de

um processo contínuo de reinterpretação e enfraquecimento das estruturas dogmáticas e metafísicas que outrora sustentavam a religião. Para Vattimo, esse retorno está profundamente vinculado à secularização, que ele não vê como o desaparecimento da religião, mas como o seu esvaziamento (*kénosis*), permitindo que ela se reintegre na modernidade de maneira diferente. A secularização é, na verdade, o próprio destino da modernidade, onde a transcendência divina se reconfigura e se torna acessível de uma nova maneira, menos autoritária e mais dialógica.

Essa nova forma de religião não tem contornos rígidos ou bem definidos. Ela é fluida, fragmentada e aberta à pluralidade, refletindo a condição histórica e cultural de nossa época. Assim, o retorno da religião não é um movimento de restauração, mas um processo de adaptação e transformação, em que a espiritualidade se ressignifica para lidar com as condições contemporâneas sem perder suas raízes na tradição.

O diálogo inter-religioso e a coexistência de diferentes tradições podem influenciar a maneira como as pessoas praticam e percebem a religião, contribuindo para um ambiente mais tolerante e diversificado e, sobretudo, o impacto da tecnologia e mídia que, pela disseminação cada vez mais rápida e fluida da conectividade global, facilitadas pela tecnologia e pela mídia, também desempenham um papel na dinâmica religiosa. O “retorno” da religião hoje molda a forma como as práticas religiosas são divulgadas, discutidas e compartilhadas online, sobretudo, de como as religiões hoje no Brasil apresentam desafios e oportunidades.

No Brasil, o “retorno” da religião pode ser interpretado à luz do pensamento de Vattimo como um processo de reconfiguração da espiritualidade dentro de um contexto secularizado e pluralista. Há elementos em comum com a Europa, pois a secularização no Brasil não eliminou a religião, mas a transformou, adaptando-a às circunstâncias históricas, culturais e sociais da modernidade. No caso brasileiro, essa transformação ocorre de maneira única, devido à confluência de múltiplas tradições religiosas (catolicismo, protestantismo, religiões afro-brasileiras, espiritismo, dentre outras) e à intensa participação religiosa no espaço público.

A possibilidade de compreender essa proposta de “retorno” da religião no Brasil, então, não implica um simples resgate das formas religiosas tradicionais ou dogmáticas, mas uma distorção e reinvenção da religiosidade, ainda sob disputa de laicidade no contexto da secularização. O crescimento de igrejas evangélicas, por exemplo, pode ser

visto como um reflexo desse retorno, onde a religião, embora continue influente, se adapta às demandas sociais e culturais contemporâneas, utilizando a mídia, o marketing e a política como formas de interação com o público e atendendo a demandas que nem sempre a iniciativa pública supre: seja pela cultura, seja pelas ressonâncias de elementos nesses espaços, abrindo espaços para experiências de lazer e integração.

A religião fortalece comunidades e proporciona consolo espiritual, onde também é importante considerar como isso impacta as questões de diversidade, pluralidade e direitos individuais. Por isso, tomamos como ponto de partida na compreensão do “retorno” da religião no Brasil a abordagem multidisciplinar que leve em conta as complexidades e nuances dessa dinâmica, reconhecendo a diversidade de experiências e interpretações dentro da sociedade brasileira, não sendo apenas um agente dono da verdade ou da linguagem que privilegia determinado discurso do ponto de vista único e exclusivista.

Na perspectiva de Vattimo (2004a), a linguagem pós-metafísica, já presente na filosofia ocidental, para além de ser uma mera condição de possibilidade, pode ser interpretada como o meio no qual o pensamento fraco, a saber, uma ontologia viável após a dissolução da metafísica, deve se manifestar. Portanto, Vattimo utiliza diversos termos associados a essa tradição como conceitos-chave em sua filosofia. Além de *kénosis* (esvaziamento de Deus), a noção de *caritas* (caridade, amor e altruísmo) prevalece em seu pensamento, percebendo a secularização como um caminho positivo de desenvolvimento do cristianismo na história, aproximando Jesus em seu âmbito mundano, a experiência religiosa humana pode adquirir uma dimensão autêntica e sagrada da vida, abrangendo o respeito pelas diferenças, a valorização da pluralidade e a defesa da vida. Nesse contexto, é plenamente possível harmonizar a crença religiosa com o mundo secular. Com a compreensão kenótica de Deus, os fiéis têm a possibilidade de integrar sua fé com os avanços e descobertas produzidos pela humanidade. O processo de secularização permite o reconhecimento da herança cristã, especialmente o princípio da *caritas* e a rejeição da violência. Vattimo afirma que “a única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode ser desmistificada com o tempo – já que não é um enunciado experimental, lógico ou metafísico, mas um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*” (Vattimo; Rorty, 2006, p. 71). Apesar de ser uma discussão profundamente filosófica, a dissolução da metafísica só alcança suas consequências mais

profundas quando reconhecemos que ela é orientada pelo princípio da caridade e responde ao apelo cristão.

No entanto, a distorção da moderna perspectiva liberal, que transformou o cerne da identidade pessoal, originalmente ancorado na corporeidade, em um centro de vontade individualista e comercial, ainda torna o sujeito hoje como único determinante da liberdade e, por extensão, da sociedade, do Estado e da religião e isso também é um profundo sintoma da reação pós-moderna. Curiosamente, ao exagerar no individualismo, essa abordagem paradoxalmente acaba por dissolver sem dificuldades a identidade pessoal de cada corpo em uma “alma global”. Por isso, então, é que essa entidade pode ser concebida como cósmica, sistêmica, relacionada a energias do universo ou associada a energias internas aos sistemas de consumo e midiáticos. Logo, a diversidade religiosa no Brasil implica numa perspectiva prática e teoricamente panteísta da realidade. Ao divinizar diversas facetas da existência, tudo converge para o universal, podendo ser vista como uma reinterpretação do ente supremo da metafísica clássica, ao desvincular a ideia de um ser absoluto, transcendente e pessoal, tradicionalmente central na concepção metafísica, para uma visão mais difusa e imanente. Portanto, a diversidade religiosa acaba se assemelhando ao ateísmo, ou a um “cristianismo não religioso”, no qual o foco não está em dogmas ou em uma relação pessoal com um Deus, mas em uma experiência espiritual mais difusa e plural, conectando todas as facetas da existência a uma energia universal.

Por sua vez, o ateísmo leva à absolutização do imanente, seja do ser humano, das forças naturais ou cósmicas, ou até mesmo da sociedade, do Estado, da nação, de sistemas globais, entrando assim num ciclo interminável em que ecoa o politeísmo pagão, enquanto multiplicação ou absolutização de elementos humanos ou sociais que passam a ser tratados de maneira quase divina, como as forças da natureza, a sociedade, o Estado, ou até a nação. A sugestão aqui é que, mesmo em contextos modernos, há um retorno a um tipo de “divinização” dessas forças, similar ao politeísmo de culturas antigas, isso é, tanto o ateísmo como o monoteísmo absolutista podem levar à adoração de entidades, seja um único Deus ou um conjunto de forças imanentes. Ambos os modelos, de certa forma, têm a tendência de absolutizar o que é visto como “divino”, seja ele transcendental ou imanente. Essa dinâmica apresenta semelhanças paradoxais com o denominado “monoteísmo” absolutista, pois ambos tendem a absolutizar as realidades divinizadas,

como ocorre nos sistemas contemporâneos de consumo e na concepção do indivíduo moderno. Vattimo (2002) emprega uma expressão comum em relação à religião, ou de maneira equivalente, à experiência religiosa, ao caracterizá-la como um “êxodo”. O autor amplia esse significado ao afirmar que esse “êxodo”, considerado dessa maneira, implica o sentido de uma “viagem de volta”, de “retorno”. Nessa perspectiva, torna-se plausível a ideia de uma religião que ressurgir, pois, de acordo com essa concepção, a dinâmica fundamental da religião está centrada no “retorno”.

É possível pensar o “retorno” da religião no Brasil a partir de Vattimo (2002, p. 117), utilizando os conceitos de *Andenken* (memorização nostálgica) e *convalescença* (*Verwindung*) para iluminar essa dinâmica. O conceito de *Andenken* exige uma compreensão filosófica mais profunda, especialmente à luz de sua herança heideggeriana, e não deve ser confundido com uma simples nostalgia do passado ou com um apelo a uma “retrotopia”, entendida como o desejo de retornar a um tempo passado idealizado. Em sua dimensão ontológica, *Andenken* refere-se a uma memorização que não se limita a reviver o passado de maneira literal, mas envolve uma reinterpretação do que foi vivido, com o intuito de dar novo significado ao presente e à existência humana. Nesse sentido, a memorização é um processo interpretativo que não busca restaurar o passado, mas compreender suas implicações para a configuração do ser no mundo contemporâneo.

Esse conceito, herdado de Heidegger, está intrinsecamente relacionado à maneira como o ser humano interpreta o mundo e, conseqüentemente, transforma sua relação com o tempo. Ao invés de ser uma simples evocação nostálgica, *Andenken* implica uma reinterpretação do passado que é crucial para a compreensão da realidade presente. Não se trata de um retorno a um estado idealizado, mas de um esforço para reinterpretar as tradições e os valores passados em uma chave que dialoga com as questões da contemporaneidade.

No contexto brasileiro, a ressurgência de símbolos, rituais e crenças religiosas, embora muitas vezes associada a uma tentativa de reconexão com as raízes e com a identidade cultural, deve ser entendida não como uma busca por autenticidade ou um retorno ao passado, mas como um fenômeno que se insere em uma dinâmica de *Andenken*. Num cenário de modernidade e secularização, esse “retorno” ao sagrado não configura uma busca por uma “retrotopia”, mas uma reinterpretação de símbolos como a cruz, que, em diferentes contextos, continuam a desempenhar um papel significativo na vida social

e cultural. Esse movimento de ressignificação das tradições religiosas pode ser visto como uma resposta às incertezas e fragmentações da contemporaneidade, além de ser uma resistência ao niilismo ativo, característico de uma era marcada pela desvalorização dos valores tradicionais e pela busca incessante por sentido em um mundo plural e fragmentado.

Portanto, o conceito de *Andenken*, segundo Vattimo, não deve ser reduzido a um retorno sentimental ao passado, mas deve ser compreendido como uma prática interpretativa, essencialmente ontológica, que busca reconectar o presente com as tradições de maneira crítica e criativa, ressignificando-as à luz das necessidades e desafios da contemporaneidade.

Além disso, a ideia de *convalescença*, entendida como aspecto do pensamento fraco, destaca a capacidade de adaptação e reinvenção das tradições religiosas. Em um contexto brasileiro caracterizado pela pluralidade e diversidade, as religiões estão se transformando, incorporando novos significados e práticas que dialogam com as exigências do mundo moderno. Essa convalescença permite que as comunidades religiosas se reinventem, estando na crise do humanismo moderno e buscando um lugar no espaço público que reconheça a multiplicidade de experiências e crenças. Esse conceito destaca a relação do ser humano com o tempo, enfatizando a constante interpretação do mundo e sua transformação ontológica. Assim, *Andenken* é uma prática ontológica que busca integrar o passado de forma crítica e existencial ao presente, de maneira que o ser humano se descobre sempre já lançado no mundo de seus afazeres e ocupações, desempenhando um papel central na compreensão da realidade, por meio de sua interação e experiência cotidiana no mundo.

Assim, o “retorno” da religião no Brasil, à luz dos conceitos de Vattimo, pode ser visto como um processo dual: por um lado, há uma rememoração nostálgica que resgata tradições do passado, enquanto, por outro lado, as religiões também se adaptam e se transformam em resposta ao contexto contemporâneo. Essa dinâmica evidencia uma secularização que não nega a religiosidade, mas a reconfigura em um espaço onde o sagrado e o profano se entrelaçam, refletindo a complexidade da experiência religiosa no Brasil. Essa abordagem nos permite entender que o “retorno” da religião não é uma simples recrudescência de formas tradicionais, mas um fenômeno multifacetado que

envolve tanto a lembrança do passado quanto a busca por novas formas de expressão e significado na atualidade.

Identificamos, portanto, duas razões para esse fenômeno de “retorno” do religioso, conforme delineado por Vattimo: *A primeira razão* assume um caráter apocalíptico, violento e metafísico, relacionado ao surgimento de seitas, à influência de doutrinas orientais na sociedade ocidental, à revitalização das igrejas (especialmente as cristãs) e a diversos “modismos” espiritualistas. Segundo Vattimo, esse ressurgimento do sagrado teve início logo após a Segunda Guerra Mundial e também poderíamos acrescentar, no caso do Brasil, no período pós-Era Vargas, como uma reação urgente aos riscos de uma guerra nuclear, instabilidade política e as consequências do populismo, bem como do autoritarismo. Atualmente, esse “sentimento terrível” pode ser percebido diante de outros desafios globais, como os impactos na ecologia, as complexidades da manipulação genética e questões existenciais, incluindo a perda de sentido da existência, destacada pelo consumismo desenfreado. Assim, o “retorno” da religião pode ser compreendido, em primeiro lugar, como resultado de uma experiência fundamentalmente marcada pelo medo. *A segunda razão* para o ressurgimento do sagrado atualmente, que merece atenção e convoca a filosofia para o debate, não está relacionada às características “assombrosas”, mas sim à dissolução dos sistemas científicos que deveriam proporcionar segurança e respostas verdadeiras às questões humanas. No entanto, conforme argumenta Vattimo, esse sistema também falhou em cumprir sua função. O pensamento e meio técnico-científico e a sociedade da organização total não foram capazes de suplantar completamente a religião. O “retorno” da religião, portanto, não é um evento acidental, mas uma forma específica de transfiguração da religião. Não se trata simplesmente de um “retorno” ao que foi esquecido, mas sim de uma outra maneira de recuperar ou resgatar o sentido do religioso nos tempos atuais, sob estratégias e estruturas estabelecidas por uma espiritualidade a florada com diferentes contornos e colorações.

O sentido da secularização em Vattimo

Para Vattimo (2018a, p. 50), a secularização representa um processo multifacetado que transcende a simples noção de perda do sentido do sagrado, frequentemente associada à modernidade. O fenômeno da secularização é a redução do sagrado na própria essência da modernidade e dos ensinamentos da essência religiosa e de seus mitos originários,

encontrando um “texto” comum sob transcrições ontológicas fracas. Ele propõe uma ampliação e reformulação desse conceito, entendendo a secularização de maneira positiva como uma diluição das fronteiras entre o sagrado e o profano. Essa dinâmica resulta na impregnação do sagrado nas vivências e conceitos da sociedade pós-moderna, revelando uma interconexão entre religião e vida cotidiana que desafia a dicotomia tradicional. É aquilo que Nietzsche já entendia como fenômeno sócio-histórico que é a *Morte de Deus*, ou seja, a dessacralização do sagrado violento, bem como a racionalização da sociedade moderna. Em *Crer que se cré*, Vattimo escreve:

se a secularização, ou seja, a transformação “reduativa” do sagrado metafísico-natural em virtude da relação de amizade que Deus decide estabelecer com o homem e que é o sentido da encarnação de Jesus, é a essência da história da salvação, o que deve ser posto ao vínculo indevido da doutrina cristã com essa ou aquela determinada realidade histórica é a disponibilidade mais total a ler “os sinais dos tempos”, portanto, a se identificar sempre de novo com a história reconhecendo francamente a própria historicidade (Vattimo, 2018a, p. 50).

A crítica da modernidade, influenciada por pensadores como Joaquim de Fiore, Nietzsche e Heidegger, leva Vattimo a anunciar o “fim da metafísica”. Nesse contexto, o niilismo é interpretado positivamente como uma ruptura com as estruturas rígidas da filosofia moderna e uma abertura para novos modos de pensamento e aberturas religiosas. Neste novo paradigma, a metáfora assume um papel central, refletindo a secularização do pensamento filosófico e sua correspondência com a transformação da religiosidade contemporânea.

Vattimo também sugere que as características da “Idade do Espírito Santo” se assemelham à “sociedade transparente”, marcada pela ubiquidade da informação e pela desestabilização das verdades absolutas. Neste cenário, ele estabelece o princípio da caridade como critério de verdade e limite da secularização, enfatizando que a verdadeira essência da secularização reside em sua capacidade de promover um espaço de diálogo e convivência entre diferentes visões de mundo, valorizando a experiência humana e a pluralidade de significados. Assim, a secularização se configura não apenas como um processo de desencanto, mas como uma oportunidade para a reconstrução do sentido do sagrado num contexto contemporâneo e político.

A ideia de não mais enfrentarmos a história como “linha linear” é fundamental na análise da secularização para Vattimo (1989, p. 13), pois ele critica a noção de uma

história linear e progressiva que supõe um avanço contínuo da religião para a secularização. Essa visão, segundo ele, simplifica a complexidade das interações entre religião e modernidade. Em vez de um único caminho histórico, Vattimo argumenta que a secularização se manifesta de maneiras diversas em diferentes contextos culturais e sociais, refletindo uma “pós-historicidade”, onde tradições religiosas coexistem e se adaptam a novas realidades.

Vattimo (2018a), orienta a secularização como parte de uma “aventura da diferença”, sugerindo que o enfraquecimento das estruturas metafísicas fortes (como as instituições religiosas tradicionais) não significa a erradicação do sagrado, mas sua transformação numa pluralidade de manifestações fragmentadas e abertas.

Nesse sentido, o Brasil emerge como um exemplo vivo dessa reconfiguração do sagrado. A secularização, no Brasil, diferente do processo europeu, pois não é marcada por uma rejeição definitiva da religião, mas por uma espécie de “enfraquecimento” – o esvaziamento do divino. Assim, o que vemos no Brasil não é o desaparecimento do sagrado, mas sua “rebaixada” à cotidianidade e pluralidade. O sincretismo religioso, a ascensão das igrejas neopentecostais e a contínua presença do discurso religioso na política ilustram esse processo. Aqui, o sagrado não é algo transcendente e distante, como nas formas religiosas mais tradicionais, mas próximo, pragmático, e adaptado às exigências da modernidade. A secularização brasileira é um exemplo concreto do que Vattimo identifica como o esvaziamento dos grandes discursos metafísicos e o advento de uma religiosidade mais fraca, mais fragmentada e mais plural. O sagrado, no Brasil, não desaparece, mas se transforma em algo que dialoga com a cultura local, a modernidade e a política, mantendo-se relevante de uma forma que, segundo Vattimo, reflete a própria essência da secularização enquanto uma abertura à diferença e à multiplicidade. Contudo, a secularização no Brasil é ainda um processo inacabado e nem sempre é expresso em linguagem comum.

O lugar da espiritualidade na era secular

De acordo com as ideias de Vattimo (2004b), em sociedades pluralistas e pós-modernas, as instituições religiosas tradicionais podem perder sua autoridade moral e sua influência sobre as questões sociais e políticas. A “religião fraca” de Vattimo defende uma abordagem mais flexível e menos dogmática em relação à fé, de modo que as tradições

religiosas se abram para interpretações diversas e adotem uma postura mais inclusiva em relação à diversidade de crenças.

Nesse sentido, as instituições religiosas tradicionais precisariam se adaptar a uma compreensão mais fluida e menos rígida da fé. No contexto brasileiro, algumas instituições religiosas tradicionais têm enfrentado desafios devido ao crescimento do secularismo, pluralismo religioso e mudanças sociais. No entanto, muitas delas também têm buscado se adaptar para manterem sua relevância. Algumas estratégias que têm sido observadas incluem a ênfase na experiência e espiritualidade pessoal, onde instituições religiosas buscam enfatizar a dimensão experiencial e espiritual da fé, oferecendo práticas que conectam os indivíduos de maneira mais direta com suas crenças e também a participação em questões sociais atuais, onde as instituições religiosas têm buscado manter relevância, envolvendo-se em questões sociais contemporâneas como justiça social, meio ambiente e direitos humanos e, mais precisamente, na estratégia do diálogo inter-religioso, reconhecendo e respeitando a diversidade de crenças e buscando pontos de convergência. Hoje, a espiritualidade precisa estar dentro dos sistemas simbólicos que englobam afeições e percepções para as identidades.

Carlos Alberto Pinheiro Vieira, em sua dissertação de mestrado *O enfraquecimento das estruturas fortes e o retorno à religião: a proposta de Gianni Vattimo para o cristianismo contemporâneo* (2011), reflete:

Em muitos momentos, as crenças são apresentadas como exclusivas e excludentes. Para herdar o legado das tradições, deve-se aprender a interpretá-las como puros sistemas simbólicos, que falam de uma determinada dimensão da realidade que, propriamente dita, não pode ser expressa com palavras. As tradições religiosas, lidas sem crenças, são narrativas, mitos, símbolos, instruções e avisos para fazermos o caminho espiritual. [...] Para Gianni Vattimo, o desafio atual é que as Igrejas devem ser destinadas à mais profunda mudança de coração e contemplação e menos dedicadas à luta pelo poder, e isso representaria para ele “um redescobrir a fé cristã”. Gianni Vattimo busca, na fidelidade à palavra e ação de Jesus atribuindo ao cristianismo de hoje a responsabilidade de exercer, plenamente, a caridade. Na verdade, no momento em que Jesus chama à conversão, não se trata de conversão para as crenças ou rituais de qualquer religião, que não seja do amor (Vieira, 2011, p. 72 e 75).

Os desafios da diversidade religiosa e da tolerância são questões cruciais numa sociedade cada vez mais pluralista, e essas dinâmicas têm implicações significativas para a coexistência pacífica e o respeito mútuo entre diferentes visões de mundo. Vattimo

(2004b), como filósofo pós-moderno, traz algumas ideias que podem ser relacionadas a esses desafios como o de confronto de visões de mundo. Ele sempre defende que a aceitação da pluralidade é essencial para promover a coexistência pacífica e o ressurgimento de tensões religiosas, pois, na medida em que diferentes grupos religiosos coexistem, podem surgir tensões e conflitos, especialmente quando as crenças de um grupo entram em conflito com as práticas ou valores de outros. Isso pode criar desafios para garantir uma convivência harmoniosa. A superação dessas divergências exige um esforço contínuo de construção de pontes e compreensão mútua e que também envolve relação com a política, uma vez que atualmente o âmbito político brasileiro deixa bem explícito falas e discursos que evidenciam como as diferenças religiosas podem influenciar a formulação de políticas públicas, legislação e debates sociais.

Com efeito, a separação entre Estado e religião, fundamental para garantir a liberdade religiosa, pode ser testada em contextos nos quais as agendas políticas são influenciadas por visões religiosas específicas. Frente à laicidade e neutralidade religiosa é importante frisar que a laicidade visa garantir a igualdade e a liberdade religiosa para todos. No entanto, desafios surgem quando há pressões para que certas crenças religiosas influenciem diretamente a legislação ou as políticas públicas, assim como o papel da educação com a necessidade da inclusão de currículos que ensinem sobre diversas tradições religiosas e promovam o respeito à diversidade pode ser uma estratégia importante para construir uma sociedade mais tolerante. Os desafios da diversidade religiosa e da tolerância estão intrinsecamente ligados à política, influenciando a dinâmica social e as decisões políticas numa sociedade pluralista. A busca por soluções eficazes requer um esforço conjunto para promover o respeito mútuo, a compreensão e a criação de estruturas políticas que garantam a igualdade e a liberdade religiosa para todos, sob um novo paradigma.

Carlos Alberto Pinheiro Vieira, já citado, escreve a este propósito:

Em consequência, o Deus que reaparece na pós-modernidade não é mais o Deus violento apresentado pela metafísica clássica. Segundo Evilázio Teixeira (2005, p. 377), “é através dessa sociedade pós-moderna que se dá lugar ao surgimento da cultura da tolerância, baseada na diversidade, e conseqüentemente menos dogmática”. [...] Para uma interpretação vattimiana da pós-modernidade, a crise do cristianismo faz parte da crise geral de todas as “grandes narrativas”. Mais especificamente, o destino do cristianismo está selado com o advento

de um mundo e de uma cultura pós-metafísicos, caracterizados como “pensamento débil” (Vieira, 2011, p. 60).

As implicações da negação da verdade para as religiões

O ressurgimento da religiosidade no fim do século XX e início do século XXI tem como expressão o espírito pós-metafísico, libertando visões de mundo e atenuando verdades absolutas. De acordo com Vattimo (2004b), a crise nos fundamentos metafísicos proporcionou um solo propício para uma potencial renovação da vivência religiosa, que, na esfera filosófica, coincidiu com a supressão das fundamentações filosóficas do ateísmo. Isso se deve ao fato de que, para refutar a existência de Deus, seria necessário adotar uma perspectiva absolutista que a crítica à metafísica invalidou. O problema a considerar em relação ao espaço aberto para as religiões após o declínio da metafísica é justamente a natureza desse novo terreno. Isso implica, de maneira decisiva, que até mesmo o discurso religioso deve reconhecer sua própria historicidade. Pois, assim como não é apropriado para a ciência e a filosofia reivindicar verdades absolutas apoiadas na crença em uma estrutura objetiva do mundo, a mesma postura não convém às religiões. Não se trata necessariamente de renunciar aos dogmas religiosos, mas sim de afirmá-los explicitamente como elementos de fé, compreendendo que não são descrições objetivas da ordem do mundo e o fundamentalismo é uma marca do distanciamento disso.

No Brasil, a negação da verdade se manifesta de várias formas. As diversas tradições religiosas coexistem em um ambiente caracterizado pela tolerância e pelo intercâmbio cultural, refletindo a pluralidade e a diversidade que caracterizam a sociedade brasileira. A rejeição de verdades universais permite que as religiões se reinventem e se adaptem, dialogando entre si e com a secularização, num processo que Vattimo descreveria como uma “religião enfraquecida”. Nesse contexto, as comunidades religiosas podem encontrar novos significados e práticas que ressoem com as realidades contemporâneas, promovendo uma espiritualidade que é ao mesmo tempo pessoal e coletiva.

As implicações da negação da verdade para as religiões, a partir das contribuições das ideias de Vattimo, sugerem uma reconfiguração das identidades religiosas no Brasil, que pode ser tanto uma oportunidade de diálogo e reconciliação quanto um terreno fértil para tensões e conflitos. O desafio reside em como essas tradições religiosas podem

navegar nesse novo ambiente de pluralidade, buscando construir um espaço de respeito e coexistência que valorize a experiência espiritual sem a imposição de verdades absolutas.

Desse modo, a diminuição da verdade religiosa representa, para o cristianismo, mais do que uma mera possibilidade, sendo mesmo é um destino inevitável. A interpretação vattiminiana do cristianismo segue os preceitos de Joaquim de Fiore (1135-1202)⁵, para quem a narrativa cristã da salvação atravessa diferentes momentos e fases, revelando, historicamente, sua verdade à luz das transformações socioculturais de cada era. Segundo Vattimo, a sociedade pós-metafísica constitui o estágio final na interpretação da mensagem cristã, em que se desvincula da Igreja, assumindo um papel predominante como elemento cultural. A secularização, nas palavras de Vattimo (2004b, p. 60): “é intrínseca ao próprio destino do cristianismo, um desfecho de enfraquecimento que já foi anunciado pelo evento da encarnação de Deus.” Afinal, numa religião na qual seu Deus se torna humano para compartilhar a vida com os seres humanos, a compreensão é inevitavelmente de uma religião destinada a integrar-se ao espírito do mundo, desvinculando-se de qualquer pretensão transcendente absolutista.

A abordagem de Vattimo sobre a secularização da mensagem cristã, que essencialmente implica no enfraquecimento dos dogmas, previamente anunciado pela encarnação do Deus cristão, parte do pressuposto do abandono da interpretação literal e autoritária dos textos bíblicos. Ele argumenta que a ortodoxia e o rigorismo representam obstáculos impostos pela própria Igreja à manifestação mais ativa dos princípios cristãos do amor e da caridade. Vattimo critica, por exemplo, a resistência da Igreja Católica em permitir o acesso das mulheres ao sacerdócio, baseando-se no rigor histórico da escolha dos primeiros apóstolos. Ele argumenta que o desejo das mulheres de ingressar no sacerdócio é mais condizente com os princípios cristãos do que sua resignação em

⁵ Joaquim de Fiore – conhecido também por Gioacchino da Fiore – foi um abade cisterciense e filósofo místico, da região da italiana da Calábria, defensor do milenarismo e do advento da idade do Espírito Santo. No capítulo “Os ensinamentos de Gioacchino”, do livro *Depois da cristandade*, Vattimo mesmo escreve: “O que são as três idades que constituem o esquema da história segundo Gioacchino é algo bem conhecido. Elas se modelam de acordo com a articulação das pessoas da Trindade” (Vattimo (2004b, p. 42-43). E, na sequência, Vattimo mesmo cita diretamente o filósofo místico nestes termos: “Três são os estados do mundo que os símbolos dos textos sagrados nos prospectam. O primeiro é aquele em que vivíamos sob a lei; o segundo, aquele em que vivemos sob a graça; o terceiro, cujo advento está próximo, aquele no qual viveremos em um estado de graça mais perfeito. O primeiro transcorreu na escravidão, o segundo é caracterizado por uma *servidão filial*, o terceiro acontecerá sob a *instância da liberdade*. O primeiro é marcado pelo *temor*, o segundo pela *fé*, o terceiro pela *caridade*. O primeiro período é aquele *dos escravos*, o segundo o *dos filhos*, o terceiro o *dos amigos*. [...] O primeiro estado pertence ao *Pai*, que é autor de todas as coisas; o segundo ao *Filho*, que se dignou compartilhar a nossa lama; o terceiro ao *Espírito Santo*, sobre o qual diz o Apóstolo: ‘*Onde estiver o Espírito do Senhor, aí está a liberdade*’” (2004b, p. 43, grifos nossos).

renunciar a essa possibilidade. Da mesma forma, Vattimo defende a tolerância em relação às religiões marginais e às seitas heterodoxas ou sincretistas, criticando a condenação frequente praticada pela Igreja, pois acredita que a atitude tolerante seria mais alinhada ao espírito cristão do amor e da caridade. Mesmo considerando que a menção aos “outros” frequentemente se limite aos membros da própria religião, essa referência representa um pressuposto crucial para a potencial abertura das religiões em direção ao “outro” em sentido mais amplo, que inclui indivíduos de diferentes religiões e aqueles sem afiliação religiosa propriamente dita. De fato, o contexto pluralista das sociedades democráticas contemporâneas sugere e incentiva essa abertura. No entanto, tal evolução depende, evidentemente, de as religiões se alinharem com o espírito da época e revisarem suas concepções de verdade.

Considerações finais

Pelas reflexões e argumentações acima, podemos afirmar que hoje a espiritualidade pós-metafísica também afeta os brasileiros, sendo uma abordagem que se afasta das estruturas metafísicas rígidas, reconhecendo a fluidez e a pluralidade na busca do sentido espiritual. Essa perspectiva promove uma relação mais aberta e interpretativa com o sagrado, adaptando-se às mudanças culturais e incentivando a responsabilidade ética individual, bem como o enfrentamento da incerteza numa vida fragmentada e, por isso, é importante distinguir entre ética genuína, que se baseia na reflexão crítica e na consideração das necessidades e interesses de todos os envolvidos, e valores morais impostos pela Igreja, que representam uma forma de violência metafísica que limita a liberdade e a autonomia dos indivíduos.

Torna-se evidente, então, a complexidade e a relevância dos temas discutidos. Ao explorar as dinâmicas políticas, a polarização exacerbada e a negação da verdade, percebemos como esses fenômenos estão intrinsecamente entrelaçados com o ressurgimento da religião no contexto brasileiro. Gianni Vattimo (2006), com sua abordagem filosófica pós-metafísica, fornece um arcabouço teórico valioso para compreender as transformações espirituais em curso. A sua proposta de uma espiritualidade que transcende as fronteiras rígidas da metafísica oferece uma alternativa significativa diante do cenário polarizado e das disputas ideológicas que caracterizam nossa política contemporânea. No contexto brasileiro, onde as questões políticas se

mesclam com elementos religiosos, a análise aqui apresentada destaca o papel da religião na esfera pública como uma disputa por espaço. O “retorno” da religiosidade não ocorre isoladamente, mas como parte de um fenômeno mais amplo que envolve questões identitárias, sociais e políticas secularizadas. Ao considerar a espiritualidade pós-metafísica proposta por Vattimo, somos desafiados a repensar nossas concepções tradicionais de verdade e a abraçar uma perspectiva mais pluralista e tolerante.

A polarização exacerbada, na qual os debates são frequentemente reduzidos a confrontos entre visões opostas e inflexíveis é alimentada pela intolerância à divergência e à pluralidade de ideias, características típicas do “pensamento forte” e do fundamentalismo. Em vez de promover o diálogo e o entendimento mútuo, há um crescente campo de disputa que tende a fortalecer as divisões na sociedade, criando um ambiente de hostilidade e conflito. Além disso, a rigidez do “pensamento forte” e do fundamentalismo político muitas vezes impede a busca por soluções criativas e inclusivas para os desafios enfrentados pela nação. Em vez de explorar abordagens flexíveis e adaptáveis, os atores políticos se fecham em suas convicções, tornando difícil o progresso e a cooperação realmente eficazes. Portanto, para compreender a relação entre a ideia de “pensamento forte” e fundamentalismo é crucial analisar e abordar os problemas da polarização política no Brasil, pois fica claro que o campo religioso se esquivava à alteridade e promove violência metafísica quando sente que irá perder fiéis pela crescente desinstitucionalização religiosa.

Cabe aqui trazermos o apontamento de que a laicidade, no Brasil, elucida tensões frente ao pensamento de Vattimo (2018b, p. 165) que argumenta: Uma possibilidade de cristianismo não-religioso, enquanto uma religião que anula a si mesma, uma “religião não-religião”, há uma constante violência na busca por imperar o dogma do que é católico acima das demais religiões no espaço público. Nesse contexto, ou a pessoa se alinha enquanto “fraquista” cristão, ou ela se alinha entre os fundamentalistas racionais. Nos parece que, no Brasil, a caridade se manifesta como um reflexo da permanência do sagrado, adaptado e transformado, mas ainda profundamente presente na vida social, enquanto na Europa ela se institucionalizou de maneira mais distante da religiosidade, refletindo o enfraquecimento das estruturas religiosas que Vattimo associa ao processo de secularização. A insistência em impor um dogma católico sobre outras religiões resulta

numa forma de violência simbólica que limita a pluralidade religiosa, um fenômeno que Vattimo não considera em suas análises.

Diferentes abordagens das ciências da religião mostram que, ao invés de um espaço onde diferentes visões de mundo possam coexistir pacificamente, há uma pressão para que as outras crenças se alinhem aos princípios católicos, o que gera conflitos e marginalizações. Assim, a ideia de que um indivíduo se alinha a um “fraquista” cristão ou se junta aos “fundamentalistas racionais” nem sempre capta a complexidade das identidades religiosas em jogo no Brasil. O que ressoa com maior precisão é que Vattimo oferece uma contribuição significativa para a compreensão da secularização no Brasil, particularmente ao destacar a tensão entre a religião institucionalizada e as formas de religiosidade adaptadas ao contexto moderno. Embora sua análise da “religião não-religião” e do cristianismo não-religioso não se aplique diretamente à realidade brasileira, ela ilumina a persistência do sagrado no espaço público, mesmo num contexto de secularização. A perspectiva de Vattimo evidencia que a secularização não implica necessariamente no afastamento completo da religião, mas em uma transformação das práticas religiosas, que continuam a moldar e influenciar as dinâmicas sociais e culturais. Esse processo revela a complexidade da secularização, que não é linear nem homogêneo, mas envolve a transformação das estruturas religiosas tradicionais, enquanto elas continuam a influenciar profundamente as práticas sociais. No Brasil, a secularização é caracterizada por um processo de reinterpretação e transformação das formas de religiosidade, mantendo a religião como um elemento central na configuração social, e refletindo as tensões entre a preservação do sagrado e a pluralidade religiosa.

A caridade, por exemplo, manifesta essa permanência do sagrado, sendo um reflexo de uma religiosidade transformada, mas ainda profundamente presente na vida social. Esse fenômeno se alinha com a ideia de Vattimo de que as formas de religiosidade se adaptam e se transformam, sem desaparecerem. Além disso, sua análise da “violência simbólica” que ocorre quando um dogma religioso é imposto ao espaço público também é pertinente no contexto brasileiro, onde, muitas vezes, há uma pressão para que outras crenças se alinhem aos princípios católicos, limitando a pluralidade religiosa e gerando conflitos e marginalizações. Assim, Vattimo colabora para entender como, no Brasil, a secularização envolve um processo complexo de reinterpretação e adaptação das tradições religiosas, sem que elas se dissociem completamente da vida social.

Além disso, enquanto na Europa a caridade e as ações sociais tendem a ser institucionalizadas e distantes da religiosidade, no Brasil, a caridade ainda é um reflexo palpável da permanência do sagrado. Essa caridade está profundamente enraizada nas práticas religiosas e sociais, manifestando-se como um aspecto vital da vida comunitária e um núcleo cristão. Mesmo adaptada e transformada, a presença do sagrado continua a influenciar as relações interpessoais e as políticas sociais, sugerindo que, ao contrário do que acontece na Europa, onde o processo de secularização tem levado ao enfraquecimento das estruturas religiosas, no Brasil, a secularização não implica necessariamente num afastamento da religiosidade, mas um retorno peremptório nostálgico pela moralidade bioética e manutenção do que resta da metafísica: a ânsia de progresso, logo, a secularização no Brasil não segue o modelo europeu, onde a religião se distancia das práticas sociais, não implicando mais em um afastamento da religião, mas no reconhecimento de que a religião, ou a sua “ausência”, continua a ter um papel fundamental na constituição do sentido do mundo. O que é secular não é, portanto, uma negação da religiosidade, mas uma transformação das suas formas, que se adaptam aos tempos modernos, moldando pelo núcleo de solidariedade e a reinterpretação de rituais que se aproximam por meio da linguagem e que renovam o sagrado não mais pela presença, mas pela esperança, pois, o que antes distanciava (as verdades), agora é o que aproxima: a queda das verdades, seu gradual processo de redução.

As perspectivas de Paula Monteiro sobre a secularização, no Brasil, ao lado da discussão de Ricardo Mariano sobre o fundamentalismo, revelam como a religião se adapta e se transforma no contexto brasileiro mesmo que por diferencialismos igualitários, sem desaparecer, mas também sem se restringir ao modelo europeu de secularização. Enquanto Vattimo sugere que a secularização envolve um processo de enfraquecimento das estruturas religiosas tradicionais, no Brasil, a separação Igreja-Estado gerou um pluralismo religioso, mas a presença do sagrado permanece viva, influenciando a vida social e política. Mariano vê o fundamentalismo como uma reação a essa pluralidade, buscando restaurar uma visão dogmática e fixa.

A reflexão de Vattimo sobre a “religião não-religião” e a transformação da religiosidade se alinha com essa realidade brasileira, onde a religião, longe de estar extinta, se reinventa e se adapta, mantendo sua centralidade na vida social. Assim, a secularização no Brasil é mais um processo de adaptação e pluralização da religiosidade,

ao invés de um afastamento completo da fé e, embora a separação Igreja-Estado tenha gerado um ambiente de maior diversidade religiosa, a religião ainda desempenha um papel significativo na sociedade, adaptando-se aos tempos modernos racionalizados. A secularização no Brasil, nem sempre segue o mesmo padrão europeu de enfraquecimento da religiosidade, mas é um processo de reinterpretação e adaptação das tradições religiosas, em que o sagrado e sua redução continuam influentes. Compreender a secularização brasileira à luz desses pensamentos implica considerar um processo de secularização que desafia a concepção de dogmas rígidos, encarando a secularização como um fenômeno universal. Nesse contexto, a caridade ontológica emerge como uma transformação e reinvenção da religiosidade, marcada por conflitos constantes que abrem novos espaços interpretativos. Esse processo permite que a religiosidade não desapareça completamente, mas se reinvente, retornando frequentemente a uma veia cristã, enquanto o Ocidente se move em direção a novas formas de religiosidade e práticas sociais, sendo isso um movimento para fora.

O paradigma metafísico de religião, embora ainda não totalmente superado no Brasil pela profunda presença do “pensamento forte” (fundamentalismo), apresenta uma aspiração de ter a última palavra em discussões sobre o mundo, o ser humano e a sociedade. Essa abordagem é fundamentalmente incompatível com os princípios democráticos, uma vez que, ao acreditar possuir toda a verdade, também alega o dever ou o direito de impô-la aos outros, com uso da coerção e podendo tornar-se um fato social dentro do organismo vivo brasileiro. O autoritarismo inerente a esse modelo é antidemocrático devido à sua natureza impositiva, excludente e dogmática, não fomentando a cooperação, o respeito ou a harmonia, mas apenas a propagação da violência. A rejeição da via da violência, frequentemente latente nos embates fundamentalistas, emerge como o ponto de partida crucial para fortalecer o caminho em direção a um diálogo entre as diversidades, mas ainda sob olhos otimistas e de esperança. De acordo com Zabala (2006, p. 33): “é exatamente a perda da confiança na verdade e o fato de alcançar uma equivalência substancial de todas as posições que constituem o maior sucesso obtido com a desconstrução da metafísica.” Segundo nosso entendimento, este diálogo é essencial para o êxito das práticas democráticas, pois a violência, de longe, não serve aos interesses de uma coletividade social. Ao recusar a imposição autoritária da verdade e optar pelo diálogo, abre-se a possibilidade de construir pontes entre diferentes

perspectivas, fomentando a compreensão mútua e promovendo a coexistência pacífica no contexto democrático brasileiro.

Referências bibliográficas

BALEEIRO, Cleber A. S. *O sentido de secularização em Vattimo*. Revista Eletrônica Correlatio, n. 15, junho de 2009, p. 80-91. Disponível em: file:///C:/Users/HJS~1.FIL/AppData/Local/Temp/MicrosoftEdgeDownloads/1fac8c56-b91d-410b-982c-e1ce540a4e99/O_sentido_de_secularizacao_em_Vattimo.pdf. Acesso em: 27/09/2024.

BERGER, P. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. Religião & Sociedade, v. 21, n. 1, 2001, p. 9-23. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N21.01-2001.pdf>. Acesso em: 27/09/2024.

BOTTONI, Irineu José. *A “debilidade” da religião à luz do pensamento de Gianni Vattimo*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Centro de Ciências Humanas Sociais e Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2022, 111 p. Disponível em: https://repositorio.sis.puc-campinas.edu.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/16719/irineu%20jose%20bottoni%20chsa_ppger_disserta%c3%a7%c3%a3o_b_.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 27/09/2024.

BOTTONI, Irineu José. *Fundamentalismo e suas interpretações: violência metafísica no pensamento de Gianni Vattimo*. In: CAMPOS, Breno Martins (org.). *Fundamentalismos religiosos em perspectivas: Diferentes abordagens das Ciências da Religião*. São Paulo: Pluralidades, 2022.

CIARALLO, Gilson. *A secularização do Brasil: autonomização, pluralização e privatização da religião*. Resumos das teses e dissertações apresentadas no PPG-SOL/UnB. Sociedade e Estado, Brasília, v. 20, n. 1, jan./abr. 2005, p. 257-279. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/4jKFv3hzQ6f53h8FcpWy8LD/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 27/09/2024.

MARIANO, Ricardo. *Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso*. 3er Congresso Virtual de Antropología y Arqueología. Disponível em: https://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm. Acesso em: 29/09/2024.

MONTEIRO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 13, n. 1, 2009, p. 7-16. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/1195>. Acesso em: 27/09/2024.

MOTA, Maurício Sandro de Lima. *Negação da verdade e comunismo hermenêutico: a dimensão política do pensamento de Gianni Vattimo*. Tese (Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia), Universidade Federal de Pernambuco, 2017, 148 p. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/27713/1/TESE%20Maur%c3%adcio%20Sandro%20de%20Lima%20Mota.pdf>. Acesso em: 27/09/2024.

OLIVEIRA, Francisco Elvis Rodrigues. *O retorno da religião na pós-modernidade sob a perspectiva do pensiero debole de Gianni Vattimo*. *Polymatheia – Revista de Filosofia*. Fortaleza, v. 10, n. 17, jul./dez. 2017, p. 90-110. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/5875/4740>. Acesso em: 27/08/2024.

SOUTO, Felipe de Queiroz. *Lançar fora o Deus criador: a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica*. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora*, v. 26, n. 2, jul./dez. 2023, p. 43-70. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/41336/26712>. Acesso em: 27/09/2024.

TANAKA, Marcela. *Secularização, laicidade e espaço público: como pensar a política contemporânea brasileira à luz da religião?* *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, 2020, p. 169-188. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/bVqTsHZSmSwkVfZFhShr9cg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27/09/2024.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

VATTIMO, G. *Adeus à verdade*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Tradução de Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

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

VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004a.

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

VATTIMO, G. *Não ser Deus: Uma autobiografia a quatro mãos*. Tradução de Federico Carotti. Petrópolis: Vozes, 2018b.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Igrejas sem religião, religião sem igrejas?* Tradução de Dennys Garcia Xavier. *Interações: Cultura e Comunidade, Uberlândia*, v. 5, n. 7, jan./jun. 2010, p. 165-172. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6458/5913>. Acesso em: 27/09/2024.

VATTIMO, Gianni. *O vestígio do vestígio*. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (org.). *A religião: O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VIEIRA, Carlos Alberto Pinheiro. *O enfraquecimento das estruturas fortes e o retorno à religião: a proposta de Gianni Vattimo para o cristianismo contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011, 80 p. em: http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/357/1/carlos_alberto_pinheiro_vieira.pdf. Acesso em: 27/09/2024.



ZABALA, Santiago (ed.); RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: Solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2006.

Caminhos hermenêuticos de Dioniso

Hermeneutic Pathways of Dionysus

Luana de Almeida Telles¹

Resumo: Este artigo propõe uma análise hermenêutica dos mitos e símbolos associados ao deus Dioniso na religião da Grécia Antiga, examinando como esses símbolos são interpretados tanto em contextos empíricos quanto teóricos. A metodologia envolve a análise de textos antigos, como *As Bacantes* e hinos órficos, além de estudos contemporâneos de autores como Marcel Detienne, Jean Pierre Vernant e Walter Burkert. Os resultados mostram que o simbolismo de Dioniso é multifacetado e reflete diversas tensões e complexidades da espiritualidade grega. Este estudo destaca a importância de uma abordagem hermenêutica para desvendar as camadas de significados que esses símbolos carregam, convidando os leitores a reconsiderar a maneira como interpretamos as divindades e suas representações no contexto cultural e religioso da Grécia Antiga.

Palavras-chave: Dioniso. Hermenêutica. Mitos e Rituais. Grécia Antiga. Politeísmo grego.

Abstract: This article proposes a hermeneutic analysis of the myths and symbols associated with the god Dionysus in ancient Greek religion, examining how these symbols are interpreted in both empirical and theoretical contexts. The methodology involves analyzing ancient texts such as *The Bacchae* and Orphic hymns, along with contemporary studies by authors like Marcel Detienne and Walter Burkert. The results show that the symbolism of Dionysus is multifaceted and reflects various tensions and complexities of Greek spirituality. This study highlights the importance of a hermeneutic approach to uncover the layers of meaning that these symbols carry, inviting readers to reconsider how we interpret deities and their representations within the cultural and religious context of ancient Greece.

Keywords: Dionysus. Hermeneutics. Myths and Rituals. Ancient Greece. Greek polytheism.

Introdução

Dioniso desempenhou um papel central na religião grega antiga, sendo uma divindade que integra elementos da natureza e da vida social. Sua presença não se limita a mitos e rituais, mas também permeia a organização cultural e política das *pólis* gregas. Por isso, uma abordagem hermenêutica é especialmente pertinente, pois permite

¹ Doutoranda em Ciência da Religião (UFJF), bolsista FAPEMIG. E-mail para contato: lulu_telles@hotmail.com. Este artigo é resultado direto da dissertação de mestrado da autora. As reflexões apresentadas aqui foram enriquecidas após a defesa, beneficiando-se de novas perspectivas proporcionados pela rica proposta do dossiê.

investigar como suas expressões religiosas eram compreendidas em seus contextos originais e que sentidos continuam a revelar para nós hoje. A pesquisa se fundamenta em textos clássicos gregos, como *Ilíada* e *Odisseia*, atribuídas a Homero, os *Hinos Homéricos*, *As Bacantes* de Eurípides e os hinos órficos. Também recorreremos a análises contemporâneas de autores como Marcel Detienne, E.R. Dodds, Giorgio Colli e Richard Seaford. A metodologia adota uma interpretação dos mitos, ritos e representações de Dioniso no imaginário grego, buscando desvelar os significados mais profundos que suas múltiplas facetas trazem para a compreensão da espiritualidade grega.

Paul Ricoeur define a hermenêutica como mais do que um método de interpretação: é uma forma de compreender a existência humana por meio da linguagem. Para ele, interpretar símbolos e mitos é um processo de reconexão com significados profundos, que transcendem o tempo e se mantêm relevantes até os dias de hoje. Aplicada ao estudo de Dioniso, essa abordagem permite explorar os sentidos ocultos de seus símbolos centrais — como o vinho, a máscara e a metamorfose — e compreender como essas expressões refletem as tensões entre natureza e cultura na Grécia antiga.

Por exemplo, os versos dos Hinos Homéricos exaltam o vinho como uma dádiva divina que conecta o humano ao divino, ao passo que *As Bacantes* de Eurípides mostram como a máscara e o transe dionisíaco dissolvem as fronteiras entre identidade e alteridade. Essas representações não apenas ilustram práticas culturais, mas revelam os paradoxos centrais de Dioniso: ordem e desordem, natureza e civilização, humano e divino. Nesse sentido, o estudo busca contextualizar a importância de Dioniso na religião grega antiga, explorando o significado de seu nome, seus mitos de origem e seu impacto no imaginário coletivo.

Dioniso: um deus grego ou um deus dos gregos?

Dioniso é o deus dos gregos do vinho, do teatro² e do êxtase místico. Existiam diversas celebrações dionisíacas; algumas faziam parte da religião cívica como as Antestérias, as Leneias, as Agriônias, as Dionísias Rurais e as Grandes Dionísias (ou Dionísia Urbana). Outros, como os cultos de mistério eram somente para os iniciados aos ritos secretos, o que dificultou a chegada das informações desses movimentos até nós. Ao

² “Os teatros gregos eram chamados de *toû Dionysoû* ‘[o lugar] de Dioniso’, e cada teatro grego foi construído em sua honra” (Cole, 2007, p. 145).

longo dos anos, na Grécia, o deus poderia ser representado como um velho barbudo, como uma criança ou como um jovem afeminado. Era representado ornamentado com diversos elementos vegetais e animais: usava uma coroa de hera (chamada de *kissós*), um bastão com a ponta de pinho (tirso) e um robe de pele animal (*chitôn*). Do mesmo jeito que as videiras, as heras, o pinheiro, a figueira e a murta também eram seus símbolos; era igualmente associado a elementos animais que exprimem grande vigor, tais como: leopardos, tigres, panteras, touros e serpentes. Como cita Sousa (2007, p. 4): “Dioniso exprime-se aos olhos dos mortais, na sua capacidade de metamorfose para que a própria natureza o dotou”. Estava quase sempre acompanhado pelos sátiros, pelos silenos, pelos centauros, pelas ninfas, por suas sacerdotisas e pelo deus Pã.

Até esse momento, somente começamos a arranhar a superfície das imagens de Dioniso e o que ela significava para os antigos; essa diversidade de representações demonstra que Dioniso é um deus de múltiplas faces e formas. Ao longo deste estudo, exploraremos suas origens históricas, mitológicas e sua importância no imaginário grego, destacando temas essenciais para a compreensão dessa divindade na espiritualidade da Grécia antiga.

A questão sobre a origem histórica e geográfica de Dioniso é divergente até entre os gregos da antiguidade. Heródoto, historiador grego do século V AEC, por exemplo, o considerava proveniente do Egito, enquanto outros, como o poeta trágico grego Eurípides, também do século V, o considerava nativo das montanhas da Lídia ou da Frígia. As questões que orbitam a origem desse deus teriam gerado correntes de pensamento distintas: alguns acreditariam na ideia de uma influência asiática, para Detienne (1986, p. 16), esse argumento está em constante reavaliação pelos modernos – para alguns, Dioniso seria um estrangeiro nortista das terras trácio-frígias, que traria consigo uma religiosidade selvagem, que contamina os gregos com o “vírus do transe”³; para outros, ele é um deus mediterrâneo, que retornaria ao Peloponeso depois de ter sido exilado pela invasão dórica e aristocrática. Alguns, como Trabulsi, acreditam que a “componente orgíaca” teria sido resultado de um sincretismo: (i) entre Creta e o continente, quando houve a estruturação das soberanias palacianas no continente; ou (ii) poderia ser um aspecto da contribuição

³ Rohde (1925) comparava a expansão do dionisismo à maneira de uma “epidemia de danças convulsivas” (*apud* DETIENNE, 1986, p. 12), portanto para ele – e outros autores que o seguiram – a epidemia dionisíaca seria uma doença contagiosa; por outro lado, para Detienne (1986), a epidemia pertencia aos deuses errantes como Dioniso, Ártemis, Apolo e os Dióscuros como parte de sua teofania – não era uma doença, mas um sacrifício oferecido a esses seres divinos.

traço-frígia do primeiro milênio; ou, ainda, (iii) entre as migrações dos indo-europeus com elementos de uma religião mediterrânica, momento em que houve esse contato entre grupos indo-europeus com as populações locais.

É importante observar que, inicialmente, era a partir dos escritores e dos poetas antigos que os autores modernos construíram suas hipóteses acerca da origem do deus. Por esse motivo, estavam um pouco restritas as teses dos poetas antigos, que, como podemos observar, apresentavam um grande leque de origens estrangeiras para Dioniso. Porém, em 1953 foram descobertos tabletes de argila em Creta⁴ que contraporiam essas teses de uma origem oriental para Dioniso. Para Vernant (2006, p. 38), dentre os deuses venerados em Cnossos⁵ pelos aqueus ao migrarem (c. século XX AEC) para a Hélade, estaria Dioniso. Isso se sustenta no fato de seu nome ter sido encontrado em dois tabletes de argila cozida em Linear B (*Xa 102* e *Xb 1419*), na cidade de Pilos que datariam do período micênico. Na primeira delas, teria sido encontrada a palavra *Di-wo-nu-so-jo*, escrita sozinha; já na outra, estaria escrito *di-wo-nu-so-jo tu-ni-jo*, e no verso *no-pe-ne-o wo-no-wa-ti-si*. E elas já poderiam relacionar Dioniso ao vinho, como apontam Burkert (1985, p. 162) e Trabulsi (2004, p. 23).

Aqueles que acreditam em um *Dioniso cretense* entendem que “no segundo milênio, a religião minoica (que se situa no prolongamento de uma religião neolítica que impõe seus modelos, com suas Grandes Mães, suas crianças divinas etc.) que é determinante” (Trabulsi, 2004, p. 27). Dioniso teria herdado da época neolítica esses traços de divindade ligadas à fertilidade, à natureza e às forças da terra. Colli reforça essa tese ao citar Pausânias, geógrafo grego do século II EC, que mencionava um Dioniso cretense no santuário de Argos, onde o próprio deus teria enterrado Ariadne após sua morte (Colli, 1992, p. 19). Para Colli, o mais antigo mito cretense, envolvendo Minos, Pasífae, Minotauro, Dédalo, Teseu, Ariadne e Dioniso, revela que Ariadne foi a única figura feminina consistentemente ligada a Dioniso como esposa (Colli, 1992, p. 20).

⁴ A civilização Cretense/Minoica surgiu durante a Idade do Bronze Grega (c. 2000 AEC), em uma ilha do mar Egeu, chamada Creta. Ficou conhecida como civilização minoica em razão do rei Minos, que a teria originado. Já a civilização Micênica aparece na última fase da Idade do Bronze (c. 1600- 1100 AEC), na Grécia continental. No entanto, tardiamente, substituiu a civilização minoica que estava em Creta, expandindo suas influências na ilha. Pensamos em um Dioniso cretense, e não minoico nem micênico, como sugeririam alguns autores, por causa da heterogeneidade de povos que passaram pela ilha; Creta está entre os povos minoicos, os micênicos e a África.

⁵ Centro cerimonial e político-cultural da Civilização Minoica.

Atualmente, há um certo consenso quanto à presença de Dioniso em Creta, embora os estudiosos gregos ainda diverjam sobre suas origens. Mesmo assim, é amplamente aceito que Dioniso era percebido como um deus *estrangeiro* em relação às demais divindades do panteão homérico clássico. Escolhemos adotar o vocábulo “estrangeiro” por conta do debate levantado por Detienne (1986, p. 21), que diz que embora alguns comportamentos associados ao culto dionisíaco fossem considerados “bárbaros”, ele não era bárbaro no sentido clássico de ser alguém que não fala a língua da razão grega. Os gregos nunca questionaram sua origem grega, mas o viam como um *xénos* – um estrangeiro, pertencente ao mundo helênico, mas que transgredia as estruturas convencionais da *pólis*, revelando uma dimensão mais ampla e complexa da religiosidade grega.

Essa visão de Dioniso como transgressor está em consonância com o conceito de ordem religiosa na *pólis* grega, como analisado por Detienne e Vernant (2006). No contexto da religião cívica, o objetivo dos cultos era consagrar a ordem coletiva, onde cada ser — humano, animal ou divino — ocupava uma função prescrita pelas normas sociais e religiosas. As práticas culturais, especialmente o sacrifício coletivo (*thysía*), eram um serviço público essencial (Detienne, 1992, p. 20) que reforçava a hierarquia e a transcendência dos deuses, sem estabelecer uma relação íntima entre mortais e divindades.

Contudo, práticas religiosas à margem da religião cívica, como o vegetarianismo órfico e pitagórico, e, a omofagia praticada pelas mênades, desafiavam essas normas estabelecidas. Como Vernant observa, a recusa ao sacrifício *thysía* era uma afronta direta aos valores da *pólis*, uma vez que negava a separação entre deuses e mortais imposta pela ordem social. Essas correntes buscavam, ao contrário, um contato mais direto e íntimo com as divindades, rompendo com o sistema hierárquico que separava deuses e humanos. Por essas razões, Dioniso, tanto para Vernant quanto para Gernet, encarnava a figura do “Outro” dentro do pensamento grego, representando tudo aquilo que era liminar, ambíguo e potencialmente desestabilizador para a ordem social.

É que, até no mundo dos deuses olímpicos ao qual foi admitido, Dioniso encarna, segundo a bela frase de Louis Gernet, a figura do Outro. Seu papel não é confirmar e reforçar, sacralizando-a, a ordem humana e social. Dioniso questiona essa ordem; ele a faz despedaçar-se ao revelar, por sua presença, outro aspecto do sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante. (...)

Assim que ele aparece, as categorias *distintas, que dão coerência e racionalidade ao mundo, esfumam-se, fundem-se* e passam de umas para as outras. (...) E mais: ele elimina a distância que separa os deuses dos homens, e estes dos animais” (Vernant, 2006, p. 77).

Dessa forma, Dioniso não apenas transgride as normas cívicas por meio de suas práticas, mas também simboliza uma ruptura na própria estrutura do pensamento grego, desafiando as fronteiras que sustentam a ordem racional e social. Ele emerge, portanto, como um deus que simultaneamente pertence ao mundo grego e o transcende, expondo suas contradições e potencial para subversão.

Para o professor alemão, é nesse último aspecto que todos os outros se fundem para instituir no mistério os ciclos da natureza: tudo morre para trazer uma nova forma de vida, os grãos de Deméter precisam morrer para trazer novos frutos, “pois ‘dos mortos vem nutrição e crescimento e sementes’. (...) Isso pode ser visto como um nível mais profundo da piedade mundana do que aquele alcançado por votos e sacrifícios na eusébeia normal e autointeressada” (Burkert, 1985, p. 290).

O que Burkert (1985, p. 276) estava dizendo é que, ao lado da religião pública grega – *eusébeia* –, isto é, os sacrifícios realizados, os templos construídos, as orações e as libações, atitudes que o grego deveria ter em relação aos deuses para garantir sua integração na comunidade; existiam cultos que somente eram acessíveis através da iniciação individual, que o autor situava entre a *eusébeia* e a *asébeia*. A *eusébeia* deve ser aqui compreendida como um dever cívico, guiado pelo *nómos* (lei da cidade e dos ancestrais) e expressada pelo culto; o não cumprimento desta (*asébeia*) é um crime público e traria a ira dos deuses sobre toda a comunidade. Por isso, os mistérios não constituíam uma religião separada ou fora da esfera pública, mas apresentavam uma nova dimensão a piedade grega, “eles representam uma oportunidade especial para lidar com os deuses dentro da moldura multifásica da religião politeísta políade” (Burkert, 1985, p. 277). Vernant (2006, p. 72) expressa uma visão semelhante ao abordar a religião cívica: “o ‘misticismo’ grego é caracterizado pela busca de um contato mais direto, íntimo e pessoal com os deuses.” Devido ao seu potencial subversivo, tais movimentos podiam ser percebidos como ameaças à ordem política (Seaford, 2006; Vernant, 2006; Burkert, 1985). Além disso, por “expressarem aspirações religiosas distintas” (Vernant, 2006), práticas como o menadismo ritual, o orfismo e o pitagorismo permaneciam à margem do culto cívico.

Por estes motivos, muitos disseram que Dioniso manifesta outro aspecto do sagrado, pois “elimina a distância que separa os deuses dos homens, e estes dos animais” (Vernant, 2006, p. 77), acrescentando assim, uma nova dimensão a piedade cotidiana (e não uma negação desta, *asébeia*). Por isso, é necessário que a religião cívica lhe conceda cultos públicos – isto é, tanto políades, quanto rurais – celebrações como as Leneias, as Antestérias, a Dionísia Rural e Urbana; mas também, deve organizar cerimônias privadas e secretas, como era o caso de “organizar tíasos oficiais para as mulheres (uma forma de transe controlado; dominado; ritualizado) e desenvolver para os homens o júbilo do *kómos*, pelo vinho e pela embriaguez” (Vernant, 2006, p. 80). Quer dizer que, mesmo os mistérios conservavam certo reconhecimento da pólis, como era o caso das tíades, um colégio feminino oficial de Atenas, que a cada três anos dirigia-se ao Monte Parnaso em Delfos, para se juntarem ao culto prestado a Dioniso no santuário de Apolo; ou como ocorria na cidade de Magnésia no quinto século, em que foram fundados três colégios femininos oficiais – depois de consultar Delfos –, sob a direção de sacerdotisas qualificadas vindas de Tebas, como aponta Vernant (2006, p. 76).

Hinário dedicado a Dioniso

A origem mitológica de Dioniso é cercada por uma rica diversidade de narrativas, refletindo a complexidade de sua figura e o papel vital que os símbolos desempenham na construção de sentido. Enquanto os épicos atribuídos a Homero, os *Hinos Homéricos*, Hesíodo, *As Bacantes* de Eurípidés, dentre outros, acreditam que Dioniso é filho da princesa tebana Sêmele e Zeus, outras genealogias, como por exemplo a órfica, acreditam que Dioniso é filho de Zeus e da deusa do submundo Perséfone. Essa dualidade nas origens não apenas enriquece a mitologia dionisíaca, mas também serve como um terreno fértil para a análise hermenêutica, que nos permite explorar os significados profundos e as tensões entre vida, morte e renascimento que permeiam sua representação.

Na primeira versão, Dioniso é filho de Zeus e da princesa tebana Sêmele, que seria uma das quatro filhas de Cadmo⁶ e Harmonia. Quando a esposa de Zeus, Hera, descobre que seu marido havia engravidado outra mortal, ela tenta impedir o nascimento do futuro

⁶ Cadmo é o fundador da cidade de Tebas; na mitologia, para conseguir fundar a cidade no local a que estava destinada, primeiro teve que matar um dragão (filho de Ares, o deus da guerra) e foi condenado a servir Ares por oito longos anos. No fim desse período, Zeus oferece Harmonia (filha de Ares e Afrodite, a deusa do amor) em casamento. As filhas de Cadmo e Harmonia são Autônoe, Ino, Agave e Sêmele.

bastardo disfarçando-se de ama para convencer a jovem princesa de que Zeus não a amava como ele amava sua esposa, pois não mostrava a ela sua real aparência. A ingênua princesa, agora também cega por ciúmes, pede a Zeus que lhe conceda um desejo, não importando qual fosse; Zeus consente, e Sêmele pede para que ele se revele em toda a sua glória. Aborrecido, o deus lhe suplica que não poderia, pois, mortais não podem ver os deuses em sua forma divina. Mas, como havia prometido, Zeus aparece então na forma de um raio e fulmina a princesa tebana, que ainda tinha Dioniso no ventre. Zeus, então, pega a criança que ainda estava sendo gerada e a abriga nos músculos de sua própria coxa. No momento do nascimento de Dioniso, com receio do que Hera poderia fazer, Zeus se dirige até Hermes, que leva o bebê para ser cuidado pelas ninfas nas cavernas da montanha de Nysa. Essas que mais tarde se tornariam as primeiras sacerdotisas e companheiras de Dioniso – algumas versões dizem que entre as cuidadoras de Dioniso estavam as irmãs de Sêmele, outras dizem que elas foram punidas mais tarde quando o deus retorna a Tebas, exigindo reconhecimento. Lá, teria sido criado pelas ninfas e por Sileno, pai dos sátiros.

Dentre as fontes dessa versão, estão os *Hinos Homéricos*, poemas atribuídos a diversos autores antigos de diferentes épocas e regiões, em que se faziam evocações e elogios às divindades; de acordo com Torrano (2015) por volta do IV século AEC já encontraríamos a coleção completa. Dioniso é apelidado de deus do vinho e do êxtase místico e teria sido gerado por “Sêmele, grávida de Zeus fulminoso” (*Hino Homérico I a Dioniso*, v. 4), o hino também diria que, independentemente das diferentes versões de lugares que Sêmele poderia ter gerado Dioniso, seria mais importante reconhecer que foi Zeus que o gestou, “oculto a Hera”, e teria nascido em Nysa o “monte supremo, florido de selvas” (*Hino Homérico I a Dioniso*, v. 5). Em Nysa, teria sido cuidado e criado pelas ninfas pela vontade de Zeus (*Hino Homérico XXVI a Dioniso*, v. 3-5) e, mais tarde, teriam se tornado suas companheiras. “As Ninfas seguem junto, ele guia, e o frêmito domina toda a floresta. Eia, tu! Alegra-te assim, ó Dioniso viticomado, dá-nos, por te saudarmos, chegar a novas estações e, destas estações, de novo, chegar a muitos anos” (*Hino Homérico XXVI a Dioniso*, v. 9-13).

No Hino XXVI, temos o relato de seu *tíaso divino* que floresceu junto da companhia das alegres e dançantes ninfas em sua infância. De acordo com Torrano, o primeiro hino também faria referência aos cultos trietéricos de Dioniso, que teriam sido

explicados por Zeus: “por serem três, a ti sempre nas trietérias, os homens celebrarão as perfeitas hecatombes. O Cronida falou e anuiu com negros supercílios” (*Hino Homérico I a Dioniso*, v. 11-13). No calendário grego, essas festas eram trienais “por incluírem no período intervalar tanto o ano da festa anterior quanto o da festa seguinte”; Torrano teria duas hipóteses para elas ocorrerem dessa forma: (i) no verso 11, poderíamos ler *hos dè tà mén tríá* (por serem três), *tría* faria referência aos três nascimentos de Dioniso – do ventre de Sêmele, da coxa de Zeus e renascido após o dilaceramento dos Titãs; (ii) se lêssemos *hos dè támen tríá* (porque cortou em três), as trietérias fariam referência ao dilaceramento de Dioniso, pelos Titãs, em três pedaços.

Ainda sobre seu culto, os versos 17-21 do Hino I diriam: “Sê propício, ó taurino feminilouco, cantamos-te os cantores ao iniciar e ao findar, nem há como esquecido de ti lembrar-se do canto sagrado. Eia, tu! Alegra-te assim, ó Dioniso taurino, junto à mãe Sêmele, a quem chamam Tione” –, indicariam que Dioniso (feminilouco) é aquele que inspira loucura nas mulheres e, o nome *Thýone* para Sêmele estaria relacionado a *thýō* (verbo saltar, lançar-se furiosamente), *thýas* (tíade, sacerdotisas do deus) e *Thyía* (festa de Dioniso em Élide). Nos comentários ao Hino, Sílvia Carvalho diria que Sêmele poderia ser uma das manifestações de Selene, a lua, que possuía um sacerdócio orgiástico das sacerdotisas lunares, e por isso:

grávida de Zeus, Sêmele dança, de pés descalços, e o filho nonato também dança em seu ventre. E era essa maneira de dançar freneticamente (coribantismo) que era ressaltada ao se honrar Sêmele no ‘festival das mulheres selvagens’, durante as Leneias, quando um jovem touro, representando Dioniso, era sacrificado a ela (Carvalho, 2010, p. 342).

Os registros escritos mais antigos que temos associados aos mitos dos gregos são as poesias épicas atribuídas a Homero por volta do século VIII AEC, que lamentavelmente pouco falaram sobre Dioniso. A *Ilíada* faz somente duas referências ao deus, uma no Canto VI, sobre o *delirante Dioniso* e suas cuidadoras perseguidos por Licurgo:

Nem mesmo o filho de Driante, o possante Licurgo, viveu muito tempo, ele que lutou contra os deuses celestiais. Foi ele que outrora escorraçou as amas do delirante Dioniso da sagrada montanha de Nisa; e todas elas deixaram cair no chão as varas de condão, golpeadas pelo carneiro Licurgo com o acicate das vacas. Mas Dioniso fugiu espantado e mergulhou nas ondas do mar, onde em seu regaço acolheu Tétis o

amedrontado: enorme era seu terror ante a ameaça do homem. Contra Licurgo se enfureceram os deuses que vivem sem dificuldade. E o filho de Crono cegou-o. Nem por muito mais tempo viveu, visto que era detestado por todos os deuses imortais (*Iliada*, v. 130-140).

O deus volta a aparecer somente no Canto XIV, em que Zeus se declara para Hera, dizendo não ter havido paixão alguma por outra mulher, maior do que a que ele sentia por ela,

nem por Sêmele ou Alcmena em Tebas, esta que deu à luz Hércules, seu filho magnânimo, ao passo que Sêmele deu à luz Dioniso, alegria dos mortais (*Iliada*, v. 323-325).

Na *Odisseia*, Dioniso aparece somente duas vezes, uma no Canto XI,

Vi Fedra e Prócris e a bela Ariadne, filha de Minos de pernicioso pensamento, a quem outrora Teseu levou de Creta para o monte da sagrada Atenas, mas dela não fruiu, pois antes disso Artêmis a matou em Naxos rodeada pelo mar, devido ao testemunho de Dioniso (*Odisseia*, v. 321-325).

E outra no Canto XXIV,

Dera-nos a tua mãe uma urna dourada, de asa dupla: oferenda (segundo se dizia) de Dioniso (*Odisseia*, v. 74-75).

Silva chama atenção para os pontos em comuns nas representações presentes nos *Hinos Homéricos* e nos épicos atribuídos a Homero: “a afirmação do poder e de certa austeridade de Dioniso; o destino trágico daqueles que decidem resistir a ele; a sugestão dos elementos mais típicos de sua figuração, com recurso ao vinho, à exuberância animal e vegetal, à liquidez e à epifania” (Silva, 2007, p. 52). Para Bellotto (1966, p. 135), a pouca aparição do deus nessas obras apontam que não havia espaço para um deus como Dioniso entre os deuses tão bem caracterizados – com nomes, atribuições, tendências e figuras específicas – do Olimpo homérico. Tampouco ganhou espaço na narração hesiódica. Assim como as épicas atribuídas a Homero, Hesíodo pouco falou sobre Dioniso em sua *Teogonia*, somente seis versos lhe foram atribuídos.

Sêmele filha de Cadmo unida a Zeus em amor gerou o esplêndido filho Dioniso multialegre imortal, ela mortal. Agora ambos são Deuses (*Teogonia*, v. 940-942).

Dioniso de áureos cabelos à loira Ariadne virgem de Minos tomou por esposa florescente e imortal e sem-velhice tornou-a o Cronida (*Teogonia*, v. 947-949).

Essa negligência em descrever os cultos dionisiacos também poderia se dar pelo fato de se tratar de uma divindade tardia no Olimpo, como aponta Bellotto,

O conhecimento desse culto parece datar do sec. VIII, época do estabelecimento do comércio sistemático com a Trácia e a Propôntida. Desta data, também, parece ser o contacto com os *Satrae*, tribo trácia selvagem⁷ que englobaria os primeiros adoradores de Dionísio de que se tem notícia, a acompanhar-se o testemunho dos historiadores gregos (1966, p. 136).

Já Tarzia acredita que “as razões pelas quais o Deus não estaria muito presente na obra homérica (período arcaico) são analisadas por Kirk (Kirk, 1994 *apud* Tarzia, 2019) e Seaford (2006), que as atribuem ao perfil marginal e agrário do Deus, distante de uma poesia épica mais voltada às castas aristocráticas e ao ideal do guerreiro viril” (Tarzia, 2019, p. 110). Vernant (1984) também acompanha esse pensamento, no quarto capítulo das *Origens do Pensamento Grego – o universo espiritual da pólis*; para ele a pouca aparição dessa divindade nas obras homéricas e hesiódicas se dá ao fato de que o acesso ao mundo espiritual na *pólis* era inicialmente reservado a uma aristocracia guerreira e sacerdotal: “a epopéia homérica é um primeiro exemplo desse processo: uma poesia de corte, cantada primeiramente nas salas dos palácios; depois sai deles, desenvolve-se e transpõe-se em poesia de festa” (Vernant, 1984, p. 35). Por isso que, para o autor, as épicas atribuídas a Homero deixariam de lado a figura de Dioniso, pois elas narrariam uma religião aristocrática, que não tinha espaço para o pensamento místico.

Isso significa que a narração homérica não registrou todos os temas míticos – somente aqueles que interessavam aos patriarcais e guerreiros – e pouco pensou nas concepções religiosas e mitológicas estrangeiras – àquelas mitologias mais populares, e não *clássicas* –, “de tudo aquilo que poderia ser chamado de elemento noturno, ctoniano, funerário da religião e das mitologias gregas, Homero quase nada diz” (Eliade, 2000, p. 131). No entanto, Eliade nos chama atenção que com “a ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia ‘clássica’, tal qual é expressa nas obras de Homero e Hesíodo” (Eliade, 2000., p. 130), críticas que se estenderiam para a própria concepção dos deuses homéricos e hesiódicos.

⁷ Para Herodoto, *apud* Jane Harrison (*Prolegomena to the study of greek religion*, New York, Meridian Books, 1959), desta tribo trácia tributária de Xerxes, originar-se-ia o nome de *satyros*, para os acompanhantes de Dionísio (1966, p. 136, *nota de rodapé 6*)

Aqui faremos uma ponte com a questão da “decadência” da mitologia e da “ascensão” da filosofia elaborada por Vernant, mostrando seu radicalismo e como é difícil aplicar essa concepção em terrenos gregos. A crítica aos mitos homéricos não implica necessariamente em racionalismo ou ateísmo. O fato das formas clássicas do pensamento mítico terem sido “comprometidas” pela crítica racionalista não significa que esse pensamento tenha sido definitivamente abolido. As elites intelectuais haviam descoberto outras mitologias capazes de justificar e articular novas concepções religiosas. Por um lado, havia as religiões dos Mistérios, de Eleusis e das confrarias órfico-pitagóricas aos Mistérios greco-orientais, tão populares na Roma imperial e nas províncias. Por outro lado, havia o que se poderia chamar de mitologias da alma, soteriologias elaboradas pelos neo-pitagóricos, neoplatônicos e gnósticos. A tudo isso deve-se acrescentar a expansão dos cultos e mitologias solares, as mitologias astrais e funerárias, bem como todos os tipos de “superstições” e “baixa mitologia” populares (Eliade, 2000, p. 138).

Os primeiros filósofos, como aponta Eliade, recusavam as descrições homéricas das divindades – o que não fez o interesse da aristocracia nas concepções clássicas diminuir, e, muito menos fez a mitologia definhar; a filosofia e a mitologia são movimentos que ocorriam de maneira concomitante. “Quando Tales afirmou que ‘tudo está repleto de deuses’ (A22), ele se insurgia contra a concepção de Homero, que acantonou os deuses em certas regiões cósmicas” (Eliade, 2000, p. 133). Outros autores, como Xenófanes, criticariam o antropomorfismo de Homero e Hesíodo, pois “os deuses fazem todos os tipos de coisas que os homens considerariam vergonhosos, adultério, roubo, trapaças mútuas (B11, B12)” (Eliade, 2000, p. 133). Foram elaboradas leituras alegóricas dos mitos, como feito por Teágenes que “havia sugerido que, em Homero, os nomes dos deuses representavam quer as faculdades humanas, quer os elementos naturais” (Eliade, 2000, p. 135), e também feita pelos estoicos. Apesar disso, foi a descrição homérica dos deuses que se manteve de forma quase unânime em nossos estudos clássicos modernos.

Outra obra, importante para nosso trabalho, que descreve a versão da filiação de Sêmele, seria a peça escrita por Eurípides que narraria sobre as origens do culto de Dioniso na Grécia. *As Bacantes* (gr. *Báchai*) é uma tragédia grega apresentada no século V AEC no Teatro de Dioniso durante o festival das Grandes Dionisíacas. Nos primeiros versos, *o próprio deus* descreve sua genealogia:

Venho a esta terra tebana, filho de Zeus, Dioniso, que nasce da filha de Cadmo, Sêmele, partejada por relampeado fogo. Troquei a forma de Deus pela humana, presente às águas de Dirce e às de Ismeno. Vejo monumento à minha mãe fulminada, lá perto das casas e ruínas do palácio a fumarem chama ainda viva do fogo de Zeus, imortal agressão de Hera à minha mãe. Louvo a Cadmo que tornou intocável este chão, o recito da filha; eu o cobri todo ao redor com o cacheado verdor de videira (*As Bacantes*, v. 1-12).

Na obra, Dioniso busca reconhecimento em sua cidade natal junto com suas iniciadas asiáticas, as mênades – representadas na tragédia pelo coro. As bacantes seriam as mulheres tebanas que se recusaram a prestar devidas honras a Dioniso e, como punição, ele inflige a mania báquica a todas elas.

Os hinos órficos são atribuídos a Orfeu, entre os séculos II e III EC, “e são, ao que tudo indica, uma coleção tardia de versos utilizados em cultos dionisíacos privados” (Tarzia, 2019, p. 75). Tarzia (2019, p. 78) acredita que o livro estava associado a ritos de uma comunidade dionisíaca de orientação órfico-báquica que seguia Orfeu como patrono. A proeminência de Dioniso nos versos confirma essa ligação, pois as outras divindades evocadas nos hinos mantêm relações diretas com ele, seja ao invocarem o grito evoé, seja por se confundirem com a própria figura do deus.

Na sequência da coleção, seguem-se hinos dedicados aos curetes, aos coribantes, às Horas, e, na parte central dos manuscritos, celebra-se novamente a Dioniso, mas sob outros epítetos e máscaras: Dioniso-Mise (divindade de origem trácio-frígia, bissexual), Basareo Trietérico, Licnites, Pericionio, Lisio, Leneo, Baco trienal, Anfietes. Aqui revelam-se hinos também dedicados a divindades relacionadas a Dioniso, como Sêmele, Sabazio, Sileno, Bacantes. Mesmo que o número de destinatários dos hinos seja significativo, resta nítida a proeminente presença de Dioniso, tanto pela quantidade de composições que lhes são dirigidas, como por sua inserção central na coleção (Tarzia, 2019, p. 76-77).

Para a tradição órfica, Dioniso é filho de Zeus e Perséfone, como podemos ver no hino 30:

Invoco a Dioniso de amplo clamor, que brada evoés / primogênito de duas naturezas e três vezes nascido, Baco soberano / feroz e inefável, oculto, bicórneo, biforme / coberto de heras, de táureo olhar, guerreiro, que se celebra com gritos de júbilo, sagrado / crudívoro, trienal, vinífero de véu vernal; / Eubuleu prudente, engendrado pela secreta união de Zeus e Perséfone / deidade imortal! Ouve, venturoso, minha voz, e

sopra suave até nós, impecável / com peito benfazejo, junto de tuas
nutrizes de bela cintura.

(Tradução de Tarzia, 2019, p. 77, *nota de rodapé* 99).

O mito órfico narra que Perséfone, filha de Zeus e Deméter, foi violada por Zeus em forma de serpente e deu à luz Dioniso na ilha de Creta (*OF* 280-283 *apud* Tarzia, 2019)⁸. Essa versão difere da tradição hesiódica, onde Zeus governa o cosmos após destronar Cronos. No mito órfico, Dioniso está destinado a ser o sucessor cósmico de Zeus. A trama prossegue com Hera, ciumenta, incitando os Titãs a matar o jovem Dioniso. Eles o atraem com pequenos brinquedos: um pião, um chocalho, maçãs de ouro, pandeiros e espelhos (*OF* 306 *apud* Tarzia, 2019) e, assim que conseguem, despedaçam, assam e comem o jovem deus. Furioso, Zeus fulmina os Titãs, e com as cinzas surge a terceira raça dos humanos (*OF* 320 *apud* Tarzia, 2019). Somente o coração do deus é salvo por Atena, e cabe a Apolo enterrar os restos de Dioniso no monte Parnaso, em Delfos, e tentar reviver seu coração.

Outras versões do mito são encontradas nas versões mais tardias das Rapsódias (Ricciardeli, 2010 *apud* Tarzia, 2019). Esses fragmentos de poemas dizem que Zeus oferece uma bebida para Sêmele, feita com o coração de Dioniso, e a engravida. Nesse momento, a história segue como narrada pelos autores apontados acima: Hera enciumada pela gravidez de Sêmele, a convence a ver Zeus em sua forma divina e acaba sendo fulminada, e, novamente, Zeus gesta Dioniso em sua coxa. “As Rapsódias terminam narrando como se instalaram cultos em homenagem a Dioniso, na Grécia, e como o deus, à semelhança de Fanes, ascendeu aos céus para vigiar os homens. Pelas Rapsódias, nota-se já estabelecida uma certa visão moralizada de mundo, segundo a qual as almas só terão um destino afortunado no além-mundo, se sustentarem um comportamento adequado e um estilo de vida ascético” (Tarzia, 2019, p. 78).

Azevedo (2010), ao explorar a relação de Dioniso com o reino dos mortos, observa que seu renascimento e morte cíclica o diferencia dos demais deuses gregos. Essa característica reflete a sabedoria dionisíaca, que transita entre vida e morte, ordem e caos, sugerindo um estado de transformação contínua, como também destaca Walter Otto (1965).

⁸ A abreviatura OF indica que são fragmentos encontrados na *Orphicorum Et Orphicis Similium Testimonia Et Fragmenta*, a versão que a autora usa é a de Bernabé (2004).

nesse momento, Dioniso revela o caráter enigmático e contraditório de seu ser, pois o “duas vezes nascido”, antes de sua entrada no mundo, já transgrediu tudo o que é humano. Dioniso é o único deus do panteão grego que nasce e “morre”, para novamente renascer. (...) Dioniso também passou pela morte para se tornar imortal. Como nos atestam as narrativas míticas, o filho gerado pela união de um deus e uma mulher mortal é dotado de qualidades extraordinárias, de força, valentia, beleza, contudo, será um mortal. Dioniso, ao ser salvo pelo pai e colocado em sua coxa, tornou-se emanção de Zeus, tornou-se um imortal (Azevedo, 2010, p. 19).

Para Colli, em sua obra chamada *O Nascimento da Filosofia* (1992), a ressonância dionisíaca em Elêusis e na poesia órfica remontam de Creta, e teriam influências sobre a forma tauriforme de Dioniso e sua aproximação com divindades femininas como Ariadne/Pasífae e Deméter/Kore. O autor, portanto, defende que o deus nascera na ilha de Creta, associando Dioniso à Senhora do Labirinto e com a figura do Minotauro (homem com cabeça de touro), por ser essencialmente um deus tauriforme; por conta disso, Colli o associa como o deus das contradições, pois “Dioniso, não é um homem, é um animal e ao mesmo tempo um deus, manifestando assim os pontos terminais das oposições que o homem traz em si” (Colli, 2012, p. 14).

Essas contradições observadas por Colli encontram eco na análise de Nietzsche, embora com uma diferença interpretativa fundamental. Em *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche vê Apolo e Dioniso como deuses antitéticos, simbolizando respectivamente a ordem e a desordem, e considera essa oposição responsável pelo nascimento da tragédia. Colli, por outro lado, interpreta Apolo e Dioniso como deuses complementares, cujas *manias* evocam diferentes formas de sabedoria. Apolo simboliza a sabedoria serena, enquanto Dioniso está ligado à sabedoria extática, em que a dissolução das fronteiras entre o humano e o natural se torna uma via de conhecimento. Essa complementaridade oferece uma perspectiva hermenêutica na qual o divino e o natural não são opostos, mas aspectos interconectados da experiência humana.

Essa concepção ressoa também na leitura de Heidegger sobre o "nihilismo extático", onde o vazio é percebido não apenas como destrutivo, mas como gerador de novas possibilidades. Tal como Dioniso no pensamento abstrato de Nietzsche, o nihilismo de Heidegger assume uma natureza criativa, onde a ausência de valores antigos abre espaço para a emergência de novos sentidos. O termo “extático” remete diretamente ao deus do êxtase iniciático, cuja essência tanto criadora quanto destrutiva, desafia normas e acolhe a transgressão. Assim, a transvaloração dos valores proposta por Nietzsche não

leva a um niilismo vazio, mas a uma nova forma de compreender o ser e a realidade, em um ciclo de criação contínua (*poiésis*), essencialmente dionisíaca pois representa a libertação das valorações humanas tradicionais, revelando o mundo como “caos” ou “natureza” em estado puro. Essa sabedoria dionisíaca, contudo, também envolve a dissolução da própria natureza, o que, para Nietzsche, é a essência da experiência extática. Zaratustra proclama: “Vede, eu vos ensino o além-do-homem! O além-do-homem é o sentido da Terra. Que a vossa vontade diga: o além-do-homem há de ser o sentido da Terra!” (Heidegger, 2005, p. 222, *apud* Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, prefácio, n. 3).

O dionisíaco, na visão nietzschiana, representa a essência criadora e destrutiva da vida e da natureza, expressa no ciclo incessante do eterno retorno. Heidegger explora essa visão sugerindo que o mundo, para Nietzsche, não possui valor intrínseco, mas encontra constância e sentido na repetição infinita do devir. Nietzsche descreve o mundo como “uma obra de arte que gera a si mesma” (Heidegger, 2005, p. 240, *apud* Nietzsche, *A vontade de poder*, n. 796), o que Hadot interpreta como uma reação de Nietzsche às abordagens puramente científicas da natureza, destacando seu valor estético. Hadot (2006, p. 318-319) vê a arte como um meio de compreender a essência do ser, “A arte humana aparece assim como um meio de conhecimento da natureza, porque a natureza é ela mesma criação artística (...) O mundo como obra de arte engendrando-se a si mesmo” (Hadot, 2006, p. 318-319), transformando a percepção estética em uma forma metafísica de entendimento.

Para Versnel (2011), os primeiros estudos sobre a divindade sempre foram muito inspirados por Eurípides. No entanto, como aponta Henrichs (1990), tanto Nietzsche quanto Eurípides teriam contribuído para o modelo do dionisíaco que mais prevaleceu entre os modernos: de que Dioniso representa a selvageria violenta – a natureza em seu estado intocado e amedrontador – em oposição ao civilizado. No entanto, para Henrichs, esses dois autores seriam “dois rebeldes contra a convenção” (Henrichs, 1990, p. 252).

Isso porque, se os modernos compreendem Dioniso unilateralmente como um deus inquietante, que é a causa da desordem social – concepção que, para o autor, fora mais baseada nos registros dos *mitos de resistência*⁹ do que no culto grego propriamente

⁹ Para Cole (2007, p. 330-331), os *mitos de resistência* seguem dois padrões de enredo, um feminino e outro masculino. Quando o enredo enfoca mulheres, trata-se de alguma forma de punição a um rei que insultou o deus, e por isso suas próprias familiares (mães, filhas ou tias) estariam sendo inflingidas pela *mania*

dito –, para os antigos isso não se apresentava dessa forma. Para os antigos helenos, o deus se apresentava como *wild e mild (selvagem e suave; Versnel, 2011)* e, estava presente na natureza e na cidade, porque representa as duas máscaras. Ou seja, ao lado dos cultos iniciáticos descritos na tragédia de Eurípides, com danças extáticas e comportamento considerados selvagens, haveria as celebrações do calendário oficial da cidade, que mostrariam a face mais amigável, suave e generosa do deus. Para Versnel (2011, p. 39), “Henrichs enfatiza que os dois lados opostos eram identidades distintas, já distinguidas como *Dionysos agrionios e meilichios* por Plutarco e Nietzsche, que não se misturavam facilmente, mas que Dioniso era, afinal, os dois. Isso mais uma vez concorda com o que argumentei sobre a duplicidade ou multifariedade dos deuses em geral”.

Para Anghelina (2017) o processo de abstração – Dioniso interpretado como princípio metafísico – da divindade que ocorreu no século XIX contribuiu para um esquecimento de Dioniso enquanto deus do vinho, que para ela era o traço mais característico no imaginário dos gregos antigos. “As interpretações de Dioniso tornaram-se altamente conceitualizadas. O deus é intelectualmente abstrato, ‘internalizado’ e se torna um princípio metafísico, um símbolo dos impulsos humanos, ‘o deus dentro de nós’. O estado dionisíaco torna-se mais importante do que o próprio Dioniso” (Anghelina, 2017, p. 115).

Metamorfoses de Dioniso no Imaginário Grego

A imagem de Dioniso passou por transformações significativas ao longo da história grega. No período homérico, ele era visto como uma divindade rústica, associada à simplicidade camponesa e à brutalidade rural (Barbosa, 2010, p. 186), celebrada em festivais populares, em sua maioria locais, marcados pelo transe e pela embriaguez. Durante o período arcaico, a relação dos gregos com Dioniso passou por significativas

báquica, como ocorreu com: as filhas de Minyas em Orcômeno (*in Plutarco, Questões Gregas 38*), as filhas de Eleuther em Eleutera (*in Suda, Melan*), as filhas de Proitos em Argos (*in Apollodorus, Biblioteca 2.2.2*), e, as filhas de Cadmo em Tebas (*in Eurípides, Bacantes*). Quando enfoca personagens masculinos, Dioniso seria visto como uma ameaça à comunidade – embora seu culto diga outra coisa – como seria mostrado nas histórias dos reis Penteu, Licurgo e Icáro. Para Silva essas narrativas reafirmam o caráter estrangeiro de Dioniso, uma vez que esses mitos representam a resistência de seu culto, “um culto tão estranho – e, ainda assim, tão imprescindível – quanto o desse deus que vem sempre de fora” (Silva, 2007, p. 52); ou, como diria Detienne em outras palavras, “é o estrangeiro portador de estranheza. Mas uma estranheza que se difunde através do desconhecimento, ou melhor, do não-reconhecimento” (1986, p. 26). Dessa forma, chamamos de *mitos de resistência* aqueles relatos mitológicos sobre pessoas (homens ou mulheres) que resistiram ao culto dionisíaco e foram punidas pelo deus por conta disso.

transformações. Conforme discutido por Barbosa (2010, p. 186), o tirano ateniense Pisístrato incluiu cultos e festivais dionisíacos no calendário oficial de Atenas, como uma estratégia política para aproximar as populações camponesas de seu governo, que enfrentava uma crise. Dioniso, anteriormente visto como um deus dos campos e da selvageria, foi progressivamente "domesticado" e vinculado ao teatro e às festividades urbanas, como as Dionisíacas, festivais teatrais que reafirmavam seu novo papel na sociedade. Essa transformação de Dioniso teve implicações profundas. Segundo Barbosa (2010, p. 185), "Dioniso como deus do teatro é uma construção do poder", onde o culto original, mais selvagem e extático, foi moldado pelos interesses políticos da cidade-Estado.

O período clássico, particularmente no contexto da democracia ateniense, "foi o período da excelência dionisíaca. O apogeu do teatro ateniense (...) fez com que Dioniso se tornasse o deus primordial do espetáculo" (Barbosa, 2010, p. 185), o teatro tornou-se o templo de Dioniso e os concursos de teatro eram manifestações ritualísticas do culto dionisíaco. Nesse período, é escrita a tragédia de Eurípides, *As Bacantes*; para Barbosa, quando o poeta descreve um Dioniso selvagem (rústico, mais antigo) e outro arrebatador, estaria se aproximando dos *Hinos Homéricos*, pois, ao mesmo tempo que Dioniso encanta quem o vê, pune aquele que o insulta.

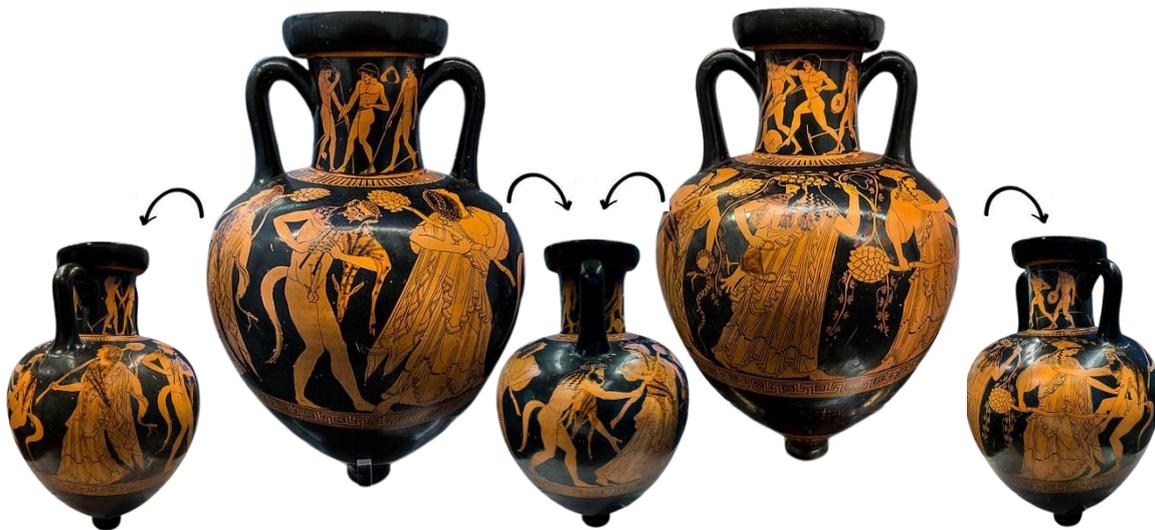
Esse processo de domesticação trouxe implicações profundas para o culto dionisíaco. Elementos fundamentais, como o êxtase ritualístico e a embriaguez desenfreada, foram gradualmente suprimidos, e a prática religiosa foi institucionalizada em festivais públicos, dando lugar a procissões – como a *falofolia* – e concursos teatrais. Entretanto, é importante notar que a selvageria de Dioniso não foi completamente extinta; ela continuou presente em formas mais marginais, como nos rituais das ménades, que ainda mantinham uma ligação direta com o êxtase e a natureza.

Por outro lado, o governo tirânico também fez Dioniso aparecer como imagem. A partir do século VI, os primeiros vasos representando Dioniso são confeccionados pelos pintores. Sófilos e Kleitias iniciam uma tradição que vai continuar até o fim do período helenístico (Barbosa, 2010, p. 186), com cenas que remetem ao teatro e ao vinho, elementos que passaram a dominar seu culto visual e simbólico (Barbosa, 2010, p. 186-187). Conforme Dioniso foi "civilizado", sua iconografia também mudou. A figura do

deus rústico, com barba longa, cedeu lugar a um Dioniso jovem, ativo, de características quase afeminadas (Barbosa, 2010, p. 186).

Para Isler-Kerényi (2006), no repertório de ilustrações das cerâmicas, mesmo se analisarmos somente o período clássico, vemos Dioniso como um deus das metamorfoses. Como aponta a autora, os domínios de Dioniso vão além dos citados acima – o teatro, o vinho e o êxtase, como comumente associamos nos estudos modernos: ele era celebrado por crianças, homens, mulheres, escravos e estrangeiros em situações públicas e privadas, dentro dos braços ordenadores da *pólis* e do *oikos*, e também nas celebrações rurais que rememoram o deus na natureza selvagem, que englobam os aspectos da vida e da morte. Para a autora, “desde os dias da Atenas clássica até o fim do mundo antigo, nenhum deus era mais adorado, mais temido e mais amado” (Isler-Kerényi, 2006, p. 241).

Figura 1: Ânfora atribuída a Kleophrades, c. 500-490 AEC. Dioniso aparece vestindo um *chitôn* longo e um manto de pantera ao redor do pescoço junto com sua coroa de hera (*kissós*), está segurando na mão esquerda um galho de videira e na mão direita um cântaro. A Mênade à esquerda leva o tirsó e com a outra carrega uma cobra; as outras mênades do vaso aparecem todas vestidas com o mesmo *chitôn* transparente de Dioniso, também empunham o tirsó, usam a coroa de hera e pele sobre os ombros. As mênades mais próximas de Dioniso estão sendo atacadas por sátiros nus, somente um dos sátiros está acompanhado de duas mênades dançantes enquanto ele toca um *aulós* (instrumento de sopro formado por dois tubos).



Fonte: Montagem organizada com imagens da ânfora de Kleophrades, disponíveis em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/User:ArchaiOptix/Athenian_red_figure_vase_painters_III_From_the_Berlin_and_Kleophrades_Painters_to_late_archaic_painters_of_smaller_vases> sob a licença CC BY-SA 4.0.

Nos estudos de Isler-Kerényi (2006), podemos perceber uma passagem dos motivos dionisíacos nas cerâmicas atenienses do período clássico: (i) do sexto ao quinto

séculos AEC, tanto nas figuras vermelhas quanto nas figuras negras, os principais motivos associados a Dioniso são: o séquito (o cortejo dos sátiros, mênades e ninfas) e, também, o *kommós* dionisíaco, isto é, os festivais e as danças dedicadas ao deus; (ii) no quinto século Dioniso e seu séquito passam a ser representados montados em burros ou mulas de forma a representar a natureza intocada pela atividade humana, por isso não montariam cavalos, que são a montaria dos cidadãos; e, (iii) a partir do quinto século AEC, também podemos ver diferentes associações e domínios de Dioniso, principalmente suas relações com o espaço fúnebre, sua biografia e seus rituais.

Sobre a primeira questão, a partir de 450 AEC, os léцитos de fundo branco (que geralmente continham representações funerárias, como: as lamentações, a visita ao túmulo e o embarque do morto para o mundo dos mortos) passam a mostrar cenas da felicidade associado a Dioniso como antídoto para o luto da morte, e seu simpósio como “metáforas para uma existência atemporal e sem limites, para o anseio e a esperança de uma vista feliz que se abriria na morte e não poderia ser representada de outra forma” (Isler-Kerényi, 2006, p. 36); para Isler-Kerényi, isso quer dizer que esse mundo apresentado junto a Dioniso não estava em uma esfera separada – nem em um passado mítico ou no futuro –, mas relacionado ao aqui e agora. Os vasos começaram a se mostrar mais interessados na mitologia de Dioniso entre 480-430 AEC, isto é: em seu nascimento, nas ninfas que cuidaram dele enquanto criança, e também em sua associação com Ariadne – nesse momento, seria representado de forma mais jovial, para representar o filho de Zeus. Nesse mesmo período, por volta de 480 AEC, aparece um novo tema nas cerâmicas que não era presente no sexto século: as cerimônias rituais de Dioniso e seus preparativos.

Para a autora, nesse momento, os pintores de vaso retiraram Dioniso do presente da *pólis* e o deslocaram para a perspectiva além-túmulo e os elementos de seu séquito “foram substituídos por elementos simbólicos – cachos gigantes de uvas, plantas em brotamento, a pantera domesticada brincalhona, a figura de Eros – que lembravam aqueles que conheciam suas esperanças e experiências báquica” (Isler-Kerényi, 2006, p. 240). No entanto, esse movimento que ocorre na imagética das cerâmicas é “apenas uma das janelas através das quais temos um vislumbre da vida e do pensamento antigos”, as esculturas, por exemplo, não substituiriam o “antigo Dioniso” por este jovial e sexualizado, como aponta Isler.

Pelo contrário, vemos o surgimento de várias outras aparências, que se encaixariam em diferentes contextos e gêneros. Na arte clássica e helenística tardia, Dioniso, responsável por todas as metamorfoses, torna-se ele próprio um deus polimorfo e onipresente que domina o mundo das imagens (Isler-Kerényi, 2006, p. 240). Como aponta Tarzia,

Ele não é uno, é um deus múltiplo, e seria ingenuidade e desídia do pesquisador não considerar a diversidade de suas feições, que ora se manifesta como Brômios, Eleutério, Briseus, Ditirambós, Eubuleu, Sóter, Trígonos, Tirsóforos, Hagnos, Lenaios, etc. No *Orphicorum Fragmenta* (1922, H 50.5) ele é chamado de *aiolómorfos*, o “de todas as formas” e ainda *meriómorfos*, o “de mil formas”, pois várias são as faces do deus e mesmo sua *biografia* é controversa (Tarzia, 2019, p. 107).

Para Henrichs, ao longo do século IV AEC, a figura “ambígua e perturbadora de Dioniso na tragédia ática” (1990, p. 271) perdeu seus encantos e, gradualmente, foi sendo esquecida – mantida aquecida, ao longo do século III, somente na memória de artistas e em encenações não trágicas de seus mitos. Ao longo do período helenístico e romano, Dioniso tornou-se uma figura mais pastoral e pacífica, associada à vida rural e à cultura do vinho. Como aponta Henrichs, “enriquecido por armadilhas míticas e cercado por sua inofensiva comitiva de mênades, sátiros e Pãns, o Dioniso das vinhas e do lagar” (Henrichs, 1990, p. 271). Essa visão se estenderia aos períodos Helenístico e Romano, “Dioniso era benigno, pastoral e pacífico, um recipiente de culto e um exemplo divino de um estilo de vida descontraído que oferecia uma fuga física e mental dos fardos do dia e dos males da urbanização progressiva” (Henrichs, 1990, p. 272).

Embora apresente toda essa metamorfose, acreditamos que ele tenha conservado algumas características que o acompanham em toda sua trajetória helênica, como aponta Silva (2007) que é a sua “relação com o vinho, com a animalidade, com o elemento líquido, além de sugerir traços de uma epifania”.

Considerações finais

Através da metodologia hermenêutica, enquanto teoria e prática da interpretação de textos, foi possível entender não apenas o significado literal de textos, mas também as camadas mais profundas de significado, contexto histórico, cultural e simbólico. As referências ao ambiente natural de Nysa, onde Dioniso foi cuidado pelas ninfas, nos

introduzem a um espaço sagrado que representa tanto a infância divina quanto um vínculo profundo entre natureza e espiritualidade. Além disso, a escassez de menções a Dioniso nas obras épicas homéricas sugere uma marginalização dessa figura, refletindo um processo cultural que relegava cultos populares e ctônicos a um segundo plano na narrativa aristocrática e militarizada da Grécia antiga arcaica. A transição de uma compreensão mitológica para uma filosófica, como discutido por Vernant e Eliade, não significa a eliminação da religiosidade dionisíaca, mas sim sua adaptação e reinvenção em novos contextos. O caráter “estrangeiro” de Dioniso, como discutido por Detienne, é um fator fundamental para compreender como sua figura desestabilizava as estruturas convencionais da pólis, sendo visto ora como marginal, ora como essencial para a vida social e cultural grega.

Essa ambivalência reflete a complexidade de Dioniso, cujas múltiplas facetas exigem uma abordagem hermenêutica flexível e dinâmica, como aponta Henrichs. O deus desafia definições fixas, e suas diversas manifestações exigem uma leitura sensível aos contextos em que se insere. Nesse processo, emerge a fluidez característica de Dioniso, que transita continuamente entre a natureza e a sociedade, refletindo a complexidade de sua influência na religião e na cultura grega.

Referências bibliográficas

Anghelina, Catalin. *The Drunken World of Dionysos*. *Journal of Classical Studies: Trends in Classics*, Alemanha, v. 9, n. 1, p. 113-161, 2017. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/tc-2017-0005/pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.

Azevedo, Cristiane Almeida de. *O Delirante Dioniso: O Divino da Vida a partir do Trágico*. *AISTHE*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 5, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Aisthe/article/view/11887/8600>. Acesso em: 27 jul. 2021.

Barbosa, Leandro Mendonça. *Dioniso: O deus Estrangeiro Mascarado*. *Revista de estudos sobre Antigüidade e Medievo (Alétheia)*, volume único, jan/dez., 2008.

_____. *De Selvagem a Efeminado: as representações de Dioniso no imaginário ático (séculos VII a V a.C.)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

_____. *O Estrangeiro e o Autóctone: Dioniso no Mediterrâneo*. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 20-40, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/105771>. Acesso em: 24 ago. 2021.



Bellotto, Heloísa. *Introdução ao Misticismo Grego: Origem e Natureza do Culto de Dioniso*. Revista de Letras UNESP, São Paulo, v. 8/9, 1966. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27665993>. Acesso em: 27 jul. 2021.

Burkert, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical* / Walter Burkert; tradução John Raffan. Reino Unido: Blackwell Publishing Ltd and Harvard University Press, 1985.

Cole, Susan. *New Evidence for the Mysteries of Dionysos*. Greek, Roman and Byzantine Studies Journal (GRBS), Durham, v. 21, n. 3, 1980. Disponível em: <https://grbs.library.duke.edu/article/view/6831>. Acesso em: 26 jan 2022.

_____. *Finding Dionysus*. In: OGDEN, Daniel. *A Companion to Greek Religion*. Reino Unido: Blackwell Publishing Ltd, 2007. cap. 21, p. 327-341.

Colli, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia* / Giorgio Colli; tradução Federico Carotti. 2 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

_____. *A Sabedoria Grega I: Dioniso, Apolo, Elêusis, Orfeu, Museu, Hiperbóreos, Enigma* / Giorgio Colli; tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

Correia, M. (2023). *Paul Ricoeur e a Hermenêutica – Uma Introdução*. Revista *Poiesis*, 27(2). Acesso em: 09/12/2024. Disponível em: <https://doi.org/10.46551/2448-30952023v27n203>

Detienne, Marcel. *Dionysos Slain* / Marcel Detienne; tradução Mireille Muellner and Leonard Muellner. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.

_____. *Dioniso a Céu Aberto* / Marcel Detienne; tradução Carmem Cavalcanti: Jorge Zahar Editor Ltda, 1986.

_____. *A Invenção da Mitologia* / Marcel Detienne; tradução de André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama; revisão técnica Junito Brandão, Roberto Lacerda. – Rio de Janeiro: José Olympo; Brasília, D.F.: unb, 1992. 145

_____. *Expérimenter dans le Champ des Polythéismes*. *Kernos* [Online], 10, 1997, online desde 12 abr. 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/kernos/645>. Acesso em: 27 jul. 2021. Acesso em: 27 jul. 2021.

Dodds, E.R. *Maenadism in the Bacchae*. The Harvard Theological Review, v. 33, n. 3, 1940. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1508090>. Acesso em: 27 jul. 2021.

_____. *Eurípides Bacchae: edited with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*. 2 ed. Londres: Oxford University Press, 1960.

_____. *Os Gregos e o Irracional* / E.R. Dodds; tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

Eidinow, Esther. *Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion*. *Kernos* [Online], 2011, online desde 01 fev. 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/kernos/1925>. Acesso em: 27 jul. 2021.

Eliade, Mircea. *Mito e Realidade* / Mircea Eliade; tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2000.

Eurípedes. *Bacas: O Mito de Dioniso*. Eurípides; estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Editora Hucitec, 1995. Título original: *Bakxai*.

Hadot, Pierre. *O Véu de Ísis: Ensaio sobre a história de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Hesíodo. *Teogonia: a Origem dos Deuses* / Hesíodo; estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991. 2 ed., 1991. 6. Reimpressão. 2015. Título original: *Theogonia*.

Heidegger, M. *A metafísica de Nietzsche*. In: Nietzsche II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 195-254.

Henrichs, Albert. *Between City and Country: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica*. UC Berkeley: Department of Classics. 1990. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/5xt4952c>. Acesso em: 27 jul. 2021. ISLER-KERÉNYI, Cornelia. *Summing Up*. In: ISLER-KERÉNYI, Cornelia. *Dionysos in Classical Athens: An Understanding through Images* / Cornelia Isler-Kerényi; tradução de Anna Beerens. Boston: Brill, 2006. Cap 10, p. 234-242.

Homero. *Ilíada* / Homero; tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 E. V. Rieu – 1 ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. Título original: *Ilíadas*.

_____. *Odisseia* / Homero; tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e notas de Bernard Knox – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011. Título original: *Odýsseia*.

Nietzsche, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia, ou, Os gregos e o pessimismo* / Friedrich Nietzsche; tradução e notas Paulo César de Souza; posfácio André Luís Mota Itaparica – 1 ed. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

Otto, Walter. *Dionysus: Myth and Cult* / Walter Otto; tradução Robert Palmer. Estados Unidos: Indiana University Press, 1965.

_____. *Teofania: O Espírito da Religião dos Gregos Antigos* / Walter Otto; tradução Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

Rohde, Erwin. *Origins of the Belief in Immortality: The Thracian Worship of Dionysos*. In: Rohde, Erwin. *Psyche* / tradução; WB Hillis. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD, 1925. cap. 8, p. 252-281.

Seaford, Richard. *Dionysos*. 1 ed. Publicado simultaneamente nos Estados Unidos e Canadá: Routledge, 2006.

Sousa, Maria de Fátima Silva. *Bacantes de Eurípides: Símbolos em Confronto*. Synthesis, v. 14, 2007. Disponível em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.407/pr.407.pdf. Acesso em: 27 jul. 2021.



Tarzia, Milena. *O Orfismo e a Representação Mítica de Dioniso-Zagreu na Grécia Clássica: Uma Análise Historiográfica*. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, 2019.

Torrano, Jaa. *Apresentação e Tradução dos Hinos Homéricos a Dioniso*. E-Hum: v. 8, n. 1, 2015, p. 122-126. Disponível em: <https://revistas.unibh.br/dchla/article/view/1497> . Acesso 21 ago. 2021.

Trabulsi, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia até o fim da Época Clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

Vernant, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga* / Jean-Pierre Vernant; tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

Versnel, H.S. *Heis Dionysos! – One Dionysos? A Polytheistic Perspective*. In: *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism* / edited Renate Schlesier. Berlim/Boston: de Gruyter, 2011.

Análise comparativa entre padres velhos e padres novos: possível contribuição da TL e da RCC na formação do clero

Comparative analysis between old and new priests: possible contribution of TL and CCR in clergy formation

João Victor Martins Toledo Guidotti¹

Resumo: Este artigo pretende analisar comparativamente os discursos de duas gerações de sacerdotes no Brasil contemporâneo, os chamados 'padres velhos' e 'padres novos'. Baseado em estudos acerca da realidade dos novos padres do Brasil (Brighentti, 2021), inserimos a categoria de 'padres velhos', com o objetivo de promover uma análise hermenêutica de suspeita do debate político por agentes católicos. O primeiro grupo, dos chamados padres velhos, está ligado a adoção de perspectivas teológicas ligadas ao desenvolvimento social e defesa dos oprimidos (da Teologia da Libertação – TL), revelando uma aproximação com o progressismo político. O segundo grupo, por sua vez, tem recebido destaque midiático diante de seu alinhamento com discursos conservadores morais e políticos, muitas vezes influenciados pelas igrejas evangélicas e pela Renovação Carismática Católica (RCC). Apoiado em uma análise crítica dos discursos expostos, este artigo explora de que forma as correntes históricas e teológicas moldam a hermenêutica da religião, bem como a influência diante da concepção popular do catolicismo.

Palavras-chave: Padres. Discurso. Hermenêutica. Política.

Abstract: This article aims to comparatively analyze the discourses of two generations of priests in contemporary Brazil, the called 'old priests' and 'new priests'. Based on studies about the reality of new priests in Brazil (Brighentti, 2021), we have inserted the category of 'old priests', with the aim of promoting a hermeneutic analysis of suspicion of the political debate by catholic agents. The first group, called old priests, is linked to the adoption of theological perspectives linked to social development and the defense of the oppressed (Liberation Theology - TL), revealing a rapprochement with political progressivism. The second group, on the other hand, has received media attention for its alignment with conservative moral and political discourses, often influenced by evangelical churches and the Catholic Charismatic Renewal (CCR). Based on a critical analysis of the discourses exposed, this article explores how historical and theological currents shape the hermeneutics of religion, as well as the influence on the popular conception of catholicism.

Keywords: Priests. Discourse. Hermeneutics. Politics.

Introdução

Não nos iludamos: a história não segue em movimento linear. Por vezes, retrocede (...)
(Betto, 2016).

¹ Mestrando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS – UFSCar). Membro do NEREP – Núcleo de Estudos de religião, economia e política, da UFSCar. Bolsista CAPES. Email: joaotoledo25@yahoo.com.br

Os últimos 50 anos do catolicismo no Brasil foram marcados por profundas transformações, responsáveis por mudanças e impactos tanto nas práticas internas da Igreja quanto em sua inserção no debate político e social. O país se adiantou numa calorosa e rápida recepção do Concílio Vaticano II (1962-1965), cujos ideais marcaram uma abertura significativa da Igreja frente a questões do mundo contemporâneo. Esses ideais inspiraram a movimentação eclesial em favor dos pobres na América Latina e uma modernização dos costumes, o que favoreceu o pleno desenvolvimento da Teologia da Libertação (TL). Essa nova configuração teológica emergiu como uma força de protesto e fraternidade frente aos movimentos sociais e populares. Tendo seu auge na década de 1980, esse movimento concretizou a associação e inserção de sacerdotes católicos no engajamento político, a partir da associação da doutrina à crítica da opressão. A partir do Pacto das Catacumbas (1965) entre clérigos progressistas, realizado em Roma durante o Concílio Vaticano II, uma expressiva onda influenciada pela Teologia da Libertação avançou no catolicismo ocidental, mas de modo particular, na América Latina. Assinado nos últimos dias do Concílio Vaticano II, o Pacto das Catacumbas marcou o compromisso significativo de um grupo de bispos progressistas com a construção de uma igreja que optou pelos pobres. Segundo um bispo brasileiro, “O Vaticano II faz-nos passar de uma Igreja-poder para uma Igreja pobre, despojada, peregrina” (Lorscheider *apud* Portal das CEBs, 2020).

Entretanto, a partir da década de 1990, o cristianismo da libertação no Brasil começou a enfrentar um significativo refluxo, um fenômeno que pode ser atribuído a uma confluência de fatores internos e externos que remodelaram o cenário religioso e sociopolítico do país. A restauração conservadora conduzida pelo papa João Paulo II na nomeação de bispos conservadores e punição de teólogos da libertação (principalmente Leonardo Boff) e o crescimento evangélico-pentecostal seguido pelo fortalecimento do catolicismo carismático constituíram importantes pilares desse processo, somados a reabertura democrática, que tirou da Igreja Católica o protagonismo de abrigar militantes, cedendo espaço para organizações não-governamentais e partidos políticos (Prandi; Souza, 1996). Estes novos paradigmas enfraqueceram muitas das bases sociais que sustentavam a TL, ao desarticular movimentos sociais e comunidades que eram essenciais para a sua propagação e desenvolvimento.

É nesse cenário que se destacam movimentos antiprogressistas dentro e fora da Igreja Católica. No âmbito interno, a emergência da conversão às igrejas evangélicas e do retorno à doutrina propiciou o desenvolvimento da Renovação Carismática Católica (RCC), movimento que, ao enfatizar uma espiritualidade individualista e conservadora, atraiu uma nova geração de padres, menos interessados nas questões políticas e mais focados na evangelização pessoal e na moralidade cristã tradicional.

Neste sentido, este artigo tem como objetivo a análise comparativa de discursos no âmbito dos estudos hermenêuticos, que são definidos por Paul Ricoeur como “ciência de decifração de símbolo, cujo sentido literal é guiado por um segundo sentido a ser descoberto, com valor ontológico implicado” (Ricoeur *apud* Mário Correa, 2024, p. 4). Apresenta-se como agentes da análise os “padres velhos”, influenciados pela TL e pelo progressismo político, e os “padres novos”, cujas visões teológico-políticas se alinham com o conservadorismo. Para tanto, iremos comparar os discursos de agentes das duas gerações, com o objetivo de compreender de que forma a Igreja Católica no Brasil tem refletido, internamente, as disputas ideológicas que atravessam a sociedade brasileira nas últimas décadas.

A análise crítica de discursos leva à compreensão de que o choque geracional dos sacerdotes católicos não é apenas uma questão de diferença pastoral, mas sim de profunda divergência hermenêutica quanto aos papéis da Igreja em questões da vida pública. Diante disto, este artigo investiga de que forma os posicionamentos que serão expostos refletem os contextos históricos e tensões internas da instituição eclesial, resultando numa batalha teológica entre discurso e práxis de justiça social e a reafirmação de um discurso moralmente conservador.

Transformações da Igreja no Brasil: Teologia da Libertação, Renovação Carismática e contexto sociopolítico

Este capítulo apresentará as transformações pelas quais passou a Igreja Católica no Brasil desde o encerramento do Concílio Vaticano II até os dias atuais, evidenciando as características dos dois movimentos que oportunamente frisaremos, seguindo o escopo deste artigo. A partir da compreensão das metamorfoses históricas e evidência da situação atual da Igreja do Brasil hoje, será possível analisar cuidadosamente os aspectos dos discursos, conforme proposto.

O Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação: bases para uma geração de padres sociais

O Concílio Vaticano II, promulgado pelo papa João XXIII (1881-1963) e realizado entre os anos de 1962 a 1965 na cidade que lhe deu o nome, representou uma virada secular na Igreja Católica. Marcado pela abertura de diálogo frente ao mundo moderno e suas demandas, o Concílio também representou uma ruptura interna em questões de doutrina, liturgia e discursos, que antes eram considerados pressupostos imutáveis do cristianismo católico ocidental. Nesse sentido, o Concílio Vaticano II promoveu uma maior proximidade da igreja com os indivíduos que dela faziam parte; renovou os rituais, trocando o latim pela língua vernácula, permitindo que os sacerdotes se voltassem para a assembleia nas missas. Além disso, reconheceu o direito à liberdade religiosa, abrindo espaço para a igreja participar, de alguma maneira, do movimento ecumênico mundial. Durante os anos de sua duração, os papas conciliares promulgaram documentos centrais, como é o caso da constituição *Gaudium et spes*, que reafirmou a missão da Igreja de se engajar nas causas políticas e sociais, dando enfoque nas situações de pobreza, desigualdade e restrição aos direitos humanos. Tratava-se de realinhamento com a chegada da modernidade, atendendo às exigências que tal realidade impunha aos católicos diante das novas configurações mundiais (Prandi; Santos, 2015). O Concílio rompeu com modelos anteriores de doutrina e instaurou o modelo de pastoral (mais tarde refletida no conceito de “sinodalidade”) em seu engajamento frente ao mundo, abrindo espaço para uma nova geração de líderes religiosos e leigos.

Na América Latina, o movimento de *aggiornamento* (ou renovação) encontrou terreno fértil, sobretudo por causa da realidade histórica deste território. Em meio às profundas desigualdades econômicas do continente latino-americano, aliado às constantes repressões e ditaduras militares, a recepção de um discurso de libertação e transformação foi amplamente aceita e difundida. A segunda conferência geral do episcopado latino-americano, chamada “Conferência de Medellín”, foi um marco na concretização de um projeto teológico-libertário na América Latina, representando a fidelidade dos bispos latino-americanos ao que propusera o Concílio e ao que assinaram

nas catacumbas de Domitila². Após a Conferência, ficou clara a postura que seria assumida pelos padres e bispos do continente nos próximos anos, estabelecendo como prioridade pastoral o compromisso com os pobres e com a transformação das estruturas de injustiça que marcavam o continente. Nesse contexto é que surge a chamada Teologia da Libertação, um movimento preconizado por teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Jon Sobrino, que propuseram uma releitura do evangelho a partir da perspectiva dos oprimidos.

A Teologia da Libertação buscou interpretar as escrituras evangélicas de acordo com as diferentes realidades sociais da América Latina, priorizando uma hermenêutica que enfatiza a práxis enquanto componente central da fé. No Brasil, essa teologia foi recebida de forma muito positiva, aliando-se ao desenvolvimento inclusive de novos movimentos e partidos populares, como é o caso do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e do Partido dos Trabalhadores (PT). Aliando os fundamentos da fé cristã a práticas libertadoras, teólogos como Leonardo Boff, Frei Betto e Clódovis Boff auxiliaram profundamente na cristalização do movimento no país e na defesa de uma Igreja menos institucionalizada e mais aliada ao compromisso social. A TL se espalhou no Brasil todo por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que, combinando a liturgia cristã com a formação política, tiveram um papel crucial na conscientização política e na mobilização popular. Nesse sentido, houve uma forte e extensa conscientização da população mais simples no que diz respeito à percepção de classe e na construção do poder popular. Alia-se a isso a fundamentação ideológica que constitui a base da Teologia da Libertação, intimamente ligada às teses marxistas, conforme defende o sociólogo Michael Löwy (2016).

A RCC: promessa de outra renovação

Um significativo movimento de refluxo da Teologia da Libertação iniciou-se partir de 1990, o que favoreceu a ascensão de outras vertentes teológicas. O avanço do neoliberalismo e o crescimento do conservadorismo político foram refletidos no

² O “Pacto das Catacumbas”, celebrado nas Catacumbas de Domitila em Roma ao final do Concílio Vaticano II, foi um documento assinado por quarenta padres conciliares, marcando um compromisso de viver a simplicidade e solidariedade com os marginalizados e oprimidos. Nele, os padres renunciaram às insígnias de riqueza, além de habitações luxuosas ou carros particulares, e comprometeram-se em levar uma vida próxima ao povo pobre em vista do evangelho.

entendimento popular da fé cristã, colaborando para o fortalecimento de práticas teológicas aliadas a discursos de direita. Além disso, as tensões internas da Igreja Católica, expoente do cristianismo da libertação pelo mundo, produziram um sentimento de repulsa a quaisquer movimentos ligados à Teologia da Libertação.

A eleição de papas mais conservadores, como João Paulo II e Bento XVI, trouxe um endurecimento da postura do Vaticano em relação à TL. Segundo Jeffrey Klaiber, historiador das religiões, “Bento XVI consolidou o giro conservador que João Paulo II impôs à América Latina” (Klaiber, 2013). Documentos como a “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação” (1984) e a “Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação” (1986) refletiram uma preocupação com a politização da fé e buscaram reintegrar a doutrina católica em uma ortodoxia mais tradicional. Este movimento de “recentralização” doutrinária enfraqueceu muitos dos líderes e teólogos da TL, que passaram a enfrentar maior resistência e censura dentro da própria Igreja.

A Renovação Carismática Católica (RCC), surge como uma proposta de “um novo dinamismo eclesial, que leva a Igreja inteira a redescobrir valores espirituais” (Minette de Tillesse *apud* Lima, 2023, p. 118). Com ênfase em experiências espirituais intensas, prática de dons carismáticos e foco na evangelização pessoal, a RCC trouxe de fato uma dinâmica nova e distinta para a prática religiosa do catolicismo. Inspirado em movimentos pentecostais, esse movimento foca na experiência com o Espírito Santo. Tal abordagem espiritual encontrou ressonância significativa entre os fiéis que buscavam uma experiência religiosa mais emotiva e pessoal, em contraste com a abordagem da TL. Seu surgimento e crescimento está diretamente relacionado, conforme defendem Prandi e Souza, à despolitização da Igreja Católica: “No Brasil (...), a Igreja Católica acabou concebendo dois irmãos, antagônicos, que não poderiam conviver facilmente no mesmo espaço: as comunidades eclesiais de base (...) e o movimento carismático (...)]” (Prandi; Souza, 1996, p. 61).

A RCC teve suas origens em 1967, nos Estados Unidos, tendo chegado ao Brasil pouco anos depois, quando estava em curso o processo de reabertura democrática. Nesse sentido, pode-se inferir que o desenvolvimento da RCC se deu paralelamente ao desenvolvimento da TL, porém, com objetivos e abordagens profundamente distintos. Nos anos que se seguiram, o movimento cresceu exponencialmente no país, tornando-se uma força religiosa expressiva, inclusive com a fundação de uma emissora de televisão

para propagação do movimento, a Canção Nova. As abordagens centradas na dimensão espiritual e as celebrações caracteristicamente renovadas, com a ajuda dos meios de comunicação, colaboraram expressivamente para a expansão do movimento, que acabou por ofuscar o catolicismo popular e suas nuances.

Ricardo Mariano (2001, p. 6), observa que há uma presença significativa do cristianismo pentecostalizado no sul global. Essa afirmação poderia isentar a RCC de haver se baseado diretamente no pentecostalismo evangélico, se considerada a existência de um processo global de pentecostalização. Sendo essa a hipótese que reflete a realidade ou não, é preciso considerar a materialidade das práticas comumente denominadas evangélicas na leitura hermenêutica da RCC. Enquanto movimento cristizador do projeto de derrocada da TL, recebeu forte apoio e legitimação do Vaticano, que viu nela uma maneira de reenergizar a prática católica e de reforçar a adesão dos fiéis à doutrina tradicional da Igreja. De fato, a RCC condensa em sua hermenêutica práticas tanto do catolicismo tradicionalista quanto do pentecostalismo evangélico, agradando diferentes grupos de fiéis. Embora se possa falar do sentimento de sucesso produzido nos setores eclesiais por esse feito, o que nos importa aqui é destacar o êxito dos fiéis que, abandonados pelo discurso progressista e carentes de motivação, encontraram na RCC um empenho apelativo às questões econômicas e sentimentais que (escusas as consequências) os confortava e mantinha católicos (Minette de Tillesse, 2000, p.4).

A hermenêutica dos padres velhos e dos padres novos: signos e discursos

A materialidade histórica que propiciou o desenvolvimento dos dois movimentos anteriormente mencionados, quais sejam, a TL e a RCC, também lhes conferiu o caráter ideológico do tempo em que estiveram inseridas quando de sua gênese. As metamorfoses históricas da América Latina e as tensões internas da Igreja Católica estiveram associadas fortemente neste processo de influência dos discursos que se desenvolveriam em cada movimento. Portanto, uma vez evidenciadas as razões da polarização, é preciso identificar o nosso objeto, ou seja, os discursos e signos de cada movimento. A partir da identificação de cada um destes poderemos analisar, conforme a concepção de Paul Ricoeur (1995) sobre a hermenêutica da suspeita, os significados e intenções velados às aparências imediatas de discursos e símbolos. Isto contribuirá para analisar efetivamente as

consequências de cada discurso no contexto do catolicismo popular e na formação sociopolítica dos brasileiros católicos.

Um parêntese se faz necessário. É preciso evidenciar que, no escopo deste projeto, entendemos que a RCC não é a única responsável pelo desenvolvimento de todos os movimentos de conservadorismo católico. Pelo contrário, os movimentos chamados “tradicionalistas” ou “tradicionalistas radicais”³, caracterizados pela rejeição do Concílio Vaticano II, da chamada “missa nova” e da moral e abertura secular pós-conciliares, costumam rechaçar os católicos carismáticos, acusando-os de um pentecostalismo prejudicial à Igreja⁴. Existem vários movimentos e correntes responsáveis pelo fortalecimento do conservadorismo católico, que se desenvolveram após o Concílio Vaticano II. Esses grupos, denominados no meio católico como “tradicionalistas”, tem em comum a defesa da doutrina, moral e liturgia pré-conciliares, remetendo-se diretamente à defesa do Concílio de Trento (1545 – 1563). Não obstante, esses grupos se dividem e estão presentes em diversas esferas da Igreja Católica, uma vez que há grupos de preferência do tradicionalismo sem e com a aceitação do Concílio Vaticano II (alguns inclusive provocaram cismas em torno da rejeição total do Concílio e do papado pós-conciliar). Exporemos brevemente alguns desses grupos a seguir.

O *Opus Dei* (do latim, “obra de Deus”) configura-se na atual realidade como um dos grupos conservadores mais influentes dentro da Igreja Católica. Fundado por Josemaría Escrivá (canonizado por João Paulo II em 2002) em 1928, consolidou-se como um expoente do chamado “tradicionalismo” após o Concílio Vaticano II. Originalmente espanhol, o movimento se caracteriza pelo compromisso com a santificação do trabalho e o chamado à santidade, o que poderia ser analisado à luz de Weber (2004, p. 113) se colocado em comparação com a ética protestante. O movimento, apesar de tradicionalista, sempre esteve sob as ordens de Roma, reconhecendo e enfatizando a hierarquia católica.

³ Os termos citados, bem como suas variações (“trads” e “rad-trads”), foram utilizados uma vez que observados durante algum tempo, empiricamente, os embates entre grupos distintos dentro do catolicismo. Em grupos de facebook e blogs católicos, há sempre uma polarização entre os “modernistas” (que aceitam o Concílio Vaticano II e a cátedra papal), “tradicionalistas” (que, embora reconheçam a legitimidade do Concílio, costumam rejeitar a chamada ‘missa nova’ e a moral conciliar) e os “rad-tradicionalistas” (que rejeitam o Concílio Vaticano II e declaram estar vacante a Sé de Pedro, optando pelo cisma e pela exaltação do Concílio de Trento).

⁴ Cf. “Os 50 anos da Renovação Carismática Católica e o Documento 53 da CNBB”, disponível em <https://fratresinunum.com/2017/06/06/os-50-anos-da-renovacao-carismatica-catolica-e-o-documento-53-da-cnbb/>. Acesso em 10 set. 2024.

João Paulo II deu ao movimento o *status* de “prelazia” pessoal⁵, por meio da Constituição Apostólica *Ut Sit* (1982), refletindo a confiança e o apoio da Igreja à missão do movimento. Isto porquê há por parte da prelazia uma rigorosa defesa da doutrina católica tradicional, sobretudo no que diz respeito à moralidade sexual e à defesa da chamada “família tradicional”. Embora sua abordagem não esteja diretamente focada em questões litúrgicas, seu tradicionalismo se manifesta nos discursos de disciplina moral e na proximidade histórica com regimes autoritários (como o de Francisco Franco na Espanha). Nos últimos anos, o *Opus Dei* foi alvo de inúmeras acusações, enfrentando escândalos relacionados à exploração de mulheres e abusos sexuais⁶. Todavia, apesar das acusações, o movimento continua operante e reforçando seus princípios doutrinários entre os católicos.

Na manifestação do tradicionalismo radical (ou extremo), é preciso evidenciar a Fraternidade Sacerdotal São Pio X (FSSPX). Este grupo foi fundado pelo bispo francês Marcel Lefebvre, em 1970, tendo como orientação norteadora a negação do Concílio Vaticano II e de todos os pronunciamentos e ritos pós-conciliares. A FSSPX recebeu milhares de adeptos no mundo todo, consolidando a ofensiva do tradicionalismo radical em detrimento das reformas Conciliares. No início do movimento o Vaticano investiu em tratativas para que o grupo retornasse à comunhão eclesial, mas, enquanto sedevacantistas⁷, os membros da FSSPX apenas ignoraram as tentativas. Em 1988, o líder do movimento Lefebvre consolidou o cisma, ordenando bispos quatro sacerdotes da fraternidade sem o mandato apostólico (pedido do Papa). Após isso, radicalizaram os costumes tendo em vista a Igreja do Concílio de Trento. Essa radicalização está expressa sobretudo na celebração exclusiva da chamada missa “tridentina” (em latim e no rito antigo) e no uso de indumentária pré-conciliar; além disso, ideologicamente, rejeitaram e passaram a condenar os avanços doutrinários pós 1965, sobretudo no que diz respeito ao diálogo interreligioso e ao ecumenismo. No mesmo esteio, baseiam-se fortemente na

⁵ Uma prelazia pessoal é um status que a Igreja dá a poucos movimentos, definindo que esta organização não se limita a um território geográfico específico, mas a sua própria estrutura interna.

⁶ Cf. “As 43 domésticas sul-americanas que denunciam a Opus Dei por servidão e exploração”, disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-62401002>. Acesso em 10 set. 2024; Cf. “Opus Dei reconhece cinco casos de abuso infantil em Portugal”, disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627963-opus-dei-reconhece-cinco-casos-de-abuso-infantil-em-portugal>. Acesso em 10 set. 2024.

⁷ O termo “sedevacantista” se refere ao católico ou grupo de católicos que não reconhecem a manutenção do papado desde Paulo VI, alegando que, por conta das reformas conciliares, Roma teria apostatado da fé e, portanto, a sede de Pedro estaria vacante.

doutrina do *Extra Ecclesiam nulla salus* (“fora da Igreja não há salvação”), além de se associarem a uma crítica mais ampla da modernidade, do progressismo e do relativismo moral. Por essas características o grupo foi incorporado, até os dias atuais, entre as referências mais concretas ao tradicionalismo radical católico.

Outro movimento tradicionalista de destaque no catolicismo brasileiro é o chamado “Arautos do Evangelho”. Fundado em 1999 pelo padre João Scognamiglio Clá Dias, esse grupo católico se formou a partir do discipulado de jovens que seguiam Plínio Corrêa de Oliveira na chamada TFP (Tradição, Família e Propriedade). João Clá elaborou o movimento com fortes aspectos litúrgicos e focado no devocionismo mariano tradicional. O Vaticano reconheceu em o movimento em 2001 como uma “associação internacional de fiéis”, corroborando sua prática na dinâmica interna da Igreja. Há um forte apelo tradicionalista no movimento, com a adesão a uma espiritualidade que segue rigorosamente os princípios morais e doutrinários da Igreja (sem, contudo, deslegitimar o Concílio Vaticano II). Suas igrejas e mosteiros possuem uma estética essencialmente medieval, seus hábitos sugerem uma moral de vestimentas rigorosa, e suas missas são marcadas pela alta solenidade e extenso uso do latim (aproximando-se assim de grupos que resistem à simplificação das práticas litúrgicas pelo Concílio). Os membros dos arautos se consideram fiéis guardiões da tradição católica romana, opondo-se ferrenhamente a qualquer compromisso com os valores modernos (Zanotto, 2011, p. 295).

Apesar do alcance, extensão e poder de influência que os movimentos citados podem exercer nos católicos do Brasil e do mundo, inculcando-lhes um viés conservador, este trabalho volta-se majoritariamente ao fenômeno de emergência da Renovação Carismática Católica, enquanto objeto de nossa análise particular. Isto porquê a RCC possui características únicas diante do cenário sociorreligioso do Brasil e da América Latina. No Brasil, enquanto outros movimentos de cunho conservador possuem uma base mais restrita e elitizada, a RCC obteve uma penetração bem mais ampla, sobretudo entre as classes populares e periféricas. Isto se dá, entre outros motivos, por conta da utilização de linguagem espiritual acessível e da ênfase no sentido emocional e na vivência comunitária, responsáveis pelo crescimento exponencial e presença capilar do movimento por entre as comunidades católicas do país. Ademais, a estrutura e estilo de culto do movimento, que possuem traços de semelhança com o pentecostalismo, fazem com que a RCC desempenhe um papel estratégico no mercado religioso brasileiro que, apesar de

se configurar como uma proposta de renovação espiritual, é conservador em sua doutrina. A capacidade do movimento em unir novas práticas litúrgicas a um *ethos* conservador o torna um ponto crucial dentro da análise de discursos eclesiais e seus impactos diante da constituição político-ideológica dos católicos brasileiros.

Os signos e discursos dos padres velhos

Antes de proceder à dissertação deste subcapítulo, é importante tornar compreensível a chave de análise que deu contorno à concepção de que pretendemos tratar aqui, qual seja, a da categoria de “padres velhos”. O teólogo Agenor Brighenti, em sua obra “O novo rosto do clero: Perfil dos padres novos no Brasil” (2021), elaborou a categoria de “padres novos”, a partir também de uma análise comparativa entre agentes eclesiais; Brighenti analisou os agentes pertencentes à perspectiva “institucional/carismática”, colocando seus resultados de campo em contraposição aos agentes da perspectiva “evangelização/libertação”. Concretamente, este artigo se baseia no trabalho feito por Brighenti, mas com ênfase na análise de discursos e no impacto que estes desenvolvimentos hermenêutico/discursivos podem exercer sobre o ideário político do eleitorado católico brasileiro. Para Brighenti

[...] os presbíteros das últimas décadas, comumente denominados «padres novos», em sua grande maioria se alinham à primeira perspectiva sociopastoral, que intitulamos «institucional/carismática»; já os presbíteros das décadas anteriores, denominados «padres das décadas de 1970/80», preponderantemente se alinham à perspectiva intitulada «evangelização/libertação» (Brighenti, 2022, p.126)

Precisamente, queremos inserir no contexto da sociologia da religião a categoria “padres velhos”, outrora denominados por Agenor Brighenti como “padres das décadas de 1970/1980” (ibid). A inspiração para o batismo desta categoria surge de uma análise empírica feita durante pesquisa de mestrado (em andamento), que procurou analisar a efetividade, nos dias atuais, do discurso da Teologia da Libertação diante da formação política de indivíduos assentados pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Durante incursão ao campo, quando questionada uma pessoa da liderança do movimento no recorte escolhido acerca da presença de padres num lapso temporal de 20 anos no assentamento, ela me respondeu que

Naquela época (chegada do MST na cidade) os padres eram mais políticos. Hoje em dia não tem padre pra nos atender. **A gente fica com os padres velhos, que nos ajudam.** Se precisar de padre hoje em dia, olha.... (gesto de sufoco com as mãos)".
(Entrevista realizada em 04 de novembro de 2023)

A fala da entrevistada sobrepõe as duas categorias analisadas por Brighenti, dando origem inclusive ao termo “padres velhos”, que aqui abordamos. A empiria do MST nos interpelou a investigar e analisar quem são os “padres velhos” (que ajudam nos movimentos sociais) e os “padres de hoje em dia” (do que os movimentos sociais não podem depender), conforme a fala de nossa agente.

Por “padres velhos” entenda-se, no escopo deste artigo, como a geração de padres pós-conciliares que, formados no âmbito das conferências de Medellín e Puebla, tornaram-se adeptos da Teologia da Libertação e em sua maioria companheiros dos movimentos sociais na América Latina. Outro fator importante a se ressaltar é o agravante geracional relacionado à idade. Grande parte desses agentes eclesiais relacionados à Teologia da Libertação vieram a falecer nos últimos 10 anos, e os que restam estão consideravelmente velhos em idade. Alia-se a esse agravante o apagamento institucional da Teologia da Libertação e a dificuldade de transmissão dos valores deste movimento teológico, que são em parte responsáveis pelo desenvolvimento do caráter conservador em uma parcela dos padres novos.

Efetivadas as nuances históricas que possibilitaram o estabelecimento da Teologia da Libertação na América Latina, este modelo de práxis teológica viveu seu apogeu entre as décadas de 1960 e 1970. Após a consolidação da teoria libertária e definidos os rumos da caminhada de libertação, os teólogos, junto de padres, bispos e inúmeros leigos pelo Brasil e por toda a América Latina, sucederam a um projeto de reconstrução da Igreja Católica, que deveria e foi ensejado a partir das bases estruturais do capitalismo e da Igreja. A democratização do pensamento teológico havia suprimido o enfoque da ortodoxia hegemônica e proporcionou a concretização dos desejos conciliares, dentre os quais estava prevista uma maior participação dos leigos e reinserção da Igreja no mundo e nas causas sociais.

A Igreja, renascida das catacumbas pelo Concílio Vaticano II, representava uma postura de oposição ferrenha à Igreja piramidal de Trento. Também os padres e bispos unidos às causas de libertação passaram a referenciar-se na cultura e nas tradições dos pobres para expressar-se como presença da Igreja: deixaram de lado as pomposas vestes

clericais, sobretudo a batina, preferindo por vezes o uso do *clergyman* ou mesmo de vestes civis, para irem ao encontro do povo como parte deles; abandonaram o uso das joias tradicionais e de elementos que fizessem analogia à riqueza, e conseguiram criar um recurso semiótico que permitia identificar com facilidade os conhecidos padres da “opção preferencial pelos pobres”.

A autopercepção de estrato econômico era suscitada por meio do que podemos chamar de subversão do capital simbólico imposto historicamente: na liturgia das comunidades, os cantos preconizavam a justiça social e a fraternidade, enquanto criticavam a miséria e o acúmulo de capital. Tudo de forma simples, expressado na linguagem do povo, afim de incutir-lhes um caráter de reconhecimento identitário, desafiando a passividade e a aceitação da pobreza como destino divino ao passo em que promovia uma fé engajada e libertadora. O mesmo acontecia e ainda acontece nos encontros da PJ (Pastoral da Juventude), que formou uma multidão de jovens católicos engajados nas lutas sociais. O exemplo citado, dos cânticos, que no período começaram a amplamente ser utilizados na celebração eucarística e na celebração dos sacramentos, pode ser observado no trecho abaixo:

No banquete da festa de uns poucos
Só rico se sentou
Nosso Deus fica ao lado dos pobres
Colhendo o que sobrou [...]
(Música – “Se calarem a voz dos profetas” – Ir. Vaz Castilho)

Além dos cantos, que são perceptíveis até os dias atuais em celebrações por todo o Brasil, existem outros signos da Teologia da Libertação que merecem ser destacados. Talvez como um recurso de autodefesa diante das ofensivas conservadoras, os padres adeptos da TL passaram a referenciar-se em signos estéticos, que lhes permitia identificar como parte daqueles que fizeram a chamada opção preferencial pelos pobres. O maior destes signos talvez seja o anel de tucum. Feito de um fruto nativa da região amazônica, esse anel passou a ser amplamente utilizados por padres, religiosos e leigos, como “sinal da aliança com a causa indígena e com as causas populares [...] um símbolo de solidariedade de pessoas que lutam e se engajam em movimentos sociais” (Furlan apud Munhoz Sofiati; Guimarães Santos; Da Silva Moreira, 2024, p. 362). Além disso, o uso de poucos paramentos para a celebração dos sacramentos e a diversidade de cores presentes neles também passaram a revelar o discurso que permeava quem os vestia.

Desta forma, os padres velhos conseguiram assumir uma identidade visual que lhes garantia a proximidade de outros discursos progressistas. Para alguns fiéis, visualizar esses signos acabou tornando-se como uma mensagem de que aquele padre era próximo à realidade deles.

No âmbito social, os discursos dos padres velhos se alastraram culturalmente, mais uma vez servindo de subversão ao capital simbólico burguês. Por meio da atuação deles, a Teologia da Libertação foi, aos poucos, infiltrando-se profundamente nos costumes e práticas sociais brasileiros, contribuindo para a formação de um novo capital simbólico, desta vez produzido pelos pobres e marginalizados. Os discursos chegavam facilmente à realidade das classes populares, por meio das CEBs e demais grupos de trabalho idealizados pela TL. Isto acabou por moldar não apenas a prática religiosa, mas também a dinâmica social e política do país.

Estes movimentos impactaram profundamente a cultura política brasileira, contribuindo para a construção de um *ethos* democrático e participativo. A valorização do diálogo, da participação comunitária e da luta por justiça social passaram a impregnar o discurso e a prática política de leigos e de partidos progressistas. Inclusive, políticos como Luiz Inácio Lula da Silva⁸ e Randolfe Rodrigues⁹ admitiram terem sido formados politicamente pelo escopo da Teologia da Libertação nas CEBs. Este novo capital simbólico, forjado no encontro entre fé e compromisso social, ajudou a moldar uma sociedade mais consciente de seus direitos e mais empenhada na busca por igualdade e justiça.

Os signos e discursos dos padres novos

A “restauração conservadora” conduzida pelo papa João Paulo II na nomeação de bispos conservadores e punição de teólogos da libertação, principalmente Leonardo Boff, e o crescimento evangélico-pentecostal seguido pelo fortalecimento do catolicismo carismático constituíram importantes pilares do processo de refluxo da TL. Soma-se a isso a reabertura democrática, que tirou da Igreja Católica o protagonismo de abrigar

⁸ Cf. “Lula a Leonardo Boff: o PT não existiria se não fosse a Teologia da Libertação”. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/45095/lula-a-leonardo-boff:-o-pt-nao-existiria-se-nao-fosse-a-teologia-da-libertacao>. Acesso em 14 set. 2024.

⁹ Cf. “Pronunciamento de Randolfe Rodrigues em 18/03/2013”. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/397725>. Acesso em 14 set. 2024.

militantes, cedendo espaço para organizações não-governamentais e partidos políticos (Prandi; Souza, 1996)

Ainda no âmbito social mais amplo, um dos fatores primordiais foi a transformação do contexto político e econômico global, marcada pela ascensão do neoliberalismo, que se seguiu ao desmoronamento do bloco socialista liderado pela antiga União Soviética. Este novo paradigma econômico enfraqueceu muitas das bases sociais que sustentavam a TL, ao desarticular movimentos sociais e comunidades que eram essenciais para a sua propagação e desenvolvimento.

No Vaticano, a eleição de Karol Wojtyła (Papa João Paulo II) em 1978 consolidou a força dos movimentos conservadores na Igreja. Formado em uma Polônia marcada fortemente pelo combate ao comunismo, João Paulo II empenhou-se, durante seu pontificado, em reforçar a unidade de doutrina da Igreja. Crítico ferrenho ao marxismo, defendeu a necessidade de reforço da ortodoxia católica diante da ofensiva da Teologia da Libertação, que, em sua visão, “ameaçam diretamente as verdades de fé sobre o destino eterno das pessoas” (Congregação para a doutrina da fé, 1984).

A cruzada eclesiástica contra a Teologia da Libertação configura um marco significativo para a virada conservadora na Igreja Católica. Liderada pelo braço direito de João Paulo II, o cardeal Ratzinger (à época prefeito da Congregação para a doutrina da fé; posteriormente eleito papa Bento XVI), esta cruzada culminou no dismantelamento de comunidades eclesiais de base, na imposição do silêncio a padres progressistas e, por fim, no ocultamento da maior parte de militantes da Teologia da Libertação. Ameaçados pela ofensiva conservadora, os agentes da TL tornaram-se cada vez mais reclusos, o que colaborou para que, midiaticamente, outros movimentos católicos tomassem maior proporção. A eleição (em 2013) do papa argentino Jorge Mario Bergoglio (Papa Francisco), formado também pela TL, significou muito para a retomada das discussões sociais pela Igreja. Francisco perdoou os agentes silenciados, pondo fim à cruzada iniciada por João Paulo II e continuada por Bento XVI (Reyes Alcalde, 2019). Todavia, os processos internos que levaram ao ocultamento da TL não permitiram que os padres pudessem formar outros padres de acordo com essa ideologia teológica, o que explica o fenômeno dos “padres velhos” e a dificuldade de transmissão dessa tradição.

Outros fatores, como a secularização das sociedades do Ocidente também serviram de impulso para que a Igreja reforçasse sua identidade ortodoxa. A perda de

influência da Igreja diante de temáticas como direitos reprodutivos e sexualidade cristalizou uma postura mais firme da Igreja, que passou a condenar veementemente o que chamou de “relativismo moral” (João Paulo II, 1993).

No Brasil, o crescimento exponencial de denominações evangélicas pentecostais alarmou a Igreja, que viu na Renovação Carismática Católica uma alternativa à perda de fiéis e ao abandono da tradição. A RCC, por fim, desempenhou um papel crucial na guinada conservadora da Igreja Católica. Segundo a socióloga Brenda Carranza

A renovação carismática, a pentecostalização, a direita cristã e a direita católica têm um projeto político e se expressam politicamente em todas as instâncias, assim como a Teologia da Libertação tinha um projeto político e se expressava em todas as instâncias [...] (Instituto Humanitas Unisinos, 2024)

Como defendemos anteriormente, a RCC é uma das principais responsáveis pela propagação dos signos e discursos dos padres novos no Brasil. No âmbito deste movimento, representado majoritariamente em mídias televisivas e digitais (vide a TV Canção Nova e Rede Século XXI, por exemplo), as práticas religiosas recebem novos significados, ligados à uma vivência intensa da espiritualidade católica. Importante frisar, como destaca Souza (2005), o papel das mídias televisivas na produção e propagação desses novos sacerdotes, cujo objetivo seria a evangelização católica, como marketing religioso de reação ao exponencial crescimento do pentecostalismo evangélico. Por este motivo, as práticas litúrgicas e da RCC podem ser associadas aos cultos pentecostais, dadas as características que são inerentes em ambos, e que se aproximam por práxis e por imagem. Nesse escopo, a obra de André Ricardo de Souza (2005), que traz uma análise sociológica acerca dos padres cantores, nos ajuda a definir melhor quem são os chamados “padres novos”. Como destacado por ele, ao utilizar o exemplo do famoso padre Marcelo Rossi, “este padre torna-se um novo exemplo de padre para as futuras vocações” (Cuyabano, 2013, p.3). Dada a midiaticização e fama dos padres cantores, tornou-se comum que os seminaristas da atualidade (carentes de formação alinhada às causas dos pobres) almejem viver de forma semelhante a sua vida sacerdotal.

As celebrações carismáticas (sobretudo a celebração da missa), embora em consonância com os ritos oficiais da igreja, apresentam diferentes dinâmicas, que se relacionam ao apelo emocional. Além das ritualísticas previstas pela liturgia tradicional, a RCC é bastante conhecida por seus eventos paralitúrgicos, dentre os quais se

configuram diversas palestras, os chamados “encontros” (de jovens, de casais, etc.) e orações do terço. Estes elementos paralitúrgicos reforçam o ideal da ênfase na espiritualidade individual e na transformação pessoal. Neste sentido, as metamorfoses históricas que retiraram do catolicismo o protagonismo da TL e o transferiram à RCC podem ser definidas pelo abandono das causas coletivas e sociais, o que culminou no desenvolvimento de uma fé centrada na individualidade e na superação pessoal. Segundo Reginaldo Prandi (1997, p. 174), “A Teologia da Libertação queria mudar o mundo a partir do social [...] Na RCC o mundo muda quando sou mundo”.

Se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) possuíam celebrações características de sua práxis (como o Ofício Divino das Comunidades e os encontros intereclesiais), a RCC também possui. Todavia, o fator da midiaticização em larga escala, aliado ao contexto histórico, influenciou fortemente para que os atos da RCC se alastrassem com maior facilidade, favorecendo sua ampla aceitação popular. Além disso, a determinante condição de uma fé individualizada e pautada na transformação pessoal é o que dá o tom de todos os eventos ligados à RCC, o que colabora para uma maior adesão, sobretudo por parte dos fiéis seduzidos pelo emocionalismo pentecostal. De igual modo, a RCC também desenvolveu uma hermenêutica e semiótica profundamente apuradas, como trataremos a seguir (por meio dos discursos presentes em signos imagéticos e vocais, por exemplo). Esses signos estão predominantemente presentes na grande maioria dos aqui chamados padres novos, uma vez que, mesmo enquanto seminaristas, as imagens que eles possuem acerca dos padres é aquela veiculada pela mídia católica (a até mesmo a secular, já que tem se tornado cada vez mais frequente a presença de padres em programas da grade comum).

A ênfase da RCC em relação ao sagrado se pauta na terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo. Historicamente, o escopo do movimento está relacionado à passagem bíblica do pentecostes, episódio em que, após a ressurreição de Jesus, o espírito santo teria descido sobre os apóstolos, em formato de pomba, e lhes concedido a habilidade de falar em diferentes línguas. Amparados por essa narrativa, os católicos carismáticos acabaram por criar uma espécie de “teologia carismática”, como defende Reginaldo Prandi (1997), responsável por promover “o resgate da ênfase da teologia sobre o Espírito Santo” (Sofiati, 2009, p. 225).

Antes de expor os signos, é preciso ressaltar a forte participação leiga em eventos da RCC. Em grandes eventos e encontros, há sempre a presença dos chamados “pregadores”, homens e mulheres leigos, que geralmente trazem algum “testemunho” ou grande capacidade discursivo-persuasiva. Sendo assim, tanto em relação aos leigos quanto aos clérigos do movimento, há um padrão de “pregação” (termo adotado dos pentecostais) vibrante e emotivo, muito semelhante ao praticado pelos evangélicos pentecostais. Essas pregações, geralmente, são marcadas por discursos que articulam uma espiritualidade profundamente subjetiva e uma defesa explícita de valores morais conservadores¹⁰.

A RCC mantém práticas litúrgicas tradicionais, como a missa e a celebração dos sacramentos. Todavia, há duas faces destas celebrações, características do movimento carismático, que são dignas de observação, quais sejam: 1- o frequente uso do latim e dos cantos gregorianos; 2 – a inserção de elementos carismáticos durante a celebração dos sacramentos (na missa, a “homilia” torna-se momento de longa pregação e, por vezes, de “repouso no espírito¹¹” e “oração em línguas”). A primeira mantém e manutenciona o *status* de “católico” ao movimento, ao passo em que também garante a aceitação da RCC diante de ofensivas ou pontificados mais conservadores (como o caso de João Paulo II e Bento XVI). A segunda face expressa os signos particulares do movimento, propriamente ditos, apontando para a experiência espiritual emotiva e intensa, sem que precisem abrir mão do catolicismo.

A celebração da missa é o ponto auge das práticas carismáticas. Amplamente televisionadas, inclusive em grades seculares (como é o caso do padre Marcelo Rossi), as celebrações da eucaristia passaram a representar o ponto alto da práxis carismática. É durante essas celebrações que, unindo o sacramento católico (a eucaristia) aos novos “sacramentais” carismáticos (o repouso no espírito e a glossolalia¹²), aparecem os principais signos da RCC. A chamada homilia, parte da missa em que o padre oportuniza

¹⁰ Conferir o artigo de Jonas Abib, fundador da Canção Nova, contra a legalização do aborto. Disponível em: <https://padrejonas.cancaonova.com/mensagem-do-dia/o-cristao-deve-ser-a-favor-da-vida/>. Acesso 21 nov. 2024

¹¹ “O repouso no Espírito é considerado pelos carismáticos como um momento especial da experiência religiosa, quando o Espírito invade todo o corpo humano, rende-o de suas resistências e o torna tão livre a ponto de que nem o próprio sujeito o consegue controlar e, por isso, acaba caindo ao solo, ou seja, ‘repousando no Espírito’” (Pereira, 2009, p. 75).

¹² “Prática que excede a história da RCC e o próprio catolicismo, a glossolalia é uma prece na qual o sujeito falante profere a ‘língua dos anjos’, assim chamada em referência ao seu caráter não lógico-narrativo e, em parte, não humano” (Pereira, 2009, p. 59)

uma reflexão das escrituras, é utilizada pela RCC de forma muito semelhante àquelas utilizadas pelas pregações pentecostais. Os padres ali se detêm por cinquenta minutos, uma hora ou mais, revezando entre pregações, interação com o povo e orações suplicando a descida do espírito santo, que finalmente é manifestada pela oração coletiva em línguas. Após isso, a celebração da eucaristia, conforme prevista pela igreja, continua normalmente.

Além do batismo no espírito e a glossolalia, outros signos são recorrentes nas celebrações da RCC. A maior parte destes signos reforçam a crença na transformação espiritual e na cura física, como é o caso das “missas de cura e libertação” e o “cerco de Jericó”. Em ambos, os padres e ministros leigos conduzem súplicas de cura e rituais de libertação espiritual. Esses rituais assumem grande importância nos encontros e discursos carismáticos, uma vez que, além de representar a dimensão sagrada da fé, também possui caráter atrativo para os fiéis. Outro recurso bastante utilizado hermeneuticamente é o das músicas que, acompanhadas de gestos de louvor e erguer de mãos, reforçam a dinâmica participativa dos fiéis.

Os padres da RCC também se destacam pela utilização de um discurso evangelizador que articula um conservadorismo moral e espiritual, e que valoriza a transformação pessoal. A pregação dos padres e leigos carismáticos reforça, sobretudo, a necessidade de conversão pessoal, pautado por narrativas de rompimento com comportamentos considerados pecaminosos pela doutrina tradicional da Igreja Católica. Todavia, anexo a esse discurso de conversão pessoal encontra-se a defesa da moralidade sexual e dos valores da chamada “família tradicional cristã”. Por isso, é recorrente nas homilias e pregações carismáticas a rejeição a métodos contraceptivos e interrupção da gravidez, além de considerar o casamento heterossexual como único modelo legítimo de união. Nesse sentido, os padres e pregadores da RCC frequentemente se portam como defensores de uma ética moral, desenvolvendo e legitimando discursos de enfrentamento ao que consideram como “ameaças” ao modelo tradicional familiar.

O discurso moral disseminado pela RCC e pelos padres novos abrange diversos setores de discussão política. Os discursos e signos (como os cânticos) destes agentes é marcado pela crítica ao secularismo e ao relativismo moral que rondam a sociedade contemporânea. Frequentemente, os padres carismáticos apresentam a RCC como uma resposta à perda de valores cristãos na sociedade, incitando os fiéis a tomarem partido de

forma ativa, contra o que eles consideram como práticas sociais anticristãs. Nesse escopo, o discurso político é carregado de críticas a movimentos sociais progressistas e à chamada “ideologia de gênero”, que os alia a pautas políticas da direita brasileira. Segundo Brenda Carranza, esse movimento religioso de apoio à direita política se inicia com as Igrejas pentecostais e transborda ao catolicismo, por meio da RCC (Carranza, 2022).

Ao articular discursos que condensam fé e política, esses padres podem influenciar diretamente o comportamento eleitoral e as posturas políticas de seus fiéis. Não por acaso, nas últimas eleições brasileiras (2018 e 2022), a RCC, aliada a outras vertentes conservadoras do catolicismo, desempenhou um papel consideravelmente ativo na mobilização de eleitores, sobretudo através das mídias de comunicação televisivas e digitais, e de líderes religiosos (padres e bispos) que apoiaram abertamente o discurso conservador de alguns candidatos¹³.

Considerações finais

A RCC tem, nos últimos anos, desempenhado um papel fundamental na moldagem de práticas religiosas e nas perspectivas sociopolíticas dos padres novos, que se formam em um contexto marcado pelo conservadorismo teológico e social. O crescimento exponencial desse movimento no século XXI, aliado à perda de força pela TL e falecimento dos padres velhos, impactou diretamente a formação de seminaristas e jovens sacerdotes, que se identificam com a agenda moral e conservadora. Os signos são essenciais para a percepção dessa influência, seja por meio de paramentos e símbolos litúrgicos ou cânticos. Isso reflete profundamente na maneira como esses sacerdotes articulam seus discursos dentro e fora de suas paróquias.

Grande parte dos padres novos tiveram prévio contato com a RCC, devido ao seu crescimento no país, o que influenciou fortemente sua formação. A emergência da RCC pode ter moldado o currículo e a prática pastoral dos padres novos, de forma que a pregação destes é marcadamente distinta da pregação dos padres velhos. As homilias dos padres novos tendem a rejeitar e evitar debates sobre questões estruturais e econômicas, apesar da presença do conservadorismo moral. Enquanto os padres velhos, adeptos da

¹³ Conferir o vídeo de uma homilia do padre José Augusto, da Canção Nova em 2010, intitulado “Padre José Augusto quebra o silêncio e faz denúncia sobre o PT em homilia histórica”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=cW58eLVQyu4>. Acesso em: 21 nov. 2024.

TL, se pautam na libertação integral do indivíduo frente às opressões do capital, os padres novos, influenciados pela RCC, pregam a libertação do indivíduo das garras do demônio e do pecado.

Neste sentido, a análise comparativa entre a hermenêutica de duas gerações de agentes religiosos é capaz de nos revelar que a perda física e ideológica dos ideais dos padres velhos e o fortalecimento da nova geração de sacerdotes conservadores refletem mudanças tanto na estrutura eclesial quanto nas tendências sociopolíticas do Brasil. Os discursos dos padres novos revelam a volta de uma Igreja voltada para a restauração de valores morais, ainda que considerada a novidade do Concílio Vaticano II. Além disso, esses discursos contrastam e se sobrepõem diretamente com o engajamento dos padres velhos na luta por direitos sociais e na crítica ao capitalismo. A ênfase na evangelização por gatilhos emocionais e nas experiências carismáticas, próprias da RCC, serviram como uma estratégia para conquistar novamente os fiéis perdidos para o pentecostalismo, em um cenário religioso cada vez mais plural e competitivo (Brandão, 2019, p. 80). Soma-se a isso a habilidade que os padres novos demonstram para utilizar a mídia (especialmente a televisão e as redes sociais) com o intuito de difundir suas homilias e ideologias, o que lhes confere grande visibilidade e influência sobre a população católica.

Essa transição de uma Igreja aliada do progressismo, representada pelos padres velhos, para uma Igreja mais conservadora, liderada pelos padres novos, gera impactos profundos para a instituição e para os fiéis católicos. Se, por um lado, os padres novos trazem dinamicidade às práticas espirituais, por outro, o conservadorismo político que permeia os discursos destes agentes afasta parte da Igreja de um protagonismo em questões de justiça social. O foco nos valores morais tradicionais e a rejeição ao diálogo diante de problemáticas contemporâneas criam um distanciamento entre a Igreja e aqueles que outrora buscavam nela uma voz ativa na luta por igualdade e libertação política.

Assim como o contexto religioso da década de 1980, encabeçado pelos padres velhos, influenciou o cenário político do Brasil (com a ascensão de candidatos e movimentos progressistas), também o faz o contexto contemporâneo, substancialmente composto por padres novos. A retórica discursiva destes tem se alinhado fortemente com o crescimento de forças políticas conservadoras no Brasil nos últimos anos. Nesse sentido, as posturas políticas dos padres novos convergem com movimentos e partidos que defendem temas como austeridade econômica, privatizações e cortes em programas

sociais, reafirmando o papel do indivíduo e da família em detrimento do compromisso com políticas de justiça social. A identificação com o conservadorismo brasileiro, que cresce a partir da crise política e econômica da década de 2010, é um exemplo claro dessa interação entre fé e política conservadora.

A aliança entre as mídias católicas e a agenda conservadora tem impacto direto sobre o comportamento eleitoral e a cultura política no Brasil. Por meio de programas de TV, sermões transmitidos pela internet e eventos religiosos amplamente cobertos pela mídia católica (e algumas seculares), os padres novos moldam a percepção de seus fiéis sobre temas políticos, muitas vezes reforçando o papel de "salvadores da moralidade" que certos políticos buscam encarnar. Essa influência dos padres novos sobre o contexto político brasileiro reforça a convergência entre a fé religiosa e o conservadorismo moral, moldando o comportamento eleitoral de milhões de católicos e consolidando uma visão política que prioriza a defesa de valores tradicionais em detrimento de reformas sociais.

Referências bibliográficas

- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BETTO, F. *Por que fizemos opção pelos pobres (e eles pelo neopentecostalismo)?*. Le Monde Diplomatique. Edição 113: 6 dezembro de 2016. Disponível em: <http://diplomatique.org.br/por-que-fizemos-opcao-pelos-pobres-e-eles-pelo-neopentecostalismo/>. Acesso em: 25 jun. 2024.
- BRANDÃO, André Augusto Pereira; JORGE, Amanda Lacerda. *A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações*. Revista de Estudios Sociales, [S.L.], n. 69, p. 79-90, 1 jul. 2019. Universidad de los Andes. <http://dx.doi.org/10.7440/res69.2019.07>.
- BRIGHENTI, A. *O novo rosto do clero: o perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- BRIGHENTI, A. *Perfil dos padres novos no Brasil*. Seminarios Sobre Los Ministerios En La Iglesia, [S.L.], v. 67, n. 230, p. 123-134, 1 jul. 2022. Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. <http://dx.doi.org/10.52039/seminarios.v67i230.1045>.
- CARRANZA, Brenda. *O casamento perfeito: a ligação entre evangelismo e política*. Entrevista concedida a Patricia Fachin. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 28 abr. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/618078-o-casamento-perfeito-a-ligacao-entre-evangelismo-e-politica-entrevista-com-brenda-carranza>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1984.

CUYABANO, F. O. de S. SOUZA, A. R. de. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2005. 146 p. Revista Nures, São Paulo, v. 24, n. 9, p. 1-6, ago. 2013. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/24093>. Acesso em: 12 out. 2024.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS – IHU. *Mudanças na Igreja Católica do século XXI e o impacto na sociedade brasileira: entrevista especial com Brenda Carranza*. 31 ago. 2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/643058-mudancas-na-igreja-catolica-do-seculo-xxi-e-o-impacto-na-sociedade-brasileira-entrevista-especial-com-brenda-carranza> . Acesso em: 21 nov. 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. *Constituição Apostólica Ut Sit*. Vaticano: 1982. Não paginado. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19821128_ut-sit.html>. Acesso em: 24 nov. 2024.

_____. *Veritatis Splendor*. Vaticano, 6 ago. 1993. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. Acesso em: 21 nov. 2024.

KLAIBER, Jeffrey. *Expertos denuncian que Benedicto XVI consolidó el giro conservador que Juan Pablo II impuso a América Latina*. 2013. Disponível em: https://www.religiondigital.org/mundo/Expertos-Benedicto-XVI-II-America_0_1441055904.html. Acesso em: 19 nov. 2024.

LÖWY, M. *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina*. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016.

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 2001.

MÁRIO CORREIA. *Paul Ricoeur e a hermenêutica: uma introdução*. Revista Poiesis, [S. l.], v. 27, n. 2, 2024. DOI: 10.46551/2448-30952023v27n203. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/7612>. Acesso em: 19 nov. 2024.

MINETTE DE TILLESSE, Padre Caetano. *O sentido da RCC para a Igreja do terceiro milênio*. Fortaleza, jun. 2000a. Manuscrito.

MUNHOZ SOFIATI, F.; GUIMARÃES SANTOS, R.; DA SILVA MOREIRA, A. *O Anel de Tucum: Religião Popular, catolicismo e juventude*. Revista Pistis & Praxis, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 356–371, 2024. DOI: 10.7213/2175-1838.16.002.AO05. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/31815>. Acesso em: 22 nov. 2024.

PEREIRA, Edilson. *O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus*. Religião & Sociedade, [S.L.], v. 29, n. 2, p. 58-81, 2009. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0100-85872009000200004>.



PORTAL DAS CEBs. *Ser Igreja pobre*. 2023. Disponível em:
<https://portaldascebs.org.br/ser-igreja-pobre/>. Acesso em: 11 set. 2024.

PRANDI, R. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: FAPESP, 1997.

REYES ALCALDE, Hernán. *O Vaticano levanta definitivamente o veto a Gustavo Gutiérrez*. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 14 jul. 2019. Disponível em:
<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/590793-o-vaticano-levanta-definitivamente-o-veto-a-gustavo-gutierrez>. Acesso em: 21 nov. 2024.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1995.

SOFIATI, F. M. *Elementos sócio-históricos da Renovação Carismática Católica*. Revista Estudos de Religião, v. 23, n. 37, jul./dez. 2009. Disponível em
<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/ER/article/viewFile/1528/1554>. Acesso em: 14 out. 2024.

SOUZA, A. R. de. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2005.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Ed. Comemorativa; Tradução: Antônio Flávio Pierucci; São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZANOTTO, G. *Os arautos do evangelho no espectro católico contemporâneo*. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 4, n. 10, 2011.

Pesquisa bíblica na Ciência da Religião: métodos e possibilidades

Biblical Research in the Science of Religion: methods and possibilities

Elisa Rodrigues¹

Daniel Salomão²

Matheus Carmo³

Resumo: A História das Religiões, enquanto um dos fundamentos da Ciência da Religião, partiu da histórica eclesial e dos estudos bíblicos para se constituir como disciplina diversificada em abordagens e perspectivas de análise, especialmente no século XIX. Considerando a consolidação do campo de estudos da religião no Brasil, parece-nos importante um olhar que reconheça essa trajetória e seus desdobramentos na atualidade, visto que o legado da abordagem histórico-crítica da literatura bíblica está na base de outras abordagens mais recentes, ainda que com limitações reconhecidas. Dentre o conjunto de abordagens que vieram após o método histórico-crítico, destacam-se o método de exegese indiciário e a análise narrativa. O primeiro busca por meio da análise dos indícios presentes no texto pesquisado chegar ao entendimento das intenções históricas, sociais, ideológicas e religiosas do(a) autor(a) do texto no momento em que ele foi escrito. A análise narrativa, por sua vez, se orienta prioritariamente pelo(a) leitor(a), considera o efeito da narrativa sobre ele(ela) e a maneira como o texto o(a) faz cooperar no deciframento do sentido. O objetivo desse texto é descrever a aplicabilidade desses métodos e sua importância em meio às pesquisas bíblicas atuais.

Palavras-chave: Pesquisa bíblica. Análise narrativa. Método de exegese indiciária. Bíblia Hebraica. Novo Testamento.

¹ Professora do quadro permanente do Departamento de Ciência da Religião (Graduação e Pós-Graduação, UFJF). Ocupa a cadeira Religião e Educação. Graduada em Sociologia e Política (FESPSP) e Teologia, com Especialização em Ensino Religioso (FTBSP). Mestre e Doutora em Ciências da Religião (UMESP). Doutora em Ciências Sociais, linha Cultura e Política (UNICAMP). Pesquisa temas relacionados à religião, especialmente, Ciência da Religião (Epistemologia e Educação), (Neo)Pentecostaismos, Religião e Espaço Público, Secularismo, Religião-identidade-cultura e Hermenêutica de Textos Sagrados (Cristianismos das Origens).

² Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (UFJF). Mestre em Ciência da Religião e Engenharia Elétrica pela mesma universidade, é graduado em Engenharia Eletrônica pelo Instituto Militar de Engenharia (IME), bacharel em Ciência da Religião e em Ciências Humanas pela UFJF. Pesquisa temas relacionados aos Cristianismos das Origens, Novo Testamento e Espiritismo.

³ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (UFJF). Possui mestrado em História e mestrado em Ciência da Religião, ambos pela UFJF. Graduou-se em História e especializou-se em Ciência da Religião pela mesma instituição, estando atualmente matriculado no bacharelado na área. Além disso, possui especialização em História Antiga e Medieval (UERJ). Integra o Grupo de Pesquisa de Arqueologia do Antigo Oriente Próximo (AAOP), ligado ao Programa de Pós-Graduação (UMESP), e também o Grupo de Pesquisa e Estudos em História Antiga e Medieval (GEPHAM), vinculado ao departamento de História da UFJF. Seu foco de pesquisa está nas interseções entre História e Ciência da Religião, com ênfase em História Antiga Oriental, especialmente no estudo da antiguidade de Israel e Judá durante o período monárquico. Ademais, dedica-se ao estudo das religiões do Antigo Oriente Próximo e a temas relacionados à Bíblia Hebraica e à historiografia deuteronomista.

Abstract: The History of Religions, as one of the foundations of the Science of Religion, departed from ecclesiastical history and biblical studies to become a diverse discipline in approaches and analytical perspectives, especially in the 19th century. Considering the consolidation of the field of religious studies in Brazil, it seems important to us to take a look that recognizes this trajectory and its developments today, given that the legacy of the historical-critical approach to biblical literature is the basis of other more recent approaches, even which limitations are considered. Among the set of approaches that emerged after the historical-critical method, the method of evidentiary exegesis and narrative analysis stand out. The first seeks, through the analysis of the promises present in the researched text, to understand the historical, social, ideological and religious concerns of the author of the text at the time it was written. Narrative analysis, in turn, is primarily guided by the reader, considering the effect of the narrative on him and the way in which the text makes him cooperate in deciphering the meaning. The objective of this text is to describe the applicability of these methods and their importance in current biblical research.

Keywords: Biblical research. Narrative analysis. Method of evidentiary exegesis. Hebrew Bible. New Testament.

Introdução

A Ciência da Religião é uma área do conhecimento das Ciências Humanas cujo principal objeto de estudo é a religião. Diferentemente de outras áreas, como a Teologia, que analisa a religião a partir de uma tradição religiosa específica, a Ciência da Religião busca ser “neutra e sem axiomas de valor; fundada na análise, verificação, comparação, reflexão autônoma e, se possível, na procura de resultados úteis à comunidade universal, e não a um grupo específico” (Júnior; Portella, 2012, p.441). Assim, a pesquisa conduzida pelos profissionais da Ciência da Religião não visa comprovar, favorável ou desfavoravelmente, a existência de divindades ou a veracidade espiritual de tradições religiosas ou textos sagrados, mas sim analisar academicamente os discursos religiosos e os temas relacionados, direta ou indiretamente, à religião, com o intuito de promover um melhor entendimento desses fenômenos, bem como dos grupos sociais e políticos a eles associados.

Dessa maneira, o(a) cientista da religião não estuda o sagrado em si, mas os discursos construídos em torno daqueles que acreditam, ou não, em sua existência, bem como seus usos políticos e sociais: “O diferencial de uma Ciência da Religião está justamente em (tentar) buscar uma visão holística que perceba *a religião como fenômeno humano multifacetado*” (Júnior; Portella, 2012, p.442, grifo nosso). Todavia, a partir desses pressupostos, é possível estudar produtivamente os textos bíblicos na Ciência da Religião? Como poderíamos abordá-los de forma a não repetir apenas as conclusões da

Teologia ou da própria história interpretativa vinculada às tradições religiosas? Essas são as questões que motivam esse artigo.

Um dos tópicos fundamentais que constituem a religião, especialmente as chamadas “religiões abraâmicas” – Cristianismo, Islamismo e Judaísmo⁴ –, são os textos sagrados, que podem ser definidos como “portadores da revelação [...], como o registro das verdades acerca do mundo divino que não seriam conhecidas se não tivessem sido comunicadas pelos seres espirituais” (Dietrich; Silva, 2021, p.631). Em suas escrituras, essas religiões acreditam estar toda, ou ao menos uma parte considerável, da revelação divina à humanidade. O teor dessas narrativas sacras é mítico, pois trata de temas como deuses, anjos, demônios, paraíso e redenção – elementos que escapam à análise científica contemporânea. Mesmo que os textos sagrados contenham algumas referências a eventos históricos, seu objetivo formativo não era a informação histórica dos acontecimentos, mas sim teológico e mítico, por meio do registro da crença dos povos que os produziram: “As escrituras bíblicas, como as escrituras de todas as religiões, são textos de caráter narrativo, poético e simbólico, tomados por metáforas, próximos à estrutura mítica, fundamentalmente polissêmicos e permitindo infinitas releituras” (Higuet, 2012, p.361, grifo nosso).

A primeira coisa a se dizer quando o assunto é pesquisa bíblica é que o impulso que permitiu a abordagem do texto bíblico não como texto de fé, mas como fonte relativa a um período, teve uma motivação ética: resguardar a relevância dessa literatura para as sociedades modernas, desde a investigação daquilo que fez sentido para grupos sociais anteriores às revoluções burguesas. Havia certa preocupação de quem estudava Bíblia em assegurar que esse texto poderia ser interessante para as sociedades modernas, por isso, o movimento de desmitologizá-lo não tinha a intenção de deslegitimá-lo, mas de garantir-lhe a importância mesmo que despido de seu caráter místico.

⁴Não apenas as tradições religiosas mencionadas atribuem grande importância aos textos sagrados, mas há também outras que valorizam o conteúdo de seus escritos religiosos. A seguir, apresentamos alguns exemplos: o Budismo tem o Suttapitaka (ou cesto de Suttas); o Confucionismo, os Analectos; o Hinduísmo, os Vedas; e o Taoísmo, o Tao Te Ching (Silva; Ulrich, 2023, p.64-66). O estudo desses textos pode auxiliar o cientista da religião a entender a teologia interna de cada tradição que ele estuda. Dessa forma, o exame dos textos sagrados oferece ao pesquisador uma oportunidade única de compreender a estruturação do pensamento religioso e a organização interna das tradições que possuem esses textos como parte central de sua doutrina, o que também pode ser uma outra forma de utilização dos textos sagrados nas pesquisas efetuadas pelos cientistas da religião.

Retomar esse ponto é importante, porque nos permite introduzir algo da peculiaridade das abordagens da literatura chamada bíblica e dos materiais que orbitam em torno dela. Depois de descobertos materiais apócrifos e pseudoepígrafos no início do século XIX, a pesquisa bíblica ampliou seu horizonte de observação ao ponto de buscar focalizar recorrências, rupturas, continuidades e intersecções entre judaísmo e cristianismo, tanto a partir do Império Romano e do helenismo, quanto da difusão e das possíveis trocas simbólicas entre culturas do povo de Israel, Judá e as civilizações mediterrâneas vizinhas. E, diante da grandeza desse material e do volume de informações que a pesquisa passou a obter, a Crítica das Fontes, como metodologia que visava compreender as motivações e os contextos próprios de redação de cada texto canônico, encarou o desafio de pensar o judaísmo e o cristianismo originários como religiões elas mesmas misturadas. Daí a necessidade de ampliar o repertório de investigação tão marcado pelo método histórico-crítico.

Na sociedade brasileira, marcada por uma formação histórica predominantemente cristã, a Bíblia tem grande importância na cultura religiosa e acadêmica. Ao longo da História do Cristianismo, o texto bíblico tem sido entendido pela maioria dos cristãos como a revelação perfeita de Deus à humanidade, com o Antigo Testamento/Bíblia Hebraica sendo visto como o prenúncio da vinda de Cristo, e o Novo Testamento como o relato da ação salvífica de Deus por meio de Jesus. A partir da Bíblia e, naturalmente, de escolhas hermenêuticas, desenvolveu-se toda a teologia dogmática cristã.

Além disso, a Bíblia é frequentemente usada por diversas tradições religiosas cristãs como fundamento para legitimar determinadas condutas morais, para críticas ou valorização de alguns comportamentos, bem como uma ferramenta de profecia e revelação. A profecia geralmente ocorre de forma particular, ou coletiva, quando um líder religioso utiliza versículos bíblicos para profetizar alguns aspectos da vida de um fiel. O caráter revelatório do texto bíblico é evidenciado quando suas passagens são interpretadas como previsões de eventos passados ou atuais, sugerindo que tais episódios estariam preparando acontecimentos determinados, especialmente, o retorno de Jesus. Tais propostas hermenêuticas estão além do texto, pois usam narrativas antigas em contextos contemporâneos sem as devidas contextualizações e ambientações. Isso representa uma

perda considerável no sentido primevo do texto bíblico⁵. Mas, como dito, a característica polissêmica das narrativas bíblicas permite tais interpretações e o(a) cientista da religião deve estar atento(a) a isso.

Contudo, dada a centralidade do texto bíblico para as tradições religiosas cristãs, seu estudo permaneceu por muitos anos restrito aos seminários. Embora seja necessário reconhecer que algumas escolas teológicas, tanto católicas quanto protestantes, fossem críticas e contribuíssem significativamente para o avanço das pesquisas bíblicas, a maioria dos seminários ensinava o conteúdo bíblico segundo a forma da doutrina das escolas de origem. Nesse sentido, secundário era o estudo bíblico a partir das suas línguas originais, razão pela qual o estudo do hebraico, assim como do grego koiné, era reservado apenas aos eclesiásticos das cátedras.

Diferente disso, a Ciência da Religião se interessa em estudar de forma acadêmica a religião e seus aspectos. Por isso, seu interesse na exegese e, sobretudo, nos estudos das línguas originais possibilitados pela filologia. Sem dúvida, destaca-se nessa iniciativa o alemão Friedrich Max Müller, que, já em meados do século XIX, desenvolveu grande pesquisa em torno de textos religiosos orientais. Além de já acreditar em uma investigação da religião que busca certa imparcialidade e postura científica, sua preocupação filológica e sua proposta comparativa antecipou importantes metodologias da historiografia acadêmica e das ciências sociais em geral, logo abriu portas às abordagens que destacamos nesse texto (Da Mata, 2010, p.58-59).

⁵A interpretação do texto bíblico como profecias de eventos passados ou contemporâneos não é uma ideia nova. Desde o século I a.C., já existia uma corrente interpretativa na comunidade de Qumran, conhecida como *peshet* (decifradora ou decifratória) (Armstrong, 2007, p.28). Segundo essa proposta exegética, os textos do Antigo Testamento continham mensagens e profecias direcionadas à realidade contemporânea. Os cristãos também utilizaram essa abordagem, especialmente ao analisarem o Antigo Testamento, não sob a perspectiva de seu sentido histórico ou literário, mas buscando referências diretas a Jesus. Segundo Armstrong (2007, p.40-42), “os outros escritores do Novo Testamento iriam desenvolver esse *peshet* e tornar muito difícil para os cristãos ver a Escritura judaica como algo mais que um prelúdio do cristianismo. (...) A exegese *peshet* dos cristãos foi tão meticulosa que não há praticamente versículo algum no Novo Testamento que não se refira às Escrituras mais antigas”. Na pesquisa acadêmica da Bíblia, se considerarmos apenas o aspecto da interpretação dos textos, haverá uma perda substancial do entendimento do conteúdo histórico e contextual. Apesar do estudo da forma como os textos sagrados foram interpretados pelas tradições religiosas também pode ser feito pelo cientista da religião, recomenda-se que tomemos como ponto de partida o ambiente histórico.

Dessa forma, qual seriam as abordagens apropriadas para o(a) cientista da religião analisar o texto bíblico?⁶ Segundo Higuete (2012, p.361), basicamente, o(a) cientista da religião pode analisar um texto sagrado de quatro formas diferentes:

os textos considerados neles mesmos, enquanto grandezas estabelecidas; os textos como testemunhas e resultantes de processos históricos e religiosos do passado; os textos como portadores de inúmeras possibilidades interpretativas, que, por sua vez, poderão revelar facetas importantes dos processos históricos vividos pelas diversas tradições religiosas e no âmbito delas” (Vasconcellos, 2012, p.136); e os textos lidos na perspectiva do leitor, na chamada estética da recepção, no seio dos horizontes de expectativas de autores, editores e, sobretudo, leitores.

Nessa direção, apresentamos nos tópicos seguintes duas abordagens que entendemos como complementares: a primeira, derivada dos métodos histórico-críticos e centralizada no autor, e a segunda, a partir dos métodos literários, com centralidade no efeito da narrativa sobre o leitor visado por este autor. Dialogando com a perspectiva de Higuete, a primeira abordagem compreende “os textos como testemunhas e resultantes de processos históricos e religiosos do passado”, enquanto a segunda agrega a isso a leitura dos “textos considerados neles mesmos, enquanto grandezas estabelecidas”.

O texto bíblico em seu contexto histórico

A leitura histórica do texto tem a pretensão de auxiliar quem pesquisa a se aproximar do significado original do texto bíblico em seu contexto de produção. O

⁶ Na produção científica da Ciência da Religião no Brasil, a pesquisa bíblica ocupa uma posição minoritária, uma vez que a maioria das teses e dissertações sobre a Bíblia está vinculada a programas de Pós-Graduação em Teologia. Consideramos que um possível motivo para esse cenário é o receio, por parte de alguns cientistas da religião, de que os estudos bíblicos possam atribuir um caráter confessional cristão à Ciência da Religião, transformando-a em uma forma de criptoteologia. No entanto, argumentamos que a Ciência da Religião pode estudar os textos sagrados, incluindo, mas não se limitando à Bíblia, de maneira crítica e laica. Um exemplo dessa abordagem é o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), que oferece uma linha de pesquisa intitulada "Literatura e Religião no Mundo Bíblico". Essa linha inclui disciplinas como "Estudos Literários da Bíblia Hebraica", "Exercícios Exegéticos" e "Estudos Literários do Cristianismo Primitivo", entre outras. Essas disciplinas fornecem uma base teórica sólida para o pesquisador que deseja estudar a Bíblia sob a perspectiva da Ciência da Religião, uma vez que não partem da Teologia Bíblica para conduzir suas investigações, mas o fazem “por meio de instrumental exegético-científico, das ciências da linguagem, das ciências sociais” (Higuete, 2012, p.350). É fundamental que a academia de Ciência da Religião no Brasil dê maior atenção à importância de formar cientistas da religião especializados na pesquisa dos textos bíblicos, já que esses textos constituem uma parte essencial de várias tradições religiosas presentes no Brasil e no mundo e também oferecem uma construção narrativa histórica significativa sobre a forma como grupos antigos de Israel e Judá, judaísmo, cristianismo primitivo, entre outros, entendiam o sagrado, e como já mencionado, é do interesse da Ciência da Religião o estudo das formas como diferentes grupos entendiam o sagrado.

enfoque histórico-analítico do texto bíblico pode se tornar um diferencial para acadêmicos(as) da Ciência da Religião dentro dos estudos bíblicos. Sob essa perspectiva epistemológica, o(a) cientista da religião não se basearia em questões externas ao texto bíblico, alheias ao horizonte da autoria original, mas na análise do texto em seu contexto, considerando os pressupostos vigentes quando foi escrito. A partir dessa base, o(a) pesquisador(a) poderia expandir sua análise a partir de outras perspectivas, como, por exemplo, investigando a forma (1) como a Bíblia foi interpretada por um determinado grupo religioso ao longo da história, (2) como leituras mais literárias das formas textuais foram realizadas ou até mesmo (3) como se deu a sua recepção na elaboração de respostas para as questões contemporâneas (por exemplo, a crítica social ao *status quo*).

Diferentemente de outras abordagens epistemológicas, a Ciência da Religião não considera o texto bíblico uma incontestável verdade de fé, mas sim uma fonte de pesquisa acadêmica como qualquer outra. Enquanto as tradições religiosas, de modo geral, partem do pressuposto de que seus escritos sagrados são irrefutáveis enquanto revelação e, portanto, verdades não completamente acessíveis ao escrutínio da razão, a Ciência da Religião aborda o conjunto desses textos considerando a sua inserção e a sua produção à luz de seus contextos históricos específicos. Assim, entende ser possível realizar uma análise mais atenta ao que se pretendia comunicar quando de sua elaboração e transmissão. Busca-se pelas influências históricas, sociais, culturais, dentre outras, o que o contexto em que estavam inseridos imprimiu no texto, pois “não há nenhum texto da Bíblia (...) que possa ser levantado fora de seus contextos sociais e formas literárias, *sem perda irreparável tanto de seu significado original como de sua potência para falar de maneira significativa para nós*” (Gottwald, 1988, p.421, grifo nosso).

Através da pesquisa histórica e exegética, o(a) cientista da religião tenta por meio de uma análise rigorosa reconstituir a experiência das personagens bíblicas a partir dos textos deixados, mas ciente de que entre o tempo da produção dos textos e o tempo presente existem lacunas que apenas nos permitem a formulação de hipóteses e de conjecturas.

Método histórico-crítico

A história da leitura bíblica, desde a Antiguidade, tem sido marcada por aproximações e afastamentos da literalidade, bem como da alegoria, culminando, nos

últimos dois séculos, na convivência de uma postura crítica entre acadêmicos (Silva, 2022, p.17-26) com uma leitura religiosa plural entre os cristãos.

O método histórico-crítico, inicialmente, desenvolvido por Johann Semler (1725-1791) no século XVIII, foi um dos primeiros movimentos acadêmicos a propor uma análise não dogmática do texto bíblico. Semler acreditava que era central examinar o texto bíblico a partir de uma perspectiva histórica, desvinculada das interpretações religiosas, pois somente assim seria possível compreender plenamente os agentes responsáveis pela formação do texto. Como afirma Schmitt (2019, p.329): “Para esse autor [Semler], importa analisar e perscrutar o texto em seu significado histórico”.

Também na origem dos métodos histórico-críticos, enquanto escolas críticas de investigação das particularidades dos textos bíblicos, surgem a Crítica das Fontes e a Crítica das Formas. Tais escolas dedicaram-se à análise dos estágios que conformaram sua produção, especialmente dos evangelhos. Elas se preocupavam com a composição da literatura bíblica, buscando pelos estratos, pelas tradições e pelas evidências de outros materiais que pudessem ter sido acionados na composição do texto canonizado.⁷ A investigação das fontes em perspectiva comparativa e compreensiva conduziu à identificação, por exemplo, de semelhanças na estrutura dos textos, no uso das palavras e na sequência das narrativas, as quais sugerem dependências e, talvez, o compartilhamento de fontes. Daí que as recorrências no uso de certos termos, bem como a preferência por outros de sentidos próximos, assim como interrupções abruptas nas narrativas, com construções não comuns e omissões de trechos, requerem verificação nas línguas originais, como nas estruturas textuais e nos estilos que variam quanto à forma ora mais descritiva, ora mais poética, ora em tom profético.

O método histórico-crítico concentra-se na análise do texto bíblico com ênfase em seu contexto histórico, defendendo que o momento da sua produção deve ser levado em consideração em qualquer análise teológica. Sem isso, haveria uma perda considerável do sentido da narrativa e o texto estaria propenso a manipulações do presente. Assim

⁷ A palavra *cânon* é o empréstimo semítico de certo termo que, etimologicamente, (1) significa “junco”, passou a designar (2) “vara de medir” e, posteriormente, (3) “regra”, “padrão” ou “norma”. Num momento posterior passou a indicar “lista” ou “tabela”. Durante os séculos I-III da Era Cristã, o vocábulo se referiu especificamente ao conteúdo normativo doutrinário e ético da fé cristã. Já por volta do século IV, passou a designar a lista de livros que constituem Antigo e o Novo Testamentos. Atualmente este sentido é o mais comum: “coleção encerrada de documentos que constituem Escritura autorizada”. Cf. Bittencourt, B.P. *O Novo Testamento: metodologia da pesquisa textual*. Rio de Janeiro: JUERP, 1993. (Publicado anteriormente pela ASTE, sob o título “O Novo Testamento: Cânon, Língua, Texto), p. 24.

sendo, as pessoas que produziram as tradições escritas passaram a receber maior atenção da pesquisa bíblica, visto que se pretendia recuperar aquilo que essas autorias teriam dito originalmente a partir do seu contexto (Volkmann; Dobberahn; César, 1992, p.29). Nesse sentido,

[O método histórico crítico é] um método histórico, em primeiro lugar, porque lida com fontes históricas que, no caso da Bíblia, datam de milênios anteriores à nossa era. Em segundo lugar, porque analisa estas mesmas fontes dentro de uma perspectiva de evolução histórica, procurando determinar os diversos estágios da sua formação e crescimento, até terem adquirido sua forma atual. E, em terceiro lugar, porque se interessa substancialmente pelas condições históricas que geraram estas fontes em seus diversos estágios evolutivos (Wegner, 1998, p.17).

Logo, o método histórico-crítico preocupa-se não apenas com o contexto, mas também com questões filológicas e textuais da narrativa, como autoria, datação, gênero literário, destinatário e ambiente produtor do texto (Schmitt, 2019, p.331). O método histórico-crítico foca nas questões inerentes ao texto que contribuem para uma compreensão mais profunda e precisa.

Dessa forma, sempre que possível, o(a) pesquisador(a) crítico da Bíblia deve se empenhar em aprender os idiomas originais dos textos bíblicos – hebraico, no caso do Antigo Testamento, e grego, para o Novo Testamento. Essa *expertise* confere para a pesquisa bíblica maior legitimidade, na medida que permite ao(à) pesquisador(a) um leque maior de conhecimento para observar as diferentes traduções disponíveis, compará-las e verificar quais delas seriam mais adequadas aos contextos específicos de origem dos textos bíblicos. Representa uma abordagem de grande valor para o(a) cientista da religião que, conforme mencionamos, aborda o texto bíblico analisando-o internamente (do ponto de vista do conteúdo) e externamente (do ponto de vista de seu contexto mais amplo).

Outro aspecto importante da pesquisa bíblica é a atenção ao seu contexto de produção. É fundamental distinguir entre o tempo da narrativa e o tempo do narrado. O tempo da narrativa refere-se ao momento histórico em que determinado texto foi escrito, bem como aos pressupostos políticos, sociais e religiosos que influenciaram a forma como essa narrativa foi composta. No entanto, no caso da Bíblia, raramente os textos falam explicitamente sobre o período em que foram escritos. Em vez disso, costumam abordar eventos passados, históricos ou não, que ocorreram séculos antes de seu registro

escrito. Esse conceito é conhecido como “tempo do narrado”, ou seja, o período em que supostamente ocorreram os eventos narrados pelo texto (Kessler, 2010, p.37-38).

Como afirma Carmo (2023, p. 82), “considerando essa distinção, podemos compreender que um determinado texto, escrito, por exemplo, no século VII a.C., revela muitas informações sobre o contexto histórico em que foi produzido, ainda que sua narrativa se refira a um período histórico anterior”. Além disso, a autoria, no momento da escrita, pode intencionalmente ter acrescentado detalhes sobre o período que descreve, com o propósito de exaltar ou depreciar certos eventos ou personagens. Cientistas da religião, ao analisar o texto, devem considerar essas questões para alcançarem uma melhor compreensão do texto, a partir de seu contexto histórico. Conquanto, por meio da tradição oral, seja possível encontrar vestígios do tempo narrado no texto, esses indícios são mínimos em comparação com as evidências do período em que o texto foi produzido.

Um exemplo da importância de se compreender a diferenciação entre o tempo da narrativa e o tempo do narrado pode ser observado na análise de Deuteronômio 6,4-5, passagem comumente conhecida como "Shema Israel". Nela, o povo de Israel é convocado a reconhecer que Iahweh, o seu Deus, é único, e a partir desse reconhecimento, deve amá-lo de todo o coração, alma e força, ou seja, com a totalidade de seu ser. O tempo do narrado remonta ao período mosaico. Contudo, as pesquisas históricas e exegéticas contemporâneas datam essa passagem no século VII a.C. (Römer, 2008; Smith, 2008). Nesse contexto histórico, o rei Josias promovia sua reforma religiosa, cujo objetivo era expurgar influências culturais assírias e cananeias, exaltando Iahweh como divindade suprema de Judá. Isso se reflete na passagem, onde o povo é convidado a reconhecer a unicidade de Iahweh e, por consequência, a rejeitar a adoração a outros deuses – aqui, observa-se uma tentativa de estabelecimento de uma monolatria, em vez de um monoteísmo pleno.

Embora o projeto de Josias visasse eliminar influências assírias, alguns elementos culturais assírios foram adotados por ele e seus aliados, como a exigência de obediência absoluta ao soberano, algo presente nos tratados de vassalagem assírios. Essa dinâmica pode ser percebida em Deuteronômio 6,4-5, onde a obediência já não é mais exigida pelo soberano assírio, mas por Iahweh. Ou seja, a subserviência dada aos assírios deveria ser, essa nova ordem, aplicada a Iahweh: “a relação contratual é transposta do rei assírio para o próprio Deus. Exige-se lealdade a ele, e não mais ao rei” (Smith, 2008, p. 489). Esse

exemplo evidencia a importância de interpretar a narrativa dentro de seu contexto histórico.

A proposta aqui apresentada apregoa que, ao analisar a Bíblia a partir da Ciência da Religião – ou seja, sem partir dos pressupostos da revelação divina ou da inerrância bíblica –, deve se ter plena consciência de que os textos bíblicos não “caíram do céu”. Foram produzidos em um contexto histórico, político, social e religioso muito específico e, somente ao se aproximar desse contexto, é possível obter uma compreensão mais profunda do sentido do texto.

Método de exegese histórico-social indiciário

Além da preocupação com o contexto histórico do texto bíblico, o(a) cientista da religião deve se perguntar sobre os motivos e as razões que subjazem à produção do texto. Para tanto, a análise exegética constitui um estágio relevante da pesquisa.

Dentre as abordagens exegéticas possíveis, destaca-se a que tem sido chamada método histórico-social indiciário (Ribeiro, 2021), a qual investiga a literatura bíblica buscando compor um quadro geral de entendimento dos textos com a noção de *paradigma indiciário*, como propôs Ginzburg (2007). Logo, com base nos indícios, índices e traços peculiares à região, ao tempo, à economia, à linguagem, à geopolítica e aos processos de trocas e fluxos culturais presentes nos textos e nos intertextos.

Nesse sentido, a exegese baseada no paradigma indiciário olha para o texto e suas entrelinhas, tentando identificar não apenas o que diz o texto explicitamente, mas o tempo da escrita, as visões de mundo e ideologias a que as narrativas nos permitem ter acesso e que nem sempre estão evidentes.⁸

Em acordo com o proposto por Ginzburg, Ribeiro trabalha suas exegeses bíblicas a partir da noção de pistas de objetos ausentes e, a partir delas, constrói hipóteses de compreensão da literatura bíblica, sobretudo no que tange aos fatores históricos que geraram a produção dos textos a partir do seu contexto histórico: “A exegese histórico-

⁸ O método de pesquisa indiciário foi elaborado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg. Segundo ele, o historiador, ao analisar sua documentação, deve atentar-se aos detalhes, também chamados de indícios, presentes no material, sem se limitar apenas aos dados centrais do texto. Assim como o caçador, que analisa as pistas deixadas pela presa para elaborar estratégias de captura: "o caçador teria sido o primeiro a 'narrar uma história', pois era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos" (Ginzburg, 2007, p.152).

social indiciária tem por função recuperar o sentido que teve determinada ação histórica. Determinada ação histórica é precisamente aquele ato de intervenção social que foi (...) produzir determinado texto para fins de intervenção social” (Ribeiro, 2021, p.762). A proposta do método indiciário consiste em analisar os indícios e pistas presentes no texto para buscar uma compreensão histórica do período em que foi produzido. A partir dessa análise, procura-se entender tanto os fatores contextuais que influenciaram sua criação quanto os motivos que levaram os autores a escrevê-lo. Assim, parte-se do texto para explorar o contexto histórico de sua produção e, a partir desse contexto, busca-se compreender as razões que levaram o autor a escrever, além de como esse contexto influenciou o texto.⁹

Nas palavras de Ribeiro (2021, p.747-748),

A exegese histórico-social indiciária lida com o texto (...) Mas ele [exegeta] não é, nesse momento, um historiador dos efeitos do texto, um semiólogo, um instrumentalizar – ele é um arqueólogo, alguém que tem a pretensão científica de ressuscitar um morto e colocá-lo a falar.

A exegese histórico-social indiciária, portanto, pergunta por aquilo que está por trás do que está dito no texto, pergunta pelo não-evidente, mas que é estruturante. Razão pela qual se entende a “pretensão científica de ressuscitar um morto” examinando os ossos, montando o esqueleto, tirando o pó de sobre os ossos como faz o arqueólogo. Isso porque, para Ribeiro (2021, p.752),

O autor teve a intenção de dizer alguma coisa e disse, e o fato de ter morrido não muda em absolutamente nada esse ponto. Isso que disse, ele escreveu, e, em tese, o que escreveu é o que queria ter dito. A narrativa é a projeção histórica da consciência expressa desse sujeito que escreve. O que o autor escreveu está agora nas mãos do intérprete, que deve aplicar ao texto que tem nas mãos as ferramentas histórico-críticas mais adequadas para assegurar-se da preservação do texto ou para facultar sua depuração, a partir do que deve empreender a análise meticulosa do tecido e das constituintes textuais, procurando

⁹ Apesar de não ter sido abordado por Ribeiro em sua proposta exegética, as evidências materiais coletadas pela arqueologia são fundamentais para compreender o contexto histórico de produção dos textos, bem como as ideologias subjacentes à sua escrita. A partir desses dados arqueológicos, é possível esclarecer informações fragmentadas ou incompletas presentes nos textos bíblicos, enriquecendo nossa compreensão tanto do conteúdo quanto do contexto em que foram produzidos: “o uso hábil de ambos [Bíblia e Arqueologia] pode levar a uma avaliação equilibrada da realidade antiga” (Na’aman, 2010, p.183). Nesse sentido, a faceta interdisciplinar da Ciência da Religião pode atuar como um fator integrador, possibilitando a articulação de pesquisas exegéticas, históricas e arqueológicas. Bom exemplo desse intercâmbio é o texto de Rodrigues e Nunes (2019), em que uma abordagem sócio-histórica se volta à arte paleocristã.

ativamente indícios que apontem para um ponto retórico a partir do qual a narrativa possa reverter-se na fala em que originalmente se constituiu.

As pessoas que produziram os textos bíblicos já não estão vivas e, portanto, não podem mais testemunhar diretamente sobre suas intenções ao escreverem seus textos. No entanto, podemos nos aproximar de seus objetivos por meio dos indícios, diretos ou indiretos, com a finalidade de acessar a mensagem que os(as) autores deixaram em seus escritos.

Embora não sejam essas as únicas abordagens possíveis para o tratamento dos textos bíblicos, essas metodologias histórico-críticas fornecem uma compreensão enriquecedora para pesquisas acadêmicas e laicas, que tomam a Bíblia como documento. No tópico seguinte, porém, vamos apontar algumas limitações e apresentar abordagens complementares.

A Bíblia como literatura: as limitações dos métodos histórico-críticos

Segundo Meier (1992, p. 169), “os critérios de historicidade normalmente levarão a julgamentos que são apenas mais ou menos prováveis; raramente se chega a uma certeza”. Ainda que sejam escolhidos métodos minuciosos, não é possível determinar exatamente o pensamento dos primeiros cristãos ou o quanto do que pensavam está refletido em seus textos. Importante é destacar que as conclusões dos estudos sobre os textos bíblicos derivam de induções, não de deduções (Charlesworth, 1992, p. 35). Para Charlesworth (1992, p. 43), “a pesquisa histórica é científica mediante um método crítico, mas não necessariamente mediante a conclusão”.

Os textos bíblicos não serão totalmente compreendidos nos dias de hoje. Logo, apenas de caso em caso, buscando semelhanças e associações com outros textos contemporâneos a eles e referências à estrutura do próprio texto, pode-se fugir dos atuais preconceitos que induzem a uma projeção da nossa forma atual de compreensão às maneiras de se experienciar a realidade dos tempos bíblicos (Berger, 2011, p.25-27). Como também aponta Pelletier (2006, p. 163),

Os textos bíblicos descobrem-se assim permeados de questões que muitas vezes antecipam as nossas, carregadas de uma inteligência que não é anacrônica simplesmente em razão da distância em relação aos nossos pensamentos, fechadas às vezes em posições interpretativas tornadas “prejulgamentos”, que devemos identificar e eventualmente

abandonar. A grande lição é certamente essa: não devemos acreditar muito depressa ter atingido as camadas profundas do sentido, em virtude de nossos conhecimentos críticos.

Assim, é necessário certo cuidado com conclusões derivadas dos nossos próprios métodos críticos, sem que esse cuidado resulte em uma desconfiança destrutiva e improdutiva. Afinal, “a reconstrução da tradição não é capaz de reproduzir o passado, mas ela o contém” (Santos, 2003, p.192). Nessa linha, podemos caminhar entre a confiança plena na possibilidade de reconstrução do passado e sua negação completa, “assumindo a crítica ao saber constituído como apenas uma advertência a ser incorporada” (Santos, 2003, p. 185). Seguindo o entendimento de Nogueira (2018, p. 24), ao contrário da historiografia tradicional, interessada em fatos e instituições, caminhamos entre o positivismo dos que acreditam ser possível reconstruir plenamente a mensagem da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento e o pessimismo dos que não acreditam numa reconstrução, ainda que parcial, da história social e cultural a partir das fontes “fragmentárias e imaginativas” a que temos acesso. Logo, não tratamos aqui de uma rejeição da abordagem histórico-crítica, fundamental para qualquer pesquisa bíblica, mas da consciência de suas limitações e conclusões.

Ademais, como destaca Ginzburg (2007, p. 10) nas análises de Marc Bloch, ainda que desconfiemos dos dados concretos, a importância das fontes também se dá “pela luz que lançam sobre a mentalidade de quem escreveu esses textos”, por exemplo, de Paulo e das primeiras comunidades cristãs. Nessa mesma direção está o conceito de “verossimilhança” retomado por Todorov (1970, p. 93), que não busca verdades históricas no texto, mas sua coerência com as convenções de seu tempo. Logo, sem preocupação com a demonstração histórica de fatos associados a Paulo ou aos cristianismos originários, “é mais importante saber se uma dada experiência pertence ao conjunto de formas de sua sociedade vivenciar a religião, se faz parte do seu contexto” (Nogueira, 2018, p.24). Nesse sentido, buscamos estimar um contexto histórico plausível para o pensamento dos cristãos originários, por exemplo.

Os métodos histórico-críticos, aos quais devemos o avanço dos estudos bíblicos dos últimos dois séculos, possuem limites que devem ser considerados. Herdeiros do paradigma iluminista, trabalham com categorias como “intenção do autor” ou “do redator”, aliados à historiografia positivista que enxerga o texto enquanto retrato de acontecimentos históricos, com pretensão de encontrar sua intenção original (Croatto,

1986, p.14). Como aponta Selvatici (2006, p.24), estes métodos partem “da noção de que o conhecimento histórico-crítico é imanente, deve buscar a imparcialidade e adota como objetivo, na análise dos textos, a reconstrução do contexto histórico no qual eles foram produzidos”.

Contudo, nas décadas de 1960 e 70, os trabalhos de Michel Foucault foram representativos de um pensamento questionador desse paradigma. Mesmo tendo assumido premissas estruturalistas, admitindo que há regras anteriores que embasam pensamentos e ações, propôs buscar o sentido do texto prioritariamente no próprio discurso e não em estruturas padronizadas e prévias, de difícil ou impossível mapeamento (Foucault, 2020, p.33). Na análise que se propôs, “as regras de formação têm seu lugar não na ‘mentalidade’ ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso” (Foucault, 2020, p.74).

Todavia, considerava ainda o texto como “preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede”, ligado a enunciados precedentes e subsequentes (Foucault, 2020, p.28), delineado em “um campo enunciativo onde tem lugar e *status*, que lhe apresenta relações possíveis com o passado e que lhe abre um futuro eventual” (Foucault, 2020, p.120). Por exemplo, não se pode desligar os enunciados paulinos de seus textos contemporâneos, como os apocalípticos e helenísticos. Ao mesmo tempo, não se pode relacioná-los de maneira descuidada, mas respeitando a particularidade do texto analisado, procurando descontinuidades entre eles (Foucault, 2020, p.170).

A partir da década de 80, percebendo a necessidade de renovação dos métodos histórico-críticos, alguns autores buscaram atualizá-los com abordagens linguísticas e discursivas da segunda metade do século XX. Um deles é Klaus Berger, que “buscou intensamente dialogar com conceitos da teoria literária e da linguística, oferecendo novas perguntas aos textos, a partir de procedimentos inovadores” (Nogueira, 2019, p.298). Para ele, o método exegético deve combinar a crítica das formas ou gêneros literários com a pesquisa histórica, alinhado à proposta histórico-crítica. Contudo, como também aponta Nogueira (2019, p. 309), para investigar esses processos comunitários e populares de construção de sentido nos cristianismos originários – o que também pode ser aplicado a outros textos bíblicos –, deve-se também ter como objeto de estudo as memórias e as

estruturas narrativas dos textos. Uma das abordagens que se alinha a essa expectativa é a análise narrativa.

A análise narrativa aplicada aos textos bíblicos

Como aponta Chartier (2020, p. 12), identificando a “brecha existente entre o passado e sua representação, entre o que foi e o que não é mais e as construções narrativas que se propõem a ocupar o lugar desse passado”, devemos reconhecer a História como “uma escritura sempre construída a partir de figuras retóricas e de estruturas narrativas que também são as da ficção”. Fludernik (2009, p. 59) também entende que mesmo textos historiográficos guardam elementos de ficcionalidade, a partir do momento em que seus autores enfatizam determinados aspectos e constroem suas interpretações a partir de fontes ou métodos de pesquisa determinados. A essência da narrativa, para além da apresentação de uma série de eventos, é sempre a comunicação de uma experiência humana. Naturalmente, o mesmo se aplica aos textos bíblicos.

A distinção entre história e ficção já foi mais clara. Se esta última trata do real, não tem a pretensão de refleti-lo, nem de garanti-lo. A história, porém, pretenderia “dar uma representação adequada da realidade que foi e já não é” (Chartier, 2020, p. 24). Todavia, mais recentemente, essa diferença se tornou menos nítida. O processo de escrita literária muitas vezes parte das mesmas fontes e técnicas da pesquisa histórica (Chartier, 2020, p. 26). Contudo, como indica Ginzburg (1999, p. 25), isso não implica necessariamente a negação da veracidade dos resultados da pesquisa histórica, se construída a partir de provas e controles. Afinal, “acham-se associados, e não opostos, conhecimento e relato, prova e retórica, saber crítico e narração” (Chartier, 2020, p. 16). No que se refere aos textos bíblicos, reconhecer o uso de práticas narrativas e estratégias literárias por seus autores é admitir que “oferecem pistas importantes para o mundo em que foram contadas”, como aponta Burke (2008, p. 158) sobre as narrativas culturais. Não significa questionar a autoria, a autenticidade ou a veracidade dos episódios: daí a possibilidade de conjunção das abordagens histórico-críticas com as literárias.

A narratologia, enquanto ciência que estuda a narratividade e que tem como uma de suas abordagens a análise narrativa, reconhece a distinção entre a história contada e a maneira de se contar essa história. Se houve um conflito entre Paulo e os coríntios, e se os sacrifícios e êxtases de Paulo são importantes para ele, a forma e a ordem como tudo

isso é contado tem efeitos sobre seus alvos. Nesse sentido, a análise narrativa busca identificar os efeitos de sentido produzidos pela disposição da narração, assumindo que essa ordenação concretiza uma estratégia desenvolvida na direção do leitor.

Ademais, a análise narrativa aplicada aos textos bíblicos não se encontra isolada de outros tipos de análise, como a semiótica ou estrutural, a retórica e a própria histórico-crítica. Esta última, apresentada acima, que pergunta pelo acontecimento histórico, pelas condições em que o texto foi escrito, é importante recurso para seu entendimento. Somados a isso, nas últimas décadas, aspectos sociológicos e culturais, que levam em conta autores, leitores e seus contextos, têm sido considerados nas análises literárias.

O autor representa seu entendimento individual, sua subjetividade (Todorov, 2013, p.83), mas é também veículo de posições ideológicas (Fludernik, 2009, p. 13). Logo, suas representações não podem ser consideradas como um “reflexo” da realidade, pois guardam também expectativas e construções subjetivas (Burke, 2008, p. 100). A própria obra não tem uma existência independente, mas se integra “em um universo literário povoado pelas obras já existentes” (Todorov, 2011, p. 220), com as quais se relaciona. Como aponta Mikhail Bakhtin, várias vozes podem ser ouvidas em um texto, em seu caráter polifônico (Burke, 2008, p.72).

Também quanto ao leitor, a partir das contribuições da Nova História Cultural, podemos compreender que “uma leitura cultural das obras lembra que as formas como são lidas, ouvidas ou vistas também participam da construção de seu significado” (Chartier, 2020, p.36). Ou seja, a personalidade, a posição ideológica e a época do leitor influenciam sua interpretação do texto (Todorov, 2011, p.219)¹⁰. Logo, a narrativa, em sua forma última, “transcende seus conteúdos e suas formas propriamente narrativas” e “é tributária de uma ‘situação de narrativa’, conjunto de protocolos segundo os quais a narrativa é consumida” (Barthes, 2011, p.54), como também apontou Foucault (2020, p.28). Como veremos à frente, o autor da narrativa bíblica pressupõe um leitor ideal para seu texto, a quem se aplicam as considerações acima e para quem escolhe certa disposição

¹⁰Um exemplo célebre de História Cultural, que demonstra como a recepção de uma narrativa pode revelar aspectos profundos da cultura em que o leitor está inserido, é a obra *O Grande Massacre de Gatos*, do historiador americano Robert Darnton. Darnton investiga os motivos pelos quais trabalhadores parisienses do Antigo Regime consideravam tão cômico um relato sobre o massacre de gatos. A partir dessa análise, ele explora a mentalidade popular francesa daquele período histórico. Esse caso ilustra a importância de estudar não apenas os receptores e intérpretes de uma narrativa, mas também as estratégias narrativas empregadas pelo narrador para garantir sua aceitação e ressonância entre o público.

da narração com determinado objetivo: isso é o que a análise narrativa tenta encontrar. Em resumo, “a análise narrativa se orienta, prioritariamente, não pelo autor, nem pela mensagem, mas pelo leitor, considera o efeito da narrativa no leitor, leitora, e a maneira como o texto o faz cooperar no deciframento do sentido” (Marguerat; Bourquin, 2009, p.18).

Como descreve Fludernik (2009, p.2), mesmo que determinada narrativa tenha seu cerne, do qual não se pode abrir mão para que se mantenha a integridade da história, é importante reconhecer que há maneiras diferentes de se narrá-la, enfatizando alguns aspectos, minimizando outros, em acordo com a perspectiva do narrador. Nesse sentido, a partir da concepção dos formalistas russos, é possível destacar a distinção entre história, história contada ou fábula (*story, fable*), que é o cerne ou nível básico da narrativa, e trama, assunto, discurso ou composição narrativa, que é a reconstrução particular realizada por determinado autor ou mesmo pelo leitor, a partir de sua leitura da história (*plot level, fictional world*) (Fludernik, 2009, p.4; Todorov, 2013, p.61; Barthes, 2011, p.26; Marguerat; Bourquin, 2009, p.31). Como exemplo de reconstrução, Todorov (2013, p. 61) cita as inversões temporais, que, sem alterar a história, traduzem diferentes intenções do autor, como de suspense. Em um romance policial, saber quem cometeu determinado crime no início ou no fim da narrativa tem resultados bem diferentes, mesmo sem uma alteração na lógica da história e na relação entre os personagens. Logo, essa distinção entre história e discurso permite ainda que pontos de vista e intencionalidades do autor sejam estimados a partir da própria forma de se contar a história. Por exemplo, em 1Cor 15, talvez não seja por acaso que Paulo escolha a sequência “analogia com a semente” – “descrição dos tipos de corpos” – “comparação de Adão com Jesus” – “transformação dos indivíduos”. A ordenação poderia ser diferente. Em outro trecho paulino, a própria colocação da narrativa de uma experiência extática em 2Cor 12, logo após sua defesa das críticas dos coríntios, pode indicar certa estratégia de Paulo junto ao leitor implícito.

Para Barthes (2011, p.27), é possível distinguir no texto narrativo três níveis de descrição: o nível das funções ou unidades funcionais, o das ações e o da narração. Quanto ao primeiro, na análise estrutural da narrativa¹¹ é necessário definir as unidades narrativas

¹¹ Importante salientar que análise estrutural da narrativa e análise narrativa não são a mesma coisa. Ainda que importante para esta última, a análise estrutural da narrativa ou semiótica gravita em torno do texto, sem olhar para fora dele. Como apontam Marguerat e Bourquin (2009, p. 16), nessa abordagem “o texto é

mínimas, enquanto partes que se apresentem como termos de correlação entre níveis da história, que contenham uma significação por si só, daí receberem o nome de unidades funcionais (Barthes, 2011, p.28). Um conjunto de unidades narrativas ou micronarrativas compõe uma sequência, que, por si só, pode se tornar uma unidade que compõe uma outra sequência (Barthes, 2011, p.40-42). O já citado texto de 1Cor 15 é uma sequência de unidades narrativas ou micronarrativas que inclui, dentre outras, a analogia com a semente: “O que semeias não readquire vida a não ser que morra. E o que semeias não é o corpo da futura planta que deve nascer, mas um simples grão de trigo ou de qualquer outra espécie. A seguir, Deus lhe dá corpo como quer; a cada uma das sementes ele dá o corpo que lhe é próprio” (1Cor 15:36-38). Esse trecho pode ser entendido independentemente das outras unidades, ainda que se relacione intrinsecamente com elas.

Quanto ao segundo nível de descrição, destaca Barthes (2011, p.45) que, mais que com sua essência psicológica, a preocupação maior da análise estrutural da narrativa até o momento tem sido com a participação dos personagens, com sua ação em determinada sequência. O ato da semeadura e seu paralelo com a morte (1Cor 15:36-38 e 42-44), bem como o processo de transformação apresentado por Paulo (1Cor 15:51-53), são centrais em seu discurso.

Contudo, funções e ações só podem ser definidas em relação ao discurso, onde encontram efetivamente sua significação. Logo, devem ser integradas no terceiro nível de descrição, o da narração (Barthes, 2011, p.48). Narrativa é a representação de um mundo possível, no qual os leitores são convidados a imergir para conhecer as experiências de protagonistas humanos ou antropomórficos em tempo e espaço determinados (Fludernik, 2009, p.6). Para sua definição, fundamental é a presença do narrador, nem sempre evidente, em seu processo de recontar eventos fictícios ou reais, unindo seu ponto de vista à história (Fludernik, 2009, p. 5). Uma das mais importantes conquistas da narratologia está na distinção entre autor e narrador (Fludernik, 2009, p.56), algo já apontado por Foucault (2020, p.112). Afinal, as crenças ou opiniões do narrador não necessariamente se identificam com as do autor, mesmo em textos aparentemente autobiográficos (Fludernik, 2009, p.58). Barthes (2011, p.50) vai além ao defender que, em verdade, “o autor (material) da narrativa não se pode confundir em nada com o narrador desta

lido como um sistema de signos, e é preciso compreender como é que eles se organizam em rede (...). O mundo a explorar não jaz por traz do texto; é o *mundo do texto* que deve ser percorrido”. Naturalmente, há muito diálogo entre essas duas abordagens.

narrativa”. Afinal, “um autor, com efeito, se objetiva em sua obra, não pela vida que leva fora dela, mas pela orientação que dá a seu texto” (Marguerat; Bourquin, 2009, p. 25).

Autor, narrador, narratário e leitor

Como já apontado, em toda narrativa é possível distinguir duas camadas: a do mundo representado na história e aquela na qual essa representação se dá, ou seja, respectivamente, a do universo dos personagens, em que a história se desenrola, sem intervenção do narrador, e a do discurso narrativo ou trama, em que o narrador traz os eventos, sob seu ponto de vista, ao leitor (Fludernik, 2009, p.21; Todorov, 2013, p.59; Genette, 2011, p.272). Esse narrador pode comunicar suas próprias experiências (em primeira pessoa, participante efetivo da história), ou, de um olhar mais distante, descrever os eventos que envolvem os personagens a partir de sua perspectiva (Fludernik, 2009, p. 21). É ele quem apresenta o mundo ficcional, descreve os eventos, seus contextos sociais e suas causas, apresenta as motivações dos personagens, buscando despertar entre os leitores o interesse por eles, e imprime seus pontos de vista, eventualmente trazendo comentários metanarrativos (Fludernik, 2009, p. 27).

Narrativas podem ser contadas a partir da perspectiva do narrador, de um personagem ou de forma neutra ou impessoal. Importante é a distinção entre narrativas cuja história é filtrada através da consciência de um personagem (refletor) e narrativas contadas por alguém de fora da história (Fludernik, 2009, p. 37). Como resume Todorov (2013, p. 62), a caracterização da visão ou da perspectiva em uma narrativa deriva do “grau de transparência dos *eles* impessoais da história com relação ao *eu* do discurso”. Conforme entende Fludernik (2009, p. 36), um ponto de vista incorporado (*embodied*) vem de uma figura humana ou antropomórfica que interpreta o que vê, traz opiniões e fala de si mesma em sua narrativa. Por outro lado, um ponto de vista impessoal (*impersonal*) nada revela de si mesmo, mas busca neutralidade. A perspectiva de um nível externo ou extradiegético, seja de um narrador incorporado ou impessoal, é externa à história, o que pode colocá-lo ou não em posição de onisciência, que descreve até mesmo os estados psicológicos dos personagens. Para Todorov (2011, p.246), nesse caso, “vê através dos muros da casa tanto quanto através do crânio de seu herói”. Para Barthes (2011, p.49), “emite a história de um ponto de vista superior, o de Deus”. Já a perspectiva interna ou diegética pode vir de um narrador em primeira pessoa ou de um personagem

refletor, envolvido na história, com acesso limitado e subjetivo aos eventos e demais personagens (Fludernik, 2009, p.36). Por exemplo, em suas cartas aos coríntios, Paulo se aproxima desse tipo de narrador. Nesse caso, “o narrador sabe tanto quanto os personagens; não pode fornecer uma explicação dos acontecimentos antes de os personagens a terem encontrado” (Todorov, 2011, p.247). Todorov (2011, p.247) ainda aponta uma terceira possibilidade, do narrador que sabe menos que os demais personagens, “que é, pois, uma testemunha que não sabe nada e, mesmo mais, não quer saber nada”.

Conceitos também úteis são os de autor e leitor implícitos. Enquanto o leitor implícito é considerado como o alvo ideal do autor real do texto, no autor implícito o leitor real tenta identificar a intenção do texto (Fludernik, 2009, p.23-26). Segundo Marguerat e Bourquin (2009, p.25-27), o autor implícito é a “imagem do autor tal como se revela na obra por suas opções de escrita e pelo desdobramento da estratégia narrativa”, é o “princípio que inventou o narrador”, ainda que possa se confundir com ele. O leitor implícito é o “receptor da narrativa construído pelo texto e apto a atualizar as significações na perspectiva induzida pelo autor; essa imagem do leitor equivale ao leitorado imaginado pelo autor”. Este pode ser identificado com o narratário, pessoa imaginária a quem o narrador dirige sua narrativa, que pode ser um personagem ficcional ou não, implícito ou não no texto, mas que não participa efetivamente da história narrada.

Como exemplo, em 1Cor 15, Paulo é o narrador que conta o processo de semeadura e desenvolvimento da semente, mas que também descreve a diversidade de corpos existentes. É também o que busca nas Escrituras e na tradição memórias sobre Adão, em seguida dirigindo-se diretamente a seus interlocutores com uma revelação consoladora. Está inserido na história, na posição de alguém que sabe mais que seus leitores, não sobre os episódios em si, mas sobre seus significados teológicos. Ademais, enquanto narrador ou autor implícito, demonstra um comportamento específico, daquele que ensina, diferente do demonstrado em outros trechos: afinal, Paulo “não é o mesmo” em todos os momentos. Já os narratários ou leitores implícitos da carta, cristãos da comunidade de Corinto, são identificados como “insensato” (1Cor 15:36), no singular, e “irmãos” (1Cor 15:50), agora no plural. Por essa forma de tratamento, podemos suspeitar que o narrador, inicialmente duro perante a dúvida de seus interlocutores, termina o texto de forma mais branda, conciliatória.

Com base nos elementos mencionados, que exemplificam categorias utilizadas pela análise narrativa, consideramos essa abordagem de grande relevância para a pesquisa bíblica no campo da Ciência da Religião, complementando ou funcionando em paralelo à análise histórico-crítica.

Considerações finais

Neste artigo, buscamos oferecer algumas contribuições para o(a) cientista da religião que trabalha com textos bíblicos em sua pesquisa acadêmica. Como uma disciplina acadêmica de caráter científico que tem a religião como principal objeto de estudo, a Ciência da Religião deve considerar em suas análises os textos sagrados, uma vez que, em muitas tradições religiosas, eles desempenham um papel crucial na formação doutrinária e teológica. Assim, o estudo dos textos sagrados, especialmente da Bíblia, que é o foco deste artigo, torna-se essencial para o campo da Ciência da Religião.

Para que esse estudo seja produtivo dentro da nossa área específica, destacamos a importância de metodologias críticas de pesquisa, visto que a Ciência da Religião adota uma abordagem laica, diferenciando-se da Teologia, que frequentemente parte do pressuposto da revelação divina em sua análise de textos sagrados. Nossa proposta analítica para a pesquisa bíblica na Ciência da Religião parte do entendimento do texto em seu contexto histórico de produção, bem como as estratégias narrativas usadas pelo autor para atingir seu público.

O método histórico-crítico e a análise narrativa, que foram as metodologias de pesquisa apresentadas neste trabalho, dialogam entre si de forma complementar. O método histórico-crítico busca examinar o texto em seu contexto de produção, enquanto a análise narrativa se propõe a entender as estratégias narrativas utilizadas por quem produziu o texto para impactar leitores e leitoras que originalmente receberiam o texto. Ambos os métodos compartilham uma preocupação com o aspecto humano dos textos e com a forma como eles se constituem como discursos sobre o sagrado, considerando as intenções históricas e narrativas do(s) autor(es). Ao considerarmos esses pontos, percebemos que tais métodos podem ser valiosos para o(a) cientista da religião que se dedica ao estudo dos textos bíblicos, proporcionando uma abordagem robusta e coerente dentro do campo da Ciência da Religião.

Dessa forma, retomamos as questões levantadas na introdução deste artigo, demonstrando que não apenas é possível, mas também necessário estudar a Bíblia, assim como outros textos sagrados, no campo da Ciência da Religião. Esse estudo deve ser conduzido a partir dos pressupostos fundamentais desta área do conhecimento, ou seja, com uma abordagem científica e laica, para garantir a qualidade e a objetividade da pesquisa acadêmica. Assim, a Ciência da Religião pode enriquecer os debates acadêmicos e religiosos sobre a Bíblia ao demonstrar que, embora esses textos sejam considerados sagrados por diversas tradições religiosas, eles são produtos humanos, condicionados por contextos históricos e construídos narrativamente.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, M. A. de A.; FUNARI, P. P. A. *Exegese Bíblica: vantagens, desvantagens, limites e contribuições na interpretação moderna da Bíblia*. Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, Brasil, v. 14, n. 1, p. 45–57, 2016. DOI: 10.18224/cam.v14i1.4823. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4823>. Acesso em: 18 out. 2024.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2007.

BARTHES, Roland. *Introdução à análise estrutural da narrativa*. In: BARTHES, Roland [et al.]. *Análise estrutural da narrativa*. 7ª ed., Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 19 a 62

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

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CARMO, Matheus da Silva. *Usos da Bíblia Hebraica como documentação histórica: possibilidades e metodologias*. Revista Trilhas da História, v. 12, n. 24, p. 67-88, 2023.

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

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CROATTO, J. S. *Hermenêutica bíblica*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulinas, 1986.

DA MATA, Sérgio. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DIETRICH, L. J.; SILVA, C. M. D. da. Religião, revelação, textos sagrados. *Revista Pistis & Praxis*, [S. l.], v. 13, n. 1, 2021. DOI: 10.7213/2175-1838.13.01.AO03. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27901>. Acesso em: 16 out. 2024.

FLUDERNIK, Monika. *An introduction to narratology*. Nova Iorque: Routledge, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 8ª ed., Rio de Janeiro: Forense, 2020.

GENETTE, Gérard. *Fronteiras da narrativa*. In: BARTHES, Roland [et al.]. *Análise estrutural da narrativa*. 7ª ed., Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 265 a 284.

GINZBURG, Carlo. *History, rhetoric and proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*. Londres: University Press of New England, 1999.

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

GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras, 2007. p. 143-179.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 1988.

HIGUET, E. A. *Reformulação do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo: aspectos históricos e epistemológicos*. Numen, [S.l.], v. 15, n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21865>. Acesso em: 2 out. 2024.

HUFF JÚNIOR, A. Érico; PORTELLA, R. *Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos*. Numen, [S.l.], v. 15, n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21847>. Acesso em: 2 out. 2024.

KESSLER, Rainer. *História social do Antigo Israel*. Paulinas: São Paulo, 2010.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.

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

NA'AMAN, Nadav. *Does Archaeology Really Deserve the Status of a "High Court" in Biblical Historical Research?* In: BECKING, Bob; GRABBE, Lester L. (Eds.) *Between Evidence and Ideology*. Leiden: Brill, 2010, p. 165-183.

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

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação*. In: *Estudos teológicos*, v. 59, n. 2, pp. 296 a 310, São Leopoldo: Faculdades EST, jul/dez, 2019.

PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RIBEIRO, O. L. *Da função e do limite da exegese histórico-social indiciária*. Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, Brasil, v. 19, n. 3, p. 744–764, 2021. DOI: 10.18224/cam.v19i3.8823. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8823>. Acesso em: 2 out. 2024.

RODRIGUES, Elisa; NUNES, Iuri. *A imagem do Bom Pastor na arte cristã primitiva: uma abordagem sócio-histórica a partir das interações culturais*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 22, n2, jul./dez. 2019, p. 33-42.

RÖMER, Thomas. *A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2003.

SCHMITT, Flávio. *Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva*. Estudos Teológicos, v. 59, n. 2, p. 325-339, 2019.

SELVATICI, Mônica. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2006.

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

SILVA, Rosa Amélia Manassa da; ULRICH, Claudete Beise. *Textos Sagrados: Reflexões e aplicabilidade no direcionamento de formações continuadas para professores/as de Ensino Religioso*. UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, v. 11, n. 2, 2023.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *Estruturalismo e poética*. São Paulo: Cultrix, 1970.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

TODOROV, Tzvetan. *As categorias da narrativa literária*. In: BARTHES, Roland [et al.]. *Análise estrutural da narrativa*. 7ª ed., Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 218 a 264.



VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.



Entre a fé e as aspas: a representação da transexualidade pastoral em portais de notícias

Between faith and quotation marks: The representation of pastoral transsexuality in news portals

Alliston Fellipe Nascimento dos Santos¹

Resumo: O objetivo do artigo é demonstrar como a pastora Jacqueline Chanel, mulher trans, foi representada em portais de notícias religiosos e não religiosos que divulgaram o lançamento da primeira igreja trans do Brasil, a *Séforas*, em maio do ano de 2021, fundada e liderada por ela. Como resultados, os sites de cunho religioso utilizaram o termo pastora com o uso do recurso linguístico “aspas”. Assim, buscamos compreender como a Sociologia do Desvio (Becker, 2008) ajuda a entender as notícias veiculadas nestes portais, demonstrando uma ideologia de uma representação trans considerada desviante dos moldes tradicionais cristãos. Mostramos, ainda, que as aspas podem estar a serviço de estratégias argumentativas que influenciam o/a interlocutor/a em seu modo de ver, pensar e sentir.

Palavras-Chave: Portais de notícias. Religião. Representação social. Sociologia do Desvio.

Abstract: The aim of this article is to show how the pastor Jacqueline Chanel, a trans woman, was represented on religious and non-religious news portals that publicized the launch of the first trans church in Brazil, Sephora, in May 2021, founded and led by her. As a result, the religious websites used the term pastor with the linguistic resource “quotation marks”. Thus, we sought to understand how the Sociology of Deviance (Becker, 2008) helps to understand the news broadcast on these portals, demonstrating an ideology of trans representation considered deviant from traditional Christian molds. We also show that quotation marks can be used in argumentative strategies that influence the interlocutor in their way of seeing, thinking and feeling.

Keywords: News portals. Religion. Social representation. Sociology of deviance.

Introdução

A mídia, por meio de diferentes linguagens, pretende informar, convencer e, consequentemente, pode ser considerada como uma das principais fontes de influência social. Com o advento das novas tecnologias, a mídia tradicional, a exemplo do jornal,

¹ Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e mestre em Comunicação e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM) pela mesma instituição de ensino. E-mail: alliston.fe@gmail.com

busca seguir as mudanças nas formas de comunicação, passando a investir em novos meios de divulgação da informação, como os portais de notícias.

Conforme Traquina (2004), o entendimento das notícias como construções sociais traz consigo a compreensão de que elas são dizeres marcados pela cultura jornalística e pela cultura em geral. Deste modo, ao produzir a notícia, a/o jornalista estabelece uma série de relações, seja com as fontes, com a sociedade ou com os membros da comunidade profissional.

Os discursos jornalísticos tornam-se expressões máximas do que é verdadeiro; e é com eles, vale dizer, que “construímos os nossos modos de compreender e ver o mundo, visões que tecem nossa percepção do outro e nossa maneira de lidar com o diferente ou o semelhante” (Resende, 2006, p.3). Traquina também afirma que as escolhas são orientadas “[...] pela aparência que a ‘realidade’ assume para os jornalistas, pelas convenções que moldam a sua percepção e fornecem o repertório formal para a apresentação dos acontecimentos, pelas instituições e rotinas” (Traquina, 2001, p.87).

Neste sentido, o objeto de estudo (*corpus* da pesquisa) serão títulos de matérias jornalísticas de portais de notícias religiosos e não religiosos brasileiros que divulgaram o lançamento da igreja *Séforas*, autodenominada a primeira igreja trans do Brasil. Situada em São Paulo, a instituição religiosa, comandada por uma pastora trans, Jacqueline Chanel, foi inaugurada por meio de uma *live* em suas redes sociais, no dia 23 de maio de 2021. Com isso, o recorte temporal que fundamenta a nossa análise são matérias veiculadas entre os meses de maio e junho do respectivo ano, cujo objetivo foi noticiar o lançamento da referida igreja.

Realizamos uma análise comparativa entre portais de notícias sem cunho religioso e portais que apresentam uma premissa religiosa, evidenciando as diferenças na formulação dos títulos de uma mesma notícia. Como resultado, percebeu-se que os sites de cunho religioso utilizaram o termo pastora com o recurso linguístico das aspas, diferentemente dos sites não religiosos. Quanto ao termo ‘transexualidade pastoral’, trata-se de uma terminologia ainda pouco explorada e sem definições consolidadas, proposta especificamente para descrever o caso em questão, considerando que a identidade de gênero de Jacqueline Chanel é de mulher trans e que ela desempenha sua função pastoral no contexto religioso institucional.

Para a análise, partimos de uma premissa interseccional, buscando compreender por meio de um aporte sociológico como a teoria da Sociologia do Desvio (Becker, 2008) ajuda a compreender as notícias veiculadas nos portais de cunho religioso, demonstrando uma ideologia de uma representação trans considerada desviante dos moldes tradicionais cristãos e não genuinamente verdadeira. Para além disso, por meio de uma análise linguística, mostramos, ainda, que as aspas, de acordo com Amossy (2017), podem estar a serviço de estratégias argumentativas do/a locutor/a no momento em que seu uso implica em um distanciamento do dizer, ao mesmo tempo em que influencia a/o interlocutor/a em seu modo de ver, pensar e sentir.

Como justificativas para a execução do trabalho, entendemos que os discursos e práticas religiosas são diversas e se desenvolvem num contexto de disputa pela autoridade de definir verdades e valores; e que essas construções são sempre marcadas por questões de poder. É necessário dizer, portanto, que determinadas perspectivas, pautadas num padrão heteronormativo e heterossexista, sustentadas pela dominação de classe, raça e etnia, assumiram certa hegemonia histórica, e excluíram a perspectiva da diversidade sexual e de gênero a partir de uma leitura bíblica e teológica seletiva, que procurou justificar a exclusão da ‘experiência trans’ e de outras formas de diversidade.

A *Séforas* se encaixa no fenômeno conhecido como ‘igrejas inclusivas’. Para Carmo (2019), essas igrejas propõem, em certa medida, a desconstrução de um paradigma cristão secular em relação à comunidade LGBTQIAPN², suas experiências e vivências com o sagrado. Instituições que oferecem essa premissa surgem nos Estados Unidos na década de 1960 e existem no Brasil há mais de vinte anos, possuindo vertentes distintas e denominações heterogêneas.

“O que essas igrejas possuem em comum é o fato de integrarem um movimento religioso recente que vem resistindo e ganhando visibilidade no cenário religioso brasileiro nas últimas décadas” (Carmo, 2019, p. 463). Isso vem ocorrendo pelo fato de apresentarem um discurso de ‘inclusão’ e cidadania religiosa para ‘homossexuais cristãos’³, além de serem um reflexo da luta por direitos e reconhecimento inerentes à história dos movimentos LGBTQIAPN+. Musskopf (2002, p.163) revela que a

² Termo designado para apresentar a comunidade composta por Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Assexuais, Pansexuais, Não-binárias + outras diversidades de gênero e orientação sexual.

³ Faz-se referência ao empenho desses grupos para garantirem o acesso, permanência e cultivar a religiosidade cristã, uma vez que foram historicamente e socialmente reprimidos nesses espaços.



emergência de tais igrejas inclusivas e grupos religiosos inclusivos não pode ser totalmente desconectada da luta por direitos e, muito menos, afirmar que essas mesmas igrejas e esses mesmos grupos não contribuíram significativamente para a própria constituição do movimento social e político em seu contexto e no período subsequente.

Para uma melhor compreensão do trabalho, o texto inicia falando sobre o fenômeno das igrejas inclusivas no Brasil e a proposta da Teologia *Queer*. Em seguida, aborda sobre a igreja *Séforas* e a pastora Jacqueline Chanel, partindo para a exibição dos títulos das matérias a serem analisadas. Adiante, foca na explicação do conceito norteador, no caso a Sociologia do Desvio, proposta por Becker (2008), e do uso das aspas como um recurso linguístico que traz consigo intenções argumentativas, a fim de relacionar esses conceitos às explicações para a representação da pastora Jacqueline Chanel nos *sites* de notícias propostos para a análise.

A Teologia *Queer* e as igrejas inclusivas no Brasil

O reconhecimento das disputas de narrativas entre o cristianismo hegemônico e as dissidências sexuais e de gênero não pode desprezar as contribuições da proposta indecente de Marcella Althaus-Reid, que construiu caminhos de rejeição das injustiças por meio de ‘perversões teológicas’. *Teologia Indecente* é o nome dado à sua proposta teológica *queer*, que se dá em um processo de subversão que busca tirar a ‘decência’ da hermenêutica tradicional cristã. Freire (2021) destaca que Althaus-Reid propõe uma teologia contextual, ou seja, feita a partir do ‘chão da vida’, de suas experiências, de sua biografia. A teóloga afirma que as narrativas religiosas de dissidentes sexuais e de gênero são marcadamente biográficas.

“A Teologia *Queer* é uma teologia em primeira pessoa: diaspórica, autorrevelatória, autobiográfica e responsável por todas as suas palavras” (Althaus-Reid, 2019, p.26). Ao aproximar-se dos estudos *queer*, a Teologia Indecente requer ser uma teologia contextual de gênero e sexualidade que se distancie de uma teologia branca, ocidental, androcêntrica, heterossexual e cisgênera.

Foi a partir da década de 1970, com a emergência do Movimento de Libertação Homossexual iniciado nos Estados Unidos, que surgiu como um campo de estudos a teologia *gay*, focando na experiência dos sujeitos e sua situação de opressão. Nesse contexto e levando em consideração o cenário latino-americano sob influência da

Teologia da Libertação, “diversas autobiografias foram publicadas por teólogos e militantes gays que fazem a relação entre seu engajamento político e experiência cristã” (Bach, 2021, p. 711).

O *queer* sistematizado pelo conhecimento teológico ainda é insipiente no Brasil e conta com o pioneirismo de André Musskopf (2019) por meio, principalmente, de sua tese doutoral, um marco para os estudos da Teologia *Queer* no Brasil. No campo da teologia, a homossexualidade sempre foi um tema de intenso debate. André Musskopf (2019) afirma que desde a década de 1950 já tinham sido publicados alguns estudos que levantavam como interfaces as questões de teologia e homossexualidade. Para o autor, tendo por base as reflexões de Robert Goss, teólogo e padre americano cuja orientação sexual é *home gay*, esses estudos se caracterizam por fazer um discurso apologético, buscando reconciliar a oposição das igrejas com relação à homossexualidade, “oferecendo uma interpretação teológica da homossexualidade e focando a inclusão de gays e lésbicas nas igrejas a partir de narrativas que enfatizam a ‘normalidade’ da homossexualidade” (Musskopf, 2019, p.120).

Para Natividade (2006), também estudioso brasileiro, a inserção de homossexuais nas igrejas evangélicas inclusivas destaca-se pela consideração que as instituições tradicionais fomentam, afirmando que “este pecado sexual é perpetrado por indivíduos que têm o diabo no corpo ou que estão sob influência de pombas-gira e outros exus” (Natividade, 2006, p. 119). Esses argumentos, de teor cosmológico, configuram uma percepção físico-moral da homossexualidade, na qual o pecado abre brechas na corporalidade. “O demônio instila sensações, movimentos, contrações involuntárias, [...] no momento cabe enfatizar que a luta contra a homossexualidade enseja a participação ritual e processos de purificação na resolução de um problema espiritual” (Natividade, 2006, p.119).

Consoante ao exposto acima, Natividade (2006) reforça que a homossexualidade é vista e reproduzida no pensamento religioso evangélico conservador, e até mesmo em outras religiões, como sendo expressão de uma manifestação de espíritos malignos. Tal situação que se dá como um ‘mal espiritual’ ou mesmo uma doença, que pode ser transferida para outros membros, justifica o cuidado e a necessidade de distanciar a homossexualidade de uma possível infiltração no ‘corpo evangélico’, uma vez que isso também pode representar uma ameaça.

Não é por acaso a não aceitação de pessoas LGBTQIAPN+ nesses espaços evangélicos, pois há um contexto cultural e disciplinar que acompanha tal conduta, e os leva à crença de que por trás do homossexual há um sujeito ‘normal’ e filho de Deus, como qualquer outro, porém o desafio que se dá é tentar libertá-lo ou curá-lo do mal do qual esse sujeito está sendo vítima, ou seja, o ‘homossexualismo’. Nesse sentido o pecado do ‘homossexualismo’ deve ser evitado porque permite a infestação por seres malignos (Natividade, 2006).

Enfocando não a igualdade, mas sim a diferença, as igrejas inclusivas surgem com o objetivo de articular espiritualidade e vivências *queer* –fora da chave hetero-cis-normativa. Como exemplo desse tipo de organização comunitária, podemos citar as Igrejas da Comunidade Metropolitana, denominação fundada em 1968 por Troy Perry. Para essas organizações, “o hétero patriarcado e a homofobia experimentada e mantida nas igrejas não permite uma vivência integradora da sexualidade que transformasse estas instituições” (Musskopf, 2019, p.135). Nesse contexto, Freire (2019) argumenta que teologias como a *queer*, ao oferecerem uma nova perspectiva sobre a homossexualidade, introduziram proposições que permitiram a análise e, em certos casos, a reformulação de valores tradicionais. No âmbito da sexualidade e de gênero, essas reflexões teológicas suscitaram debates que contribuíram para a criação de novas estruturas institucionais, como as igrejas inclusivas.

Como estratégia, as organizações denominadas Igrejas Inclusivas fundam seus próprios espaços de integração, “alternativo e marginal de experiência religiosa gay/*queer*” (Musskopf, 2019, p. 135). Para o estudioso, o ponto de convergência entre a teologia com a teoria *queer* não se dá somente no abandono de práticas liberacionistas que insiram gays e lésbicas no contexto social e eclesial, mas na libertação de todas as pessoas de papéis e identidades sexuais e de gênero fixas. Musskopf reflete, então, sobre as estruturas sociais, que organizadas de forma heteronormativa, provocam a “[...] invisibilidade de pessoas não-heterossexuais” (Musskopf, 2004, p. 15), e logo, as estruturas religiosas que também se organizam dessa forma, causam a invisibilidade de pessoas homossexuais no contexto religioso. Musskopf aponta, ainda, para o fato de que a temática da homossexualidade está em pauta em diversas igrejas do mundo.

É neste cenário de exclusão que ativistas LGBTQIAPN+ buscam meios para ocupar espaços em ambientes nos quais são rechaçados, a exemplo das igrejas tradicionais



conservadoras e fundamentalistas. Neste sentido, a Teologia *Queer* entra como base para demonstrar novas práticas de fé, de uma forma inclusiva, propondo uma reinterpretação dos fundamentos cristãos, a exemplo da igreja *Séforas*.

Pastora Jacqueline Chanel e a igreja Séforas

Jacqueline Chanel, nome escolhido em referência a Jacqueline Kennedy – esposa do 35.º presidente dos Estados Unidos, John F. Kennedy, e primeira-dama entre 1961 e 1963 – e à marca de luxo francesa, tem 56 anos, é uma líder religiosa trans evangélica que “nos últimos tempos fez sua caminhada na militância pelos direitos LGBTQIA+ voltando-se contra autoridades de círculos religiosos pelos quais já andou em busca de acolhimento” (Ribeiro, 2021, n.p). Sobre a sua história de vida, Ribeiro destaca:

Veterana, porém, bem antes disso ela organizou o primeiro movimento de luta pela diversidade de gênero no Pará, no início da década de 1990. Era o MHB (Movimento Homossexual de Belém), que contou com a ajuda de Luiz Mott, professor e antropólogo, articulador do GGB (Grupo Gay da Bahia). Nascida em uma família de relações conturbadas, mas dona de fé inabalável, frequenta cultos evangélicos desde os 13 anos, quando foi deixada pela mãe na sede da Igreja do Evangelho Quadrangular (Ribeiro, 2021, n.p).

Chanel foi expulsa da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e de uma igreja pseudo inclusiva. A pastora iniciou a transição de gênero aos 23 anos e hoje vive em São Paulo, onde virou cabeleireira e maquiadora. “Quando sua mãe entregou-a, aos 13 anos, para um pastor evangélico para ‘curar’ sua transexualidade, Jacque Chanel estava longe de imaginar que quatro décadas depois abriria a primeira igreja trans no Brasil” (Presse, 2021, sp).

Conforme Ribeiro (2021), Jacqueline Chanel dedica boa parte de seus esforços ao Projeto *Séforas*, uma iniciativa criada para reunir pessoas trans e travestis que não tenham achado conforto nas igrejas evangélicas tradicionais. As atividades do grupo religioso, existente há 10 anos, por enquanto, ocorrem sob o teto da ICM-SP (Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo). *Séforas* faz referência ao nome dado à companheira de Moisés, personagem bíblico.



Imagem 1: Pastora Jacqueline Chanel (ao centro) cercada por fiéis da igreja *Séforas*
Fonte: UOL, 2021.

O espaço religioso *Séforas* acolhe, semanalmente, fiéis cujas identidades de gênero são trans e travestis. Muitas são pessoas em situação de rua, duplamente excluídas da sociedade. Entretanto, por ser uma igreja inclusiva, mesmo que grande parte de seus fiéis sejam pessoas da comunidade LGBTQIAPN+, a instituição recebe pessoas de todos os gêneros, classes e orientações sexuais que se sintam acolhidas no local. Em entrevista ao G1, a pastora diz: “Vivemos em uma sociedade que nos maltrata, nos discrimina. Eu estou levando esperança, um empoderamento de pessoas trans” (Presse, 2021, n.p).

Em maio do ano de 2021 que Jacqueline Chanel foi ordenada pastora da comunidade religiosa *Séforas*. Sobre a celebração, Rodrigues destaca:

Durante a celebração religiosa, recebeu em seus ombros pela primeira vez a estola, adereço usado por sacerdotes e sacerdotisas. Ali foi ordenada pastora e deu início à *Séforas*, primeira igreja trans do Brasil. Dois pastores e uma pastora guiaram a celebração para uma plateia de três pessoas e uma câmera de transmissão ao vivo para os fiéis que acompanhavam de casa. Entre louvores e orações que se misturavam aos barulhos das ruas do centro de São Paulo (SP), o choro emocionado de Jacque ao vestir o adereço ainda podia ser escutado (Rodrigues, 2021, n.p).

A ordenação de Jacqueline Chanel como pastora da *Séforas* repercutiu na imprensa, que noticiou o evento. Portais de notícias de cunho religioso e não religioso, por exemplo, publicaram a notícia. O que chamou a atenção foi que, quase de forma

unânime, todos os portais de notícias de caráter evangélico divulgaram em seus títulos o nome pastora e *Séforas* entre aspas. Assim, o objetivo do trabalho foi realizar um mapeamento e análise comparativa do discurso jornalístico imbricado nos títulos de portais de notícias de cunho religioso e não religioso referentes ao mesmo tema, identificando e descrevendo elementos sociológicos e linguísticos por meio dessas manifestações enunciativas, buscando fundamentos de representação social.

Como recorte de pesquisa, selecionamos notícias que saíram nos meses de maio e junho de 2021; o primeiro, por se tratar do mês em que ocorreu a ordenação de Jacqueline Chanel como pastora, e o segundo por ser o mês subsequente ao evento. Por meio de buscas *on-line* utilizando a filtragem de pesquisa ‘pastora cria primeira igreja trans do Brasil’, foram encontradas seis matérias em portais de notícia de cunho religioso e seis de cunho não religioso, totalizando 12 matérias jornalísticas que abordam o evento, nos dando direcionamentos analíticos sobre a representação da pastora Jacqueline Chanel nesses portais de notícias.

A representação pastoral: análise dos portais de notícias

As novas tecnologias e a internet possibilitaram uma nova maneira de como a linguagem escrita é utilizada. No jornalismo também ocorreram transformações na forma de produzir textos. Um exemplo disso são os portais de notícias. Herscovitz (2009) define portais como os *websites* de notícias *on-line* de referência, que oferecem conteúdos editoriais semelhantes aos da imprensa, incluindo boletins de esportes e trânsito, assim como seções e *links* categorizados por temas, áreas para bate-papo, e-mails, dicas e uma variedade de serviços e produtos.

Grande parte dos portais de notícias estreou na *Internet* na década de 1990, quando esse aparato tecnológico começou a experimentar a interface ‘WWW’, com seus protocolos, a multimidialidade (texto, som, vídeo, imagem), o uso de *browsers*, como o *Internet Explorer* e o *Netscape*. Desde então, o jornalismo na *web* ou *Webjornalismo* se instaurou como prática sociocultural, ganhando novas configurações à medida que surgem propostas editoriais específicas para esse sistema midiático (Palacios, 2010; Mielniczuk, 2003).

Para Jenkins (2008), o jornalismo, inserido na conjuntura participativa midiática, tenta se adequar ao ambiente digital, e ensaia produções e estratégias para se inserir nele.

Algumas características dessa mídia na *web*, especificamente veiculadas aos portais de notícias, são a inserção de conteúdos propostos por leitores/as, os espaços para comentários das matérias, a possibilidade de compartilhamento/difusão de notícias em redes sociais.

Nesses portais de notícias, o jornalismo se tornou a maior fonte de tráfego e de acesso, aliado a uma disposição de serviços e opções de entretenimento desenvolvidas para manter a audiência conectada, assim como oferecer a ela uma sensação de pertencimento à comunidade da *internet* (Silva Jr, 2001). Entretanto, o formato é frequentemente criticado por pesquisadores/as.

Kim e Shoemaker (2007) argumentam que o portal de notícia ‘re-média’ o conteúdo das notícias, mais do que os cria. A crítica generalizada aos portais inclui também o fato de que eles disseminam informações que já estão disponíveis em suas versões impressas ou provenientes de empresas parceiras, enfatizando notícias sobre crimes e entretenimento, em oposição às notícias sobre política e economia. Além disso, há, também, uma falta de análise profunda e interpretação delas, que ficam confinadas aos *blogs*.

Outra crítica quanto aos portais de notícias, segundo Gentzkow e Shapiro (2006), assim como em mídias tradicionais, a exemplo do Jornal impresso, Rádio e TV, é que estes portais podem ter um viés na maneira como reportam notícias. Ao fazer uso de aspectos como omissão seletiva e escolha de palavras, cada fonte transmite uma impressão diferente acerca de um fato. Como consequência, pode impactar, por exemplo, a forma como os/as leitores/as percebem eventos, decisões políticas e discussões relacionadas a diferentes tópicos. Isso se aplica ao nosso objeto de análise no que tange aos sites de notícias de caráter religioso.

Num primeiro momento, foi realizado um mapeamento de portais de notícias de cunho religioso que divulgaram a ordenação de Jacqueline Chanel enquanto pastora da igreja inclusiva *Séforas*. Como resultados, foram encontrados os títulos das matérias exibidas pelos portais *Gospel Prime*, *Guia-me*, *Jornal O Evangelho*, *Povo Amazonense* e *Portal Cidade Gospel*, conforme demonstra o quadro abaixo:



PORTAL DE NOTÍCIAS RELIGIOSOS	TÍTULO DA MATÉRIA	IMAGEM DO SITE
Gospel Prime	“Pastora” trans cria primeira “igreja” para transexuais, no Brasil ⁴	
Guia-me	Primeira igreja trans é criada no Brasil por ‘pastora’ transgênero ⁵	
Jornal O Evangelho	“Pastora” trans Cria primeira “Igreja” para transexuais, no Brasil ⁶	
Bíblia TodoNotícias	«Séfora», a primeira igreja trans no Brasil criada por um «pastor» transgênero ⁷	
Povo Amazonense	“Pastora” trans cria primeira “igreja” para transexuais, no Brasil ⁸	

⁴ Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/pastora-trans-cria-primeira-igreja-para-transexuais-no-brasil/> Acesso em: 08 fev. 2024.

⁵ Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/noticias/primeira-igreja-trans-e-criada-no-brasil-por-pastora-transgenero.html> Acesso em: 08 fev. 2024.

⁶ Disponível em: <https://www.jornaloevangelho.com.br/noticia/pastora-trans-cria-primeira-igreja-para-transexuais-no-brasil> Acesso em: 08 fev. 2024.

⁷ Disponível em: <https://www.bibliatodo.com/Pt/noticias-gospel/sefora-a-primeira-igreja-trans-no-brasil-criada-por-um-pastor-transgenero/> Acesso em: 08 fev. 2024.

⁸ Disponível em: <https://opovoamazonense.com.br/pastora-trans-cria-primeira-igreja-para-transexuais-no-brasil/> Acesso em: 08 fev. 2024.

Portal Cidade Gospel	Pastora cria primeira igreja trans do Brasil ⁹	
----------------------	---	---

Quadro 1- Mapeamento dos portais digitais religiosos que divulgaram a notícia

Fonte: Autoria própria

Conforme demonstra o quadro 1, os portais de notícias de cunho religioso identificados no mapeamento, em sua maioria, apresentam o termo pastora com o recurso linguístico *aspas*. Apenas um portal de notícia, o *Portal Cidade Gospel*, não utilizou do ‘entre aspas’ para se referir à pastora Jacqueline Chanel nem à igreja *Séforas*. Podemos inferir que isso se deu pelo fato de, apesar do nome do portal ser ‘Cidade Gospel’, fazendo referência a um aspecto religioso, assim como o portal *Povo Amazonense*, os portais não se restringem a veicular matérias de cunho estritamente religioso, mesmo sendo de caráter predominante, mas sim de outras editorias, como economia, entretenimento e esportes.

Exceto o *Portal Cidade Gospel*, todos os outros portais de notícias referem-se ao termo pastora ‘entre aspas’. Esses portais deixam claro que Jacqueline Chanel é trans e que a igreja *Séforas* é destinada a transexuais. Um fato curioso é que um dos portais de notícias, *Bíblia Todo Notícias*, nem sequer se adequa ao uso correto do termo designado pela identidade de gênero, referindo-se à Chanel como ‘pastor’, no masculino, ainda que Jacqueline Chanel se identifique como uma mulher trans, logo, reivindicando ser denominada como pastora, no feminino.

Outro ponto encontrado é que os portais de notícias *Gospel Prime*, *Jornal O Evangelho*, *Povo Amazonense* e o *Bíblia Todo Notícias*, além de colocarem *aspas* no nome pastora, também inserem o mesmo recurso gramatical para apresentar o nome da igreja, referindo-se a *Séforas*. O portal *Bíblia Todo Notícias* opta por colocar o nome da igreja na manchete, mesmo assim, com o uso das *aspas*. Logo, podemos deduzir que, assim como o uso das *aspas* na palavra pastora, seu uso no termo igreja também serve

⁹ Disponível em: <https://www.portalcidadegospel.com.br/site/pastora-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil/>
Acesso em: 08 fev. 2024.

para descredibilizar a autonomia e autoridade da líder religiosa e da sua instituição em se autodeterminar inclusiva.

Após a análise dos portais de notícias de cunho religioso que divulgaram a notícia da inauguração da Igreja *Séforas* e de Jacqueline Chanel como pastora da instituição, realizamos um levantamento de portais que não apresentam essa vertente religiosa, tentando buscar consonâncias e diferenças dos títulos apresentados. Os escolhidos foram a *Isto É*, *Ecoa Uol*, *Observatório G*, *Dol*, *Diário Centro do Mundo* e *Dois terços*.

PORTAL DE NOTÍCIAS NÃO RELIGIOSOS	TÍTULO DA MATÉRIA	IMAGEM
ISTO É	Pastora cria primeira igreja trans do Brasil ¹⁰	
ECO A UOL	Ordenada pastora, Jacque Chanel cria primeira igreja trans do Brasil ¹¹	
OBSERVATÓRIO G	Pastora transexual cria primeira igreja trans no Brasil ¹²	
DOL	Primeira igreja trans do Brasil é criada por pastora em SP ¹³	

¹⁰ Disponível em: <https://istoe.com.br/pastora-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil/> Acesso em: 10 fev. 2024.

¹¹ Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2021/05/27/ordenada-pastora-jacque-chanel-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil.html> Acesso em: 10 fev. 2024.

¹² Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/pastora-transexual-cria-primeira-igreja-trans-no-brasil> Acesso em: 10 fev. 2024.

¹³ Disponível em: <https://dol.com.br/tuedoide/curiosidades/655343/primeira-igreja-trans-do-brasil-e-criada-por-pastora-em-sp?d=1> Acesso em: 10 fev. 2024.

DIÁRIO CENTRO DO MUNDO	Em SP, pastora cria primeira “igreja trans” do Brasil: “Quero que meu povo se sinta acolhido” ¹⁴	
DOIS TERÇOS	Pastora cria primeira igreja trans do Brasil ¹⁵	

Quadro 2- Mapeamento dos portais digitais não religiosos que divulgaram a notícia
 Fonte: Autoria própria

Conforme o quadro 2 demonstra, diferentemente dos portais de notícias de cunho religioso, esses não utilizam o recurso linguístico ‘aspas’ para se referir a pastora Jacqueline Chanel enquanto autoridade religiosa, assim como à igreja *Séforas*. Todavia, dos seis portais analisados, um refere-se à *Séforas*, em seu título, como uma igreja trans ‘entre aspas’, sendo ele o *Diário Centro do Mundo*. Além desse uso, foi o único que ampliou a divulgação do título, inserindo uma citação da Jacqueline: “Quero que meu povo se sinta acolhido” (Dias, 2021, n.p).

Apesar de o portal *Diário Centro do Mundo* se referir à *Séforas* ‘entre aspas’, assim como os demais portais sem cunho religioso, ele apresenta Jacqueline Chanel como pastora sem o uso das aspas, demonstrando que ela, de fato, é uma líder religiosa. Com exceção ao portal *Observatório G*, que se refere à Chanel como uma pastora transexual, os outros portais não se atentam à sua identidade de gênero, a apresentado somente como pastora, deixando a exemplificação de que a igreja, na verdade, era destinada, primordialmente, ao público trans.

Alguns desses portais, como *Dol* e *Diário Centro do Mundo*, evidenciam no título a localização geográfica da *Séforas*, no caso, a cidade de São Paulo. Por fim, em uma breve análise nesses portais de notícias, identificamos que apenas dois deles, o *Observatório G* e o *Dois Terços* possuem como direcionamento editorial foco na

¹⁴ Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencia/em-sp-pastora-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil-que-ro-meu-povo-se-sinta-acolhido/> Acesso em: 10 fev. 2024.

¹⁵ Disponível em: <http://www.doistercos.com.br/pastora-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil/> Acesso em: 10 fev. 2024.

diversidade sexual e de gênero, promovendo, predominantemente, pautas sobre a comunidade LGBTQIAPN+.

A representação de Jacqueline Chanel fundamentada na Sociologia do Desvio

Diante da análise dos títulos de portais de notícias de cunho religioso e não religioso sobre a inauguração da igreja *Séforas*, pudemos identificar que os de caráter religioso se configuram em características inerentes à Sociologia do Desvio, proposta pelo sociólogo Howard S. Becker (1963).

O principal objetivo de Becker, em seu livro *Outsiders: Estudos de sociologia do desvio*, é propor uma teoria interacionista do desvio. O livro é um marco nos estudos sobre desvio, discutindo importantes deslocamentos, como a da ideia ‘essencializada’ de ‘crime’ para o termo desvio, com foco no indivíduo e suas relações sociais, que produzem regras e exigem seu cumprimento; da naturalização das regras para a produção social delas e os processos de imposição de rótulos sobre os que são designados como desviantes.

A partir dos anos de 1960, um novo grupo nos Estados Unidos resgatou autonomamente os princípios da Escola de Chicago (Xiberras, 1993). Ao contrário de seus predecessores, eles não focam mais na sociologia urbana, mas sim na criminologia. Suas preocupações residem em demonstrar que as medidas repressivas da sociedade não se limitam apenas aos criminosos e delinquentes; há também outras práticas que recebem sanções sociais, rotuladas¹⁶ como desviantes. Assim, suas pesquisas reforçam a ideia de que comportamentos desviantes não podem ser explicados apenas pelas características individuais, mas sim pelas interações simbólicas entre os indivíduos e a parte da sociedade que estabelece as diretrizes de normalidade.

Neste sentido, há sempre dois sistemas de ação em confronto: “O olhar da sociedade que define a categoria de desvio. O olhar dos estigmatizados, que integra a

¹⁶ Becker (2008) destaca que o patrimônio intelectual da rotulação é herança do interacionismo simbólico, escola de pensamento expressada por W. I. Thomas, G.H. Mead, Dewey etc. De forma geral, podemos dizer que a teoria da rotulagem social, uma vertente criminológica, postula que os conceitos de crime são moldados pela sociedade através de definições legais e controle social oficial, atribuindo ‘rótulos’ a certos indivíduos como autores de comportamentos desviantes. Segundo essa teoria, o crime não é inerente ao sujeito, mas sim uma construção social que resulta na marcação de determinados comportamentos como desviantes.

etiqueta [rótulo] aposta pela sociedade, mas que desenvolve, não obstante, o seu próprio ponto de vista” (Xiberras, 1993, p.116).

No caso do nosso estudo, a representação de uma pastora transexual, Jacqueline Chanel, pode ser examinada através da lente da Sociologia do Desvio para entender como as normas sociais são construídas, mantidas e contestadas em relação à identidade de gênero, religião e poder social, uma vez que nos portais de notícias de cunho religioso, a sua função pastoral é apresentada ‘entre aspas’.

Para Faugeron (1976) o desvio, por mais diverso que seja, é, essencialmente, uma diferença. “Todo fenômeno de desvio é colocado sobre, e definido pelo sinal da diferença. O desviante é essencialmente percebido e representado como sendo diferente do restante do grupo social” (Faugeron, 1976, p. 13). Relacionando-se ao nosso trabalho, podemos sugerir que o uso das aspas nos termos ‘pastora’ e ‘igreja’, encontrado nos títulos das notícias dos portais religiosos, fundamenta-se numa proposta de que Jacqueline Chanel e sua igreja afirmativa, a *Séforas*, destinada, sobretudo, às pessoas trans, mostra-se diferente dos moldes tradicionais conhecidos no âmbito do cristianismo, em que as igrejas, em sua maioria, são comandadas por pastores heterossexuais e frequentadas por fiéis, cuja predominância baseia-se na heteronormatividade.

Outro ponto levantado por Becker na Sociologia do Desvio é sobre a moralidade empreendida por alguns atores sociais para definir o que e porque determinados indivíduos sociais são ‘desviantes’. Ele reitera a necessidade de relativizar os julgamentos morais e reforça a perspectiva de que estudar o empreendedorismo moral é também uma maneira de estudar as formas de poder na sociedade.

Conforme Becker (2008), os aspectos do ‘tornar-se desviante’ revelam-se por meio do grupo social criando o desvio. O grupo faz a regra e depois a aplica à pessoa que é rotulada como ‘outsider’. Assim, a abordagem do autor em relação ao fenômeno do desvio destaca a importância da ação coletiva, na qual as normas são estabelecidas por um processo social que, coletivamente, define certos comportamentos como problemáticos. Ele vê o desvio como resultado de uma interação entre um grupo social e um indivíduo que, aos olhos desse grupo, violou uma norma, interessando-se menos pelas “características pessoais e sociais dos desviantes do que pelo processo através do qual estes são considerados estranhos ao grupo, assim como por suas reações a esse julgamento” (Becker, 1985, p. 33).



Para o autor, não importa qual seja a importância da operação de rotulação executada pelos empreendedores de moral, não se pode absolutamente considerá-la como a única explicação do que fazem, de fato, os ‘desviantes’. Conrad & Schneider (1980), afirmam que a moralidade de uma sociedade é socialmente construída; ela é relativa aos atores, ao contexto social e a um dado momento histórico.

A partir dos pressupostos de Conrad & Schneider (1980), Becker (2003) compreende que seria absurdo sugerir que ladrões à mão armada atacam as pessoas simplesmente porque alguém os rotulou como ladrões à mão armada ou que tudo que faz um homossexual é decorrente do fato de que alguém o rotulou como tal. Entretanto, uma das mais importantes contribuições desse enfoque foi chamar a atenção sobre as consequências que implicam, para um indivíduo, o fato de ser rotulado como desviante:

Torna-se mais difícil para ele prosseguir as atividades habituais de sua vida cotidiana, e essas dificuldades o incitam às ações ‘anormais’ (...) O grau em que o fato de ser qualificado de desviante conduz a essa consequência deve ser estabelecido em cada caso, por um procedimento empírico e não por um decreto teórico (Becker, 1985, p. 203).

Consoante ao exposto acima, as pessoas da comunidade LGBTQIAPN+, a exemplo de Jacqueline Chanel, sofrem preconceito por parte de quem preconizasse situa numa perspectiva religiosa que pode ser definida como fundamentalista em relação à diversidade sexual e de gênero, as intitulando como ‘anormais’, ‘abomináveis’, dentre outros termos que caracterizam esse público considerado ‘desviante’ para essa parcela da sociedade. Essa rotulação incita, muitas vezes, em um abalo psicológico que interfere na busca pelos seus direitos sociais.

A representação de uma pastora transexual nos portais de notícias de cunho religioso desafia as normas sociais tradicionais em relação ao gênero e à religião. No âmbito da sociologia do Desvio podemos inferir como as normas de gênero e religião são construídas e como essa representação desafia ou subverte essas normas, muitas vezes resultando em reações de desaprovação ou marginalização por parte da sociedade, como é o caso de quem emite a mensagem inserindo as aspas nos termos pastora e igreja para se referir à Jacqueline Chanel e à *Séforas*.

A representação de Jacqueline Chanel fundamentada por pressupostos linguísticos

Neste tópico, nosso objetivo é mostrar como as *aspas* (Amossy, 2017), por meio de uma perspectiva linguística-discursiva, podem estar a serviço de estratégias argumentativas que influenciam o/a interlocutor/a em seu modo de ver, pensar e sentir. Em alinhamento com os pressupostos de Authier-Revuz, explicamos que as *aspas* são marcas de um distanciamento, a suspensão de uma responsabilidade enunciativa, mas também são marcas da presença da voz do/a outro/a que se faz presente no enunciado.

O enfoque do discurso que leva em conta sua dimensão argumentativa, conforme Amossy (2018) inclui as seguintes abordagens: *linguageira*, a partir da qual se discute os meios linguísticos empregados na argumentação, como o léxico, as modalidades de enunciação, os encadeamentos dos enunciados, as marcas do implícito, entre outros; *comunicacional*, a qual considera a situação de comunicação em que a troca é efetivada (relação interlocutiva); *dialógica*, a qual relaciona a dimensão responsiva da linguagem à argumentação, tendo em vista a interatividade, os discursos anteriores e a confrontação de pontos de vista; *genérica*, que leva em conta o tipo e o gênero do discurso em que a argumentação se inscreve, visto que tais elementos possuem particularidades/restrições e refletem as práticas sociais; *figural*, relacionada a efeitos e figuras de estilo; e a *textual*, “por meio da qual, estuda-se a construção textual em função do discurso, como os silogismos, as analogias, as estratégias de dissociação e associação, entre outras construções” (Amossy, 2018, p. 40-41).

A última abordagem do enfoque argumentativo, a *textual*, parece ser o mais característico do nosso corpus de análise, ao trazer um recurso textual (título jornalístico) como estratégia de dissociação ou associação, por exemplo, de uma mulher trans que luta para garantir seu espaço enquanto liderança religiosa inclusiva, mesmo diante das oposições de uma parcela da sociedade. Para uma pastora trans, a dissociação pode referir-se à separação entre sua identidade de gênero e sua função religiosa, isso por, historicamente, certas denominações religiosas terem normas estritas sobre identidade e papéis de gênero dentro da igreja. Nesse contexto, uma pastora trans pode enfrentar desafios significativos para reconciliar sua identidade de gênero com sua função pastoral. A dissociação pode ser uma experiência emocionalmente desafiadora, à medida que ela navega entre sua identidade pessoal e as expectativas da comunidade religiosa.

Por outro lado, a associação pode se referir à integração da identidade de gênero da pastora trans com sua espiritualidade e função religiosa, como vimos na maioria dos títulos jornalísticos exibidos pelos portais de notícias de cunho não religioso. Em algumas comunidades religiosas progressistas ou inclusivas, a associação pode significar que a pastora trans é aceita e celebrada em sua totalidade, incluindo sua identidade de gênero. Nesse contexto, a associação pode ser um processo de reunir diferentes aspectos de sua identidade e encontrar apoio e validação dentro de sua comunidade espiritual.

Authier-Revuz (2004) explica que o uso das aspas enquanto sinal de pontuação atende, de um modo geral, à finalidade de pôr em destaque algum trecho do texto, seja para citar direta e literalmente a fala de um outro, para pontuar a alternância de turno nos diálogos, para marcar estrangeirismos ou neologismos, seja para atribuir uma conotação diferente a uma expressão. Ao utilizar as aspas nos termos ‘pastora’ e ‘igreja’, os portais de notícias de cunho religioso demonstram a atribuição para uma conotação dessas palavras, as deixando no sentido figurado, não real das suas atuações sociais, isso porque o uso conotativo, em um aspecto linguístico, caracteriza-se por um uso subjetivo, livre para múltiplas interpretações, porque pode transmitir diversas mensagens ao mesmo tempo ou até diferentes mensagens, dependendo da compreensão de quem acessa seu conteúdo, no nosso caso, o/a leitor/a dos portais de notícias.

Gramaticalmente, é comum encontrarmos justificativas para o uso das aspas ligado à citação, por exemplo, havendo como função marcar termos pouco costumeiros ou, ainda, para destacar a significação, a ironia. Conforme classificam Cunha e Cintra (2001, p. 62-63), empregam-se principalmente: a) no início e no fim de uma citação para distingui-la do resto do contexto; b) para fazer sobressair termos e expressões, geralmente não peculiares à ‘linguagem normal’ de quem escreve (estrangeirismos, arcaísmos, neologismos, vulgarismos, etc.); c) para acentuar o valor significativo de uma palavra ou expressão; d) para realçar ironicamente uma palavra ou expressão.

Consoante ao exposto por Cunha e Cintra (2001), inferimos que a utilização das aspas pelos portais de notícias religiosos acentua uma função irônica aos termos ‘pastora’ e ‘igreja’, pois esse recurso linguístico pode ser compreendido como uma forma de expressar ironia ou ceticismo em relação à aceitação ou legitimidade da identidade de gênero de Jacqueline Chanel e sua instituição religiosa, sugerindo que ambas não são ‘verdadeiras’ ou ‘legítimas’.

Amossy (2018) afirma que o antagonismo é o cerne da argumentação, sob a justificativa de que não seria necessário argumentar em favor de algo evidente, mesmo que a situação de desacordo permaneça no âmbito implícito. Nas palavras da autora: “Todo enunciado confirma, refuta, problematiza posições anteriores, quer tenham sido expressas de modo preciso por um dado interlocutor, ou de modo difuso no interdiscurso contemporâneo” (Amossy, 2018, p. 42). Esse fator revela-se no nosso objeto de análise, uma vez que o uso das aspas demonstra o posicionamento ‘implícito’ do/a seu/a interlocutor/a sobre a representação da pastora Jacqueline Chanel, na tentativa de problematizar a sua atuação pastoral por meio de sua perspectiva religiosa.

A partir de um ponto de vista linguístico, Authier-Revuz (2004) analisa situações de uso das aspas, mostrando que esses sinais revelam um tipo de heterogeneidade enunciativa e têm a função de desempenhar uma reflexão metaenunciativa do dizer. Diferentemente dos pressupostos gramaticais, Authier-Revuz (2004) apresenta uma visão na qual as aspas fazem evidenciar uma atitude de reflexão sobre o dizer, manifestando uma aptidão para colocar “o locutor em posição de juiz e de dono das palavras, capaz de recuar, de emitir um julgamento sobre as palavras no momento em que as utiliza” (Authier-Revuz, 2004, p. 219). Assim, a autora desvia o foco de um olhar meramente normativo do uso das aspas como sinal de pontuação para um olhar sobre o jogo polifônico que elas evidenciam.

Neste sentido, as aspas no termo ‘pastora’, quando se refere a uma pessoa trans, podem indicar que há alguma controvérsia, questionamento ou julgamento de quem está emitindo a mensagem sobre a aceitação ou legitimidade do seu título pastoral, principalmente em contextos religiosos fundamentalistas. Essa inclusão linguística pode sugerir que algumas pessoas não reconhecem (ou não querem reconhecer) plenamente a identidade de gênero da pastora Jacqueline Chanel ou podem contestar sua autoridade para exercer o seu papel religioso, refletindo em preconceitos ou discordâncias doutrinárias dentro de certas comunidades religiosas.

Considerações finais

A presente pesquisa se propôs a analisar os processos emergentes nas fronteiras entre religiosidades e tecnologias digitais pela ótica da representação da transexualidade pastoral, trazendo como destaque a pastora Jacqueline Chanel, fundadora da igreja

afirmativa *Séforas*, cujo funcionamento é na cidade de São Paulo. O intuito foi descrever como portais de notícias de cunho religioso, em paralelo aos de vertente não religiosa, utilizaram o uso das aspas, um recurso linguístico, para representar a pastora e sua instituição religiosa. É importante salientar que o termo “transexualidade pastoral” ainda não amplamente reconhecido no âmbito acadêmico, configurando-se como uma proposta inicial para descrever casos específicos, como o de líderes religiosos/as cuja identidade de gênero se alinha à transexualidade, a exemplo da pastora Jacqueline Chanel. A intenção ao introduzir/sugerir esse conceito é fomentar o debate e estimular a realização de pesquisas futuras que aprofundem seu significado, relevância e implicações no contexto religioso e social.

Por meio da Sociologia do Desvio e dos aspectos linguísticos, pudemos analisar as escolhas discursivas que indiciam o direcionamento dado pelo/a enunciar/a para a leitura desses textos, buscando elementos socioculturais e históricos que reforcem o sentido ideológico e de disputas de poder para essa prática. Para se chegar aos objetivos propostos realizamos, inicialmente, uma breve discussão sobre a visão histórica do cristianismo em relação à homossexualidade em contraponto às denominadas igrejas inclusivas, em que movimentos ativistas sociais tentam trazer, sobretudo, minorias de classes para que se sintam pertencentes a esse universo ao qual sempre foram, de alguma maneira, rechaçadas. Neste sentido, Jacqueline Chanel e sua igreja *Séforas* buscam oferecer esse sentimento aos/às seus/as fiéis, constituídos, principalmente (mas não unicamente) ao público LGBTQIAPN+.

Diante da análise, concluímos que, em sua maioria, os portais de notícias de cunho religioso descredibilizam ou, de alguma maneira, não aceitam a diversidade sexual e de gênero no ambiente religioso cristão, inserindo o uso das aspas nos termos ‘pastora’ e ‘igreja’ para fomentar o seu posicionamento contrário à ocupação de espaço por essa comunidade. Por outro lado, encontramos nos portais de notícias não religiosos, mesmo que em apenas um, também o uso das aspas para apresentar a *Séforas* enquanto uma ‘igreja trans’. Assim, notamos que em todos os ambientes, em suas proporcionalidades, ainda é preciso que a comunidade LGBTQIAPN+ lute para garantir os seus direitos e acessos a esses espaços.

É importante frisar que os resultados analíticos não são uma ‘verdade absoluta’ sobre aquilo que os portais de notícias desejam, de fato, transmitir para os/as seus/as



leitores/as. Entretanto, de forma hipotética, esses resultados baseiam-se em um contexto sociocultural, cuja religião cristã, sobretudo de vertente fundamentalista, não aceita a comunidade LGBTQIAPN+. Logo, os portais de notícias de cunho religioso podem perpassar, mesmo que de forma implícita, essa visão, induzindo, de alguma maneira, os/as leitores/as de seus portais às mesmas perspectivas sobre o assunto apresentado. Nota-se, então, a importância de uma imparcialidade no jornalismo digital, apresentando a notícia sem nenhum viés ideológico, sem subjetividades, informando o/a leitor/a com credibilidade e respeito ao que está sendo noticiado.

Por fim, concluímos que esse trabalho partiu de um pequeno recorte de estudo, mas que pode levantar outras questões sobre práticas cotidianas religiosas, imbricadas em dinâmicas contemporâneas, seja de forma presencial ou *on-line*, abrindo espaços para um debate mais aprofundado sobre as religiosidades e diversidades.

Referências bibliográficas

AMOSSY, Ruth. *Apologia da polêmica*. São Paulo: Editora Contexto, 2017.

AMOSSY, Ruth. *A argumentação no discurso*. Tradução de Angela S. M. Corrêa *et al.* São Paulo: Contexto, 2018. 288 p.

ALTHAUS-REID, Marcella M. *Deus queer*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

AUTHIER-REVUZ, J. *Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AUTHIER-REVUZ, J. *Heterogeneidade(s) enunciativa(s)*. Caderno de Estudos Linguísticos, Campinas, n. 19, p. 25-42, dez. 1990.

BACH, Luanna Fernanda da Cruz. *O feminismo pós-estruturalista e a teoria queer na Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid*. Temporalidades – Revista de História, ISSN 1984-6150, Edição 36, v. 13, n. 2 (jul./dez. 2021). p. 705-723.

BARREIROS, Fernanda. *Pastora transexual cria primeira igreja trans no Brasil*. Observatório G, 27 maio 2021. Disponível em: <https://observatoriog.com.br/noticias/pastora-transexual-cria-primeira-igreja-trans-no-brasil>. Acesso em: 10 fev. 2024.



- BECKER, Howard S. *Outsiders*. Paris: A. M. Metailié, 1985. 1. ed.
- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. 2. ed.
- CARMO, Arielson T. do. *Etnografando um grupo religioso inclusivo: reflexões metodológicas e o ser afetado*. *Religare*, v. 16, n. 2, p. 461-493, 2019.
- CONRAD, Peter; SCHNEIDER, Joseph W. *Deviance and Medicalization: from badness to sickness*. St. Louis: C.V. Mosbi Company, 1980.
- COUTINHO, Genilson. *Pastora cria primeira igreja trans do Brasil*. Dois Terços, 29 maio 2021. Disponível em: <https://www.doistercos.com.br/pastora-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil/>. Acesso em: 10 fev. 2024.
- CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley. *Nova gramática do português contemporâneo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- DIAS, Victor. “*Em SP, pastora cria primeira ‘igreja trans’ do Brasil: ‘Quero que meu povo se sinta acolhido’*”. *Diário Centro do Mundo*. 28 maio 2021. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/em-sp-pastora-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil-quero-que-meu-povo-se-sinta-acolhido/> Acesso em: 10 fev. 2024.
- FAUGERON, Claude *et al.* *De la deviance et du controle social (représentations et attitudes)*. Paris: Presses de COPEDITH, 1976.
- FREIRE, Ana Ester Pádua. *Armários queimados: igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade*. 2019. 298 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- FREIRE, Ana Ester Pádua. *Perversão teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid*. *Periódicus*, Salvador, n. 14, v.1, nov.2020-abr.2021. p. 91-104.
- HERSCOVITZ, Heloiza G. *Características dos Portais brasileiros de Notícias*. SBPJor / Sociedade Brasileira de Pesquisa em Jornalismo, 2009.
- JENKINS, Henry. *Cultura da Convergência*. São Paulo: Aleph, 2008.
- KIM, Ji Young; SHOEMAKER, Pamela. *An examination of newsworthiness indicators in online journalism: a study of South Korean online news sites*. 8th International Symposium on Online Journalism, 2007.



MIELNICZUK, Luciana. *Jornalismo na web: uma contribuição para o estudo do formato da notícia na escrita hipertextual*. 246f. Tese de doutorado em Comunicação e Culturas Contemporâneas, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2003.

MUSSKOP, André Sidnei. *Igrejas e grupos cristãos inclusivos e a luta por direitos*. Mandrágora, v.28, n. 1, 2022, p. 157-177.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Talar Rosa: um estudo didático-histórico-sistemático sobre a ordenação ao ministério eclesiástico e o exercício do ministério ordenado por homossexuais*. 209f. Dissertação de mestrado em Teologia - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2004.

MUSSKOPF, André Sidnei. Teologias Gay/Queer. In: JURKEWICZ, Regina Soares (Org.). *Teologias Fora do Armário: teologia, gênero e diversidade sexual*. São Paulo: Max Editora/Católicas Pelo Direito de Decidir, 2019. p. 114-146. 1. ed.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 61, 2006.

PALACIOS, Marcos. *Convergência e memória: jornalismo, contexto e história*. Matrizes, n. 1, p. 37-50, 2010.

“PASTORA” trans cria primeira “igreja” para transexuais, no Brasil”. *Gospel Prime*. 27 de maio. 2021. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/pastora-trans-cria-primeira-igreja-para-transexuais-no-brasil/>. Acesso em: 08 fev. 2024.

PASTORA cria primeira igreja trans do Brasil. *Isto É*, 27 de maio de 2021. Disponível em: <https://istoe.com.br/pastora-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil/> Acesso em: 10 fev. 2024.

“PASTORA” trans cria primeira “igreja” para transexuais, no Brasil. *O Evangelho*, 29 maio. 2021. Disponível em: <https://www.jornaloevangelho.com.br/noticia/pastora-trans-cria-primeira-igreja-para-transexuais-no-brasil>. Acesso em: 08 fev. 2024.

“PASTORA” trans cria primeira “igreja” para transexuais, no Brasil. *O povo amazonense*. 28 maio 2021. Disponível em: <https://opovoamazonense.com.br/pastora-trans-cria-primeira-igreja-para-transexuais-no-brasil/>. Acesso em: 08 fev. 2024.

PRIMEIRA igreja trans do Brasil é criada por pastora em SP. *Dol*, 04 junho 2021. Disponível em: <https://dol.com.br/tuedoide/curiosidades/655343/primeira-igreja-trans-do-brasil-e-criada-por-pastora-em-sp?d=1>. Acesso em: 10 fev. 2024.

“PRIMEIRA igreja trans é criada no Brasil por ‘pastora’ transgênero”. *Guiame.com.br*. 27 maio 2021. Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/noticias/primeira-igreja-trans-e-criada-no-brasil-por-pastora-transgenero.html>. Acesso em: 08 fev. 2024.

PASTORA cria primeira igreja trans do Brasil. *Portal Cidade Gospel*, 28 maio 2021. Disponível em: <https://www.portalcidadegospel.com.br/site/pastora-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil/> Acesso em: Acesso em: 08 fev. 2024.



PRESSE, France. “Jacque Chanel, a pastora irreverente por trás da primeira igreja trans do Brasil”. *GI*, 17 nov. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/11/17/jacque-chanel-a-pastora-irreverente-por-tras-da-primeira-igreja-trans-do-brasil.ghtml>. Acesso em: 29 fev.2024.

RESENDE, Fernando. *O discurso jornalístico no contemporâneo: entre o velamento e a produção das diferenças*. In: Encontro da Compós, XVI, Curitiba, Paraná, 2007.

RIBEIRO, Eduardo. *Jacqueline Chanel: pelo direito à fé*. Elástica. abril. 9 fev. 2021. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/jacqueline-chanel-pastora-evangelica-trans>. Acesso em: 29 fev.2024.

RODRIGUES, Paula. *Ordenada pastora, Jacque Chanel cria primeira igreja trans do Brasil*. Ecoa UOL, 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2021/05/27/ordenada-pastora-jacque-chanel-cria-primeira-igreja-trans-do-brasil.html>. Acesso em: 10 fev. 2024.

«SÉFORA», a primeira igreja trans no Brasil criada por um «pastor» transgênero. *Bíblia Todo Notícia*, 28 maio 2021. Disponível em: <https://www.bibliatodo.com/Pt/noticias-gospel/sefora-a-primeira-igreja-trans-no-brasil-criada-por-um-pastor-transgenero/>. Acesso em: 08 fev. 2024.

SILVA Jr., José Afonso. *Características e usos da hipermídia no jornalismo, com estudo de caso do Grupo Estado de São Paulo*. Dissertação de mestrado, Facom, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil. In: BARBOSA, Susana. Dos sites noticiosos aos portais locais. XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação - Intercom, Campo Grande, MS, 2001.

TRAQUINA, Nelson. *O estudo do Jornalismo no século XX*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2001.

TRAQUINA, Nelson. *Teorias do Jornalismo - porque as notícias são como são*. Florianópolis: Insular, 2004.

XIBERRAS, Martine. *As Teorias da exclusão*. São Paulo: Instituto Piaget, 1993.

WOODWARD, K. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 12. ed. p. 7-72.



“Eu não sou mulher de Lucifér, sou mãe de Lucifér”: Maternidade, gênero, bruxaria e feminilidade são os frutos de Pombagira Dona Figueira

“I am not the wife of Lucifér, I am his mother”: Motherhood, gender, witchcraft, and femininity are the fruits of Pombagira Dona Figueira

Eduardo Regis¹

Resumo: A Umbanda é uma religião híbrida que traz para si elementos de diferentes fontes e que é principalmente caracterizada pela sua paleta colorida de espíritos, dentre os quais se destacam Exu e sua contraparte feminina: pombagira. A relação entre pombagira e a Umbanda passa necessariamente pela sua inequívoca associação ao feminino como algo perigoso, livre e que não se presta às convenções sociais. Entretanto, a plasticidade de pombagira não pode ser restrita. Em uma visita ao Centro Espírita Estrela Guia (Tijuca, Rio de Janeiro/RJ), a pombagira chefe da casa, Pombagira Dona Figueira, em entrevista exibiu sua face maternal, subvertendo as expectativas mais ordinárias acerca do imaginário de Pombagira. Neste artigo, são apresentadas reflexões acerca da noção de Pombagira em Umbanda e Quimbanda, seguindo as revelações de Dona Figueira, que se costuram de maneira surpreendente e complexa a elementos católicos, de bruxaria e, claro, de brasilidade.

Palavras-chave: Pombagira. Umbanda. Maternidade. Bruxaria.

Abstract: Umbanda is a hybrid religion that combines elements from different sources and is mainly characterized by its colorful palette of spirits, among which Exu and his female counterpart: Pombagira stand out. The relationship between Pombagira and Umbanda necessarily involves its unmistakable association with the feminine as something dangerous, free and that does not lend itself to social conventions. However, the plasticity of Pombagira cannot be restricted. During a visit to the Centro Espírita Estrela Guia (Tijuca, Rio de Janeiro/RJ), the head of the house, Pombagira Dona Figueira, showed her maternal side in an interview, subverting the most ordinary expectations about the imaginary of Pombagira. This article reflects on the notion of Pombagira in Umbanda and Quimbanda, following the revelations of Dona Figueira, which are surprisingly and complexly intertwined with Catholic elements, witchcraft and Brazilianness.

Keywords: Pombagira. Umbanda. Motherhood. Witchcraft.

¹ Eduardo Regis é graduado em Ciências Biológicas (UFRJ, 2005), especialista em Ciências da Religião pela faculdade São Bento do Rio de Janeiro (FSB, 2021) e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Além disso, o autor é sacerdote de Umbanda e de Vodou haitiano. E-mail para contato: eduardognpregis@gmail.com



Introdução

A Umbanda é uma religião brasileira com ascendência africana marcada, bem como com ascendência europeia, principalmente na forma do espiritismo de Allan Kardec (Negrão, 1993). Embora a Umbanda certamente apresente influências de expressões religiosas brasileiras anteriores como da Cabula e das Macumbas, entende-se que ela tenha tomado forma no início do Século XX (Negrão, 1993). Há uma linha que defende que a Umbanda tenha sido codificada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas e por Zélio Fernandino de Moraes em 1908, de acordo com o que se convencionou chamar de *mito fundante* da Umbanda (Sá Junior, 2012). Recentemente, diversos estudos e pesquisadores vem desafiando esta noção, mas esta questão está além do que se pretende abarcar na presente discussão.

Na Umbanda, tipicamente encontramos os chamados *guias*, que expressam determinadas virtudes e características que são modelos desejados dentro da filosofia umbandista (Barros, 2013). A Umbanda abarca uma série de tipos de espíritos como guias, por exemplo: caboclos, pretos-velhos, crianças, exus e pombagiras. Os caboclos são os espíritos dos povos originários (em geral) e representam força e o conhecimento da terra. Os pretos-velhos, por sua vez, são espíritos de ex-escravizados e expressam simplicidade e caridade. As crianças se tratam de espíritos infantis e trazem consigo a alegria e a inocência. Já exus e pombagiras são o perigo e a marginalidade. São os espíritos de mortos que estão mais próximos das pessoas, do mundo no qual os humanos vivem (Barros, 2013).

Apesar dos guias destacados acima serem geralmente observados em todos os templos umbandistas, cumpre notar que a Umbanda é uma religiosidade complexa e diversa. Como destaca Lísias Nogueira Negrão, os terreiros de Umbanda possuem autonomia e se organizam a partir dos seus sacerdotes e dos guias proeminentes no referido templo (Negrão, 1996). Patrícia Birman (Birman, 1983) também apresenta o argumento da independência dos terreiros e destaca que a formação dos ditos templos tem início com a própria formação do médium que será futuramente um dirigente espiritual. Neste sentido, Birman revela que existem muitas possibilidades de doutrinas dentro da Umbanda e que os umbandistas são especialistas em adotar inovações, o que estaria fundamentado na independência organizacional e doutrinária dos templos umbandistas (Birman, 1983).

Por sua vez, a Quimbanda, o culto próprio de exus e pombagiras, surge na literatura como uma categoria opositora à Umbanda, como uma religiosidade preocupada em perpetuar a maldade (Braga, 1942; Luz e Lapassade, 1972). Evidentemente, essa é uma visão enviesada e a Quimbanda surge, mais provavelmente, como uma religiosidade própria ou como um ritual dentro da própria Umbanda que vai trabalhar a chamada *Linha de Esquerda*, que é representada principalmente por exu e por pombagira. Para Bastide, a Umbanda era o resultado da seleção de determinados elementos socialmente palatáveis da Macumba, restando então ao que era considerado mais indesejado ser continuado pela Quimbanda (Hess, 1992). Por isso, a Quimbanda foi colocada como refúgio dos *perigosos* exu e pombagira e passou a representar uma religiosidade desafiadora.

Seja na Umbanda ou na Quimbanda, a pombagira é uma figura que desperta fascínio, respeito e até mesmo terror. Monique Augras (Augras, 1989) teoriza que a identificação de Iemanjá com Nossa Senhora, por consequência do hibridismo religioso, e a aglutinação de todas as características mais socialmente desejáveis das orixás femininas na mesma teria criado espaço para o surgimento de pombagira como um extravasamento de tudo que é sexual e provocativo. Como nos ensina Reginaldo Prandi (Prandi, 2022), pombagira é exu mulher, seu nome é derivado de *Bongbogirá*, um dos nomes do orixá Exu no Candomblé Angola. A forma *pombagyra* surge, em texto, provavelmente em as *Religiões do Rio* de João do Rio, no início do Século XX. Na Umbanda, pombagira e exu são entidades de moralidade duvidosa ou de *amoralidade* e trabalham na chamada linha de esquerda, a linha mais próxima do que seria possível de algo *sinistro* na Umbanda. É na Quimbanda, entretanto, um culto específico de exu e de pombagira, que esses espíritos ganham sua total independência, expressando-se em máxima liberdade.

Novamente é Reginaldo Prandi (Prandi, 2022) quem relembra que pombagira é solicitada geralmente para resolução de problemas amorosos e sexuais. Essa ligação de pombagira às causas de amor tem origem provável na visão patriarcal ocidental que estabelece a mulher como um ser emotivo e demasiadamente interessado nas questões da vida cotidiana e amorosa. Ainda, pombagira é primariamente compreendida no imaginário como o espírito de uma mulher que foi prostituta ou, pelo menos, dada a liberdades sexuais e comportamentais impróprias em seu tempo (Lages & D'Ávila, 2007).

A pombagira é mais, entretanto, pois é um símbolo de subversão que traz resistência. Sônia Regina Corrêa Lages (Lages, 2012) em um trabalho de campo em um centro de Umbanda em Minas Gerais demonstra bem isso ao reproduzir o que a Pombagira das Rosas diz sobre seus maridos: “Tenho sete e não tenho nenhum, eu uso todos eles” (Lages, 2012). Lages relata que na dinâmica entre a pombagira e sua médium, a entidade permite que a mulher de carne e osso que a recebe possa ressignificar sua vida, escapando das opressões cotidianas (Lages, 2012).

O termo/nome pombagira é repleto de significados e de variedades. Afinal, pombagira é comumente compreendida como um espírito de *mulher falecida*. Isso quer dizer que existem diversos espíritos de mulheres já mortas que se apropriam desse nome. Parte dessa variedade é marcada pelas centenas de qualidades de pombagiras conhecidas, como *Dama da Noite*, *Sete Encruzilhadas*, *Maria Rosa*, *Rosa Caveira*, *Maria Padilha*, *Maria Quitéria*, *Maria Molambo*, *Pombagira da Calunga*, *Pombagira menina*, *Pombagira das Praias*, *Pombagira Cigana*, por exemplo (Prandi, 2022). Alguns desses nomes refletem a natureza sexualizada de pombagira, como *Dama da Noite*, por exemplo. Outros, indicam mais claramente seu status marginal, como *Pombagira da Calunga*, *Maria Molambo* e *Pombagira Cigana*.

Dentre essas qualidades de pombagiras há uma extremamente destacada conhecida por *Pombagira Figueira do Inferno*, às vezes chamada de *Rainha Figueira do Inferno* ou ainda, apenas de *Pombagira Figueira*. Dona Figueira, como é chamada de maneira mais usual é uma pombagira considerada estruturante na Quimbanda. Nicholaj de Mattos Frisvold (Frisvold, 2011) revela que ela é “*a raiz de tudo*”. Ele fala que ela é a origem do poder de todos os exus e pombagiras e a equipara à sarça ardente da notória passagem de Moisés na bíblia (Frisvold, 2011). Já na Umbanda, não parece haver tamanho destaque para a dita pombagira. Entretanto, uma vez que Quimbanda e Umbanda quase sempre estão conectadas, é difícil precisar o quanto essa porosidade influencia uma e outra (Fernandes, 2012).

É novamente na bíblia que encontraremos uma passagem importante para compreendermos essa pombagira em particular. Em Marcos 11:12-33, Jesus, faminto, encontra na estrada uma figueira sem frutos e então Jesus *amaldiçoa* a dita árvore dizendo que ninguém nunca mais comerá de seus frutos. Mais tarde, Pedro nota que a figueira amaldiçoada está completamente seca. Sem pretender realizar um trabalho de exegese

aqui, é preciso apenas notar que há um elemento bíblico que em uma leitura simples denota uma clara oposição entre o divino (Jesus) e uma *figueira*. A árvore, seca, incapaz de gerar frutos, portanto, nunca mais conseguiria alimentar ninguém. Assim, dentro do contexto dessa passagem bíblica, a figueira se apresenta em um evidente antagonismo ao Cristo.

Além disso, existe, de fato, uma planta cuja nome vulgar é *figueira-do-inferno*. Trata-se da *Datura stramonium*, espécie da família da Solanaceae. Essa planta também é conhecida como *castanheiro-do-diabo* e *trombeta*, dentre outros. A referida planta é famosa por suas propriedades *entorpecentes*. Além de ser citada no livro *A Erva do Diabo*, de Carlos Castañeda (Castañeda, 2013), estudos como o de Agra e colaboradores (Agra *et al*, 2007) revelam usos tradicionais da *Datura* no Brasil, como, por exemplo, pelo fumo para tratamento de asma e para sedação. Já Mukhtar e colaboradores revelam que esta planta possui usos no ayurveda, na África do Sul e por nativos da América do Norte (Mukhtar *et al*, 2019).

Como Vagner Silva (Silva, 2012) discorre com propriedade, há uma ligação estreita entre exu (e, por conseguinte, pombagira) e o diabo e o inferno. Tal associação fica patente em alguns nomes de exus como *Exu Belzebu*, *Exu da Sombra*, *Exu Lúcifer* (Silva, 2012). Expandindo essa análise para pombagira vemos *Maria Padilha*, *Pombagira Rainha do Inferno* e, é claro, *Pombagira Figueira do Inferno*. Em um pensamento maniqueísta, se Jesus se coloca em oposição a algo, tal coisa imediatamente ganha contornos *infernais*. Portanto, a figueira passa a se tornar infernal e, portanto, também se torna ígnea, flamejante, o que explica associação de Frisvold (Frisvold, 2011) da mesma à sarça ardente.

Curiosamente, um artigo de Eliane Portes Vargas (Vargas, 1999) que estuda a infertilidade feminina, principalmente o universo simbólico da infertilidade pelo viés da percepção das mulheres, revela que a denominação *figueira do inferno* é utilizada popularmente para as mulheres inférteis. Vargas (Vargas, 1999) coloca que a dita denominação está intimamente ligada à passagem supracitada da bíblia na qual Jesus amaldiçoa a figueira. Uma de suas informantes coloca que a figueira é linda por fora, mas que não produz frutos, o que parece revelar que existe uma máscara de vaidade que esconde um interior vazio.

Retornando à análise feita por Monique Augras (Augras, 1989), de fato, pela opinião desta pesquisadora, enquanto Iemanjá engloba as características marianas, sobra às pombagiras expressarem tudo aquilo que ficou rejeitado. Precisamos nos lembrar de que o Culto Mariano é antigo, vem, pelo menos desde os primórdios da Igreja e foi aprovado em 431 e. c., no Concílio de Éfeso (Jurkevics, 2010). Por mais evidente que seja é necessário destacar que a devoção mariana está intimamente ligada ao conceito de maternidade, tanto que em 553 e. c., em Constantinopla, houve a decisão de excomungar todos aqueles que não concordassem com o fato de Jesus ter sido gerado por Maria, a Virgem (Jurkevics, 2010).

Como coloca Armindo Lopes Coelho (Coelho, 1966), não é possível compreender a maternidade sobrenatural sem conhecer a natural. Coelho está se referindo à Maria, que ele entende como mãe de todos nós (Coelho, 1966). Assim, se Iemanjá toma para si esse papel mariano, ela que é *Yeye-Omo-eja*, ou seja, a *mãe dos peixes*, originalmente uma divindade do rio Ogun, na Nigéria (Ogunleye, 2015), que já traz consigo a maternidade como uma de suas essências identitárias, ela o faz de modo muito natural. No Brasil, como é notório, Iemanjá tornar-se-ia principalmente associada ao mar. O nome Maria, por sua vez, foi associado ao longo da história do Cristianismo ao mar, e aos epítetos *stilla maris* (uma gota do mar) e *stella maris* (estrela do mar) (Reynolds, 2014). Mar e água são um símbolo antigo de fertilidade e a associação entre a gravidez, o útero e a bolsa d'água é inevitável. Ainda, poderíamos entender, de maneira mais contemporânea, uma associação ao conhecimento do surgimento da vida pelas águas. Portanto, a associação entre Iemanjá e Maria parece puxar raízes profundas do imaginário de ambas.

Augras (Augras, 1989) pensa que a maternidade e toda a simbologia mariana vindo para Iemanjá provoca uma reação no surgimento de pombagira, que vai significar o polo oposto. Curiosamente, se nos guiarmos pela interpretação de Brígida Carla Malandrino (Malandrino, 2010) de que a Umbanda é uma continuação do culto ancestral dos Bantos, podemos pensar que esse equilíbrio dos pólos tenha sido, de fato, uma reação natural. Para sustentar tal hipótese trago à discussão Luc de Heusch que organiza o pensamento mágico-religioso banto em uma oposição entre o mágico e feiticeiro (de Heusch, 1970). Em resumo, De Heusch, coloca que há um equilíbrio entre os pólos do feiticeiro e do anti-feiticeiro. O primeiro é um malfeitor e o segundo é um protetor e curador. De Heusch admite em sua discussão que os limites entre esses dois são borrados,

mas, de toda a sorte, destaca a importância dessa oposição para os Bantos (de Heusch, 1970).

Quando olhamos para Iemanjá e Maria, vemos claramente o simbolismo da água. A pombagira, por outro lado, é sexual e infernal, portanto, ígnea. Luc De Heusch também comenta sobre essa oposição de seco e molhado como uma oposição estruturante importante no pensamento banto (de Heusch, 1982). Em linhas gerais, De Heusch comenta que o culto ao espírito do arco-íris desvela a união de duas serpentes (uma macho e outra fêmea) que vivem em rios distintos e elas controlam o cair e o cessar da chuva (de Heusch, 1982). De Heusch comenta que quando as serpentes se unem no céu elas lançam um fogo que queima a terra, marcando uma notada oposição entre seco e molhado que refletiria, na opinião do dito autor, a “dialética das estações” (de Heusch, 1982).

Assim, por esta estruturação de cosmogonia, pombagira surgiria flamejante em oposição às águas de Iemanjá mariana. Nesse sentido, pensando nessa oposição, que, em realidade, se trata de um equilíbrio, se Iemanjá representa a fertilidade, pombagira toma para si o símbolo máximo da infertilidade, não apenas como desafio ou escárnio, mas como aceitação necessária dentro do espectro do que é feminino. Em uma aparente contradição, a Pombagira Figueira do Inferno é colocada ainda como a *origem de tudo* (Frisvold, 2011), ou seja, uma espécie de Maria às avessas.

É nesse contexto de equilíbrios opostos, nos quais as multiplicidades de pombagira e do feminino podem surgir que encontrei uma expressão curiosa e fascinante de Pombagira Figueira do Inferno, chamada em sua casa de *Dona Figueira* apenas. Essa Dona Figueira, aparentemente, contrariando o símbolo de infertilidade, toma para si um papel claro de matriarca e nos ajuda a perceber como pombagira representa um universo semântico rico e surpreendente, sempre à margem, desafiando qualquer tentativa de polarização.

Dona Figueira: a senhora do Centro Espírita Estrela Guia

O Centro Espírita Estrela Guia (CEEG), localizado no tradicional bairro da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro, foi estabelecido há mais de trinta anos atrás por Pai Antônio, que até o presente momento continua sendo o responsável espiritual pelo referido centro. Atualmente, o Centro ocupa uma casa espaçosa que é totalmente dedicada às atividades espirituais que Pai Antônio organiza e lidera, a saber: a Umbanda e o Candomblé Jeje-



Mahi. Assim, que adentra na casa em dias de sessões de Umbanda ou de celebrações de Candomblé se vê em um ambiente no qual as duas religiões se encontram por meio de adereços, espaços sagrados e até mesmo nomenclaturas e etiqueta ritualística imbricadas. Por exemplo, cambones femininas são chamadas de *ekedis* mesmo em sessões de Umbanda. Ainda, os médiuns fazem saudações típicas do Candomblé, como se prostrar totalmente ao chão quando se encontram com seus superiores na dita religião, novamente, mesmo que no dia os trabalhos sejam de Umbanda. Isso não quer dizer que as duas religiões se confundam, mas que as figuras que tem dupla-pertença, acabam trazendo (pelo menos) um pouco do Candomblé para dentro do ambiente de Umbanda. Como Pai Antônio coloca, porém, de maneira muito assertiva, as duas ritualísticas não se misturam jamais, embora dividam, sem conflitos, o mesmo espaço sagrado:

A ritualística é separada. Porque, como eu que falo, amigo, olha só. Como é que eu falo, como eu comparo isso aí. Um ritual, na verdade, é como se fosse um molho de chaves que vai abrir uma sequência de portas de um caminho ao qual você entra e no qual você pretende encontrar a saída e atingir alguma, um espaço sagrado, uma entidade, enfim. Mas é uma sequência de portas que você vai passar e pra isso você recebe um molho de chaves. Isso é ritualística. Se você pegar cada chave de um molho, não adianta que naquele caminho você não vai chegar no final (Pai Antônio, 2023. Entrevista concedida ao autor).

Logo na entrada do Centro Espírita Estrela Guia, fundado por instrução do Caboclo Sete Flechas da Estrela da Guia, guia de Pai Antônio, encontra-se um pequeno pátio onde está uma porta que dá entrada para um ambiente no qual repousam os assentamentos dos exus e pombagiras da casa. Nesse pátio, chamam atenção também um cruzeiro de pretos-velhos e um espaço dedicado ao Exu Veludo, mais um dos guias de Pai Antônio. Seguindo, passa-se por um corredor ao ar-livre que termina em um grande pátio aberto no qual estão alguns apetrechos religiosos de caboclos e um jardim com vasos e adereços de Candomblé, inclusive a representação de uma cobra. Há adicionalmente uma pequena casa, reservada também ao Candomblé, mas que se encontra sempre fechada em dias de sessão de Umbanda. Do outro lado encontram-se diversas salas de materiais de dia-a-dia, uma cozinha e um quarto em destaque, no qual precisamos nos demorar um pouco mais em sua descrição.

No pátio externo do Centro Espírita Estrela Guia, ao lado de uma cozinha há um quarto cuja acesso para a porta se dá por uma escadaria pequena. A parede de fora deste quarto é enfeitada por um quadro de uma mulher com aparência de cigana e acima do



pórtico da porta há uma placa na qual se lê “Dona Figueira”, marcando a dona do espaço. Ao lado da escada há um assentamento com uma figura de um preto-velho. De fato, o quarto em questão é de propriedade de Dona Figueira, a pombagira que Pai Antônio recebe e que é apontada por diversos médiuns que trabalham no referido centro como sendo “a dona da casa”, enquanto o Caboclo Sete Flechas seria o “dono”. Como Pai Antônio coloca, os dois, Dona Figueira e o Caboclo, são parte de uma dinâmica que emula um matrimônio - ele o representante do poder fecundador, ela, o do poder gerador. De acordo com o dito zelador de santo, em outro centro de Umbanda, um pouco mais ligado ao esoterismo, que já encerrou suas atividades, mas que era apadrinhado também pelo Caboclo Sete Flechas, havia um cômodo sagrado e de acesso - em geral - proibido que representava bem essa dinâmica. No dito cômodo figurava apenas uma peça de mobiliário: uma cama nupcial. Pai Antônio destaca que não se deve entender que o Caboclo e a Pombagira sejam, de fato, marido e mulher, mas sugere que essa é uma relação simbólica capaz de representar - pelo menos ao nível de entendimento popular - a interação entre os dois.

O quarto de Dona Figueira no CEEG é ricamente decorado, com acessórios, vestidos, bebidas, papel de parede, uma poltrona confortável e outros adereços. Porém, o que chama a atenção neste quarto é a quantidade significativa de bonecas. São dezenas delas, todas muito bem vestidas e cuidadas. Em princípio, poder-se-ia entender que as ditas bonecas seriam apenas uma excentricidade, uma coleção ou uma decoração. Porém, os médiuns da casa e Pai Antônio apontaram que as referidas bonecas não são uma mera decoração, mas sim que cada uma delas representa uma das pombagiras dos médiuns que trabalham na casa. Pai Antônio conta que as bonecas são um símbolo - entregue pelas mãos das próprias pombagiras - de que elas se submetem, se entregam aos cuidados e ao poder gerador de Dona Figueira. Há pelo menos um boneco de um exu, que Dona Figueira chamou de “meu príncipe”, cujo sentido será explorado mais adiante. Além disso, Pai Antônio revelou durante a entrevista que Dona Figueira nunca havia tido uma vida humana, um tema que também será melhor discutido adiante. Curiosamente, Pai Antônio também contou que Dona Figueira se chama apenas “figueira” e não “figueira do inferno” e que ela tem total poder de abrir e de encerrar os caminhos, conforme ele já havia testemunhado em sua vida. Assim como a figueira, contente, ela dava frutos, descontente, ela secava.



Dona Figueira: uma chegada triunfante e uma entrevista

No dia 06 de novembro de 2023, este autor teve a oportunidade de acompanhar uma sessão de exus e pombagiras comandada por Dona Figueira. Em verdade, já havíamos observado Dona Figueira em outras ocasiões, mas neste dia, após uma longa conversa com Pai Antônio, estávamos com horário marcado para uma entrevista frente-a-frente com a dona da casa. De fato, dona da casa, no caso de Dona Figueira não é uma expressão vazia, pois assim ela é vista e tratada por todos os membros e pela assistência do CEEG. Após a abertura da sessão deste dia, iniciada pela defumação e depois por uma série de preces e invocações, os médiuns, ogãs e assistência cantaram alegremente o ponto de entrada de Dona Figueira:

Na minha casa não tem porta e nem janela
O que é bom o vento trás e o que é de ruim o vento leva
Ôoooo, ôoooo, ôooo
A dona da casa chegou (Ponto cantado, autor desconhecido).

De dentro de seu quartinho, Dona Figueira saiu e veio passando pela assistência, com um enorme sorriso no rosto e cumprimentando as pessoas. Depois ela entrou na área próxima ao congá e começou a dançar rodopiando, com um leque em mãos, uma saia armada, corpete, lenço na cabeça e um lenço caindo pelos ombros, que parece fazer às vezes de uma cabeleira longa. A noite ainda trouxe mais uma canção importante. Como Pai Antônio já havia adiantado, Dona Figueira havia alterado um dos pontos cantados. No original, os versos cantam que a pombagira é mulher de Lucifér², mas na versão de Dona Figueira, ela é a “mãe de lucifér”. Como ela mesma explicou depois a todos os presentes, ela não é “mulher de ninguém”, por isso é “mãe de lucifér” e “pega o diabo no colo e lhe dá umas palmadas”. Depois de dançar e rodar, ela, como é de costume, fez uma exortação a todos. Começou falando um pouco sobre como ela era uma figura maternal e de como os homens são sempre dependentes da mulher. Disse que apenas as mulheres conseguem ser independentes de fato e aconselhou as mulheres a pararem de sofrerem pelos homens e a buscar refúgio no chocolate, que, para Dona Figueira, é muito mais prazeroso do que qualquer homem jamais poderia ser. Ela se declarou feminista com orgulho, o que arrancou risada da assistência, mas não em tom de deboche, mas sim de

² O nome “Lucifér” está assim acentuado para tentar reproduzir de maneira fiel a maneira como é pronunciado em muitas cantigas.

surpresa ao verem uma pombagira se declarando ideologicamente daquela maneira. Dona Figueira também “quebrou o gelo”, pedindo a todos que gritassem um retumbante “boa noite”. Ela já estava preparando o terreno para o que viria a seguir, a chegada das demais pombagiras e exus e uma noite inteira de trabalhos de consultas e de atendimentos.

Apenas após a chegada da “dona da casa”, as demais pombagiras começaram a chegar em terra, com primazia sobre os exus, deixando claro que aquela sessão, pelo menos, era um momento de exaltação do poder feminino. De fato, Dona Figueira ser a dona do CEEG é significativo neste contexto, visto que a linha de esquerda é a mais popular, sem dúvidas, conforme relatos dos médiuns que sempre contam que são as sessões de exu e de pombagira os mais disputados pelas pessoas em buscas de consultas e aconselhamentos.

Quando as pombagiras e os exus, já depois de cantarem, dançarem, beberem e fumarem, se deram por satisfeitos, anunciaram o início dos passes e, depois, das consultas. Nesse momento, Dona Figueira, que coordena os trabalhos e não fica disponível para consultas corriqueiras, chamou este autor para uma conversa em seu quarto, no qual com seu leve sotaque nordestino contou muitas coisas. Segue uma transcrição parcial da conversa, na qual foram destacados os trechos mais significativos relativos ao tema do presente estudo. Alguns dos temas foram repetições do que Pai Antônio já havia falado sobre a mesma, mas preferi dar protagonismo ao que Dona Figueira quis falar sobre ela mesma.

Autor: “Quando entro na casa de alguém eu sempre respeito tudo, sempre fico... não importa, eu tô lá pra ver, pra viver a experiência”

Dona Figueira: “E qual é a minha casa?”

Autor: “Sua casa? É aqui, não? Na terra, pelo menos é aqui aí no outro mundo eu não sei, Dona Figueira. Aí eu não sei.”

Dona Figueira: “Aqui é um templo”

Autor: “Então onde que é? Se a senhora puder falar para mim.”

Dona Figueira: “Minha casa, vocês bagunçam tanto a minha casa. Você me pergunta aonde é a minha casa. Minha casa é que vocês bagunçam e que eu vou pôr ordem. E que eu vou pôr. O ser humano ele é tão presunçoso, tão presunçoso, são crianças tão presunçosas que eles agora inventaram, agora não, já há um tempo, inventaram que tem que salvar a Terra. Pelo amor de Deus, a terra não precisa de vocês”.



Dona Figueira: “Uma respiração nossa, a gente coloca tudo de volta no lugar e acaba a civilização de vocês. Acaba. Acaba. Basta um sopro do vento, uma onda maior do mar, basta o clima da terra. Basta, basta isso pra que vocês novamente entendam qual o lugar de vocês.”

Autor: “Ah, tô entendendo agora o que senhora tá querendo dizer. Tá falando do planeta todo né.”

Dona Figueira: “Mas é claro, não tô falando da minha casa?”

Autor: “O Pai Antônio me disse mais cedo que a senhora não teve vida humana”.

Dona Figueira: “Não”.

Autor: “Você nunca foi viva”.

Dona Figueira: “Não. Quer dizer, sempre fui”.

Autor: “Sim, mas nunca foi de carne e osso: gente”.

Dona Figueira: “Não. Já estive em muitos corpos, mas... estive em muitos corpos, muitos”.

Autor: “Corpos de gente?”

Dona Figueira: “De gente”.

Autor: “Mas assim como você tá agora no Pai Antônio ou vivendo uma vida?”

Dona Figueira: “Assim como eu tô nele. De várias formas. De várias formas. Mas é... não apenas dessa forma, também no corpo... na verdade eu chego onde eu quiser, posso incorporar um animal, um pássaro, porque tudo saiu de mim”.

Dona Figueira: “Isso que eu falo ali em relação a ser mãe é mais do que pura e simplesmente ser mãe das pessoas que tão nessa casa. É entender que existe uma origem pras coisas, sabe? Existe uma origem. Existe um ventre de onde tudo veio. Isso existe. Esse ventre... ele é impessoal, ele não tá restrito a uma pessoa e nem a uma civilização e nem a um tempo e nem a um lugar. É muito difícil acessar... acessar minha energia, acessar a energia do patrão. É muito difícil, é muito difícil porque você tem que um pouco se libertar da sua humanidade, sabe?”

Dona Figueira: “Imagina uma energia que ao longo de sempre foi amada, reverenciada, reconhecida, louvada, querida, odiada, demonizada... mas que sempre esteve ali. E pra quem nunca importou muito esse movimento de vocês, porque o mundo não deixa... o planeta não deixa de ser o que é simplesmente porque vocês não querem”.



Dona Figueira: “Mas no final das contas, tudo, tudo, tudo é embalado pela mesma energia que traz as coisas pra esse mundo e pra onde tudo volta quando sai daqui”.

Dona Figueira: “E esse mundo é feito para vocês entenderem os seus limites, mas só que vocês só vão conseguir entender os seus limites quando vocês levarem tudo até o limite e aí vocês vão entender que vocês na verdade não controlam nada. Não controlam nada. Vocês deveriam cuidar do planeta e não tentar usufruir dele e nem transformá-lo naquilo que vocês gostariam que ele fosse”.

Dona Figueira: “Sabe o que eu quero dizer, o que ele [Pai Antônio] quis dizer, o que significa eu ter essa ascensão sobre o que prospera e o que seca? É porque eu sou a vida e eu sou a morte, logo, nada foge ao meu poder”.

Dona Figueira: “Olha, mas isso não é muito pra caber no seu burro [médium]? Não, porque eu sou um conceito de alguma coisa, eu sou uma essência de alguma coisa, eu sou os primórdios de alguma coisa”.

Dona Figueira: “É uma mãe arquetípica, sabe? Uma mãe arquetípica. (...) Eu ganho sacrifícios desde que o mundo é mundo de várias coisas, porque as pessoas entendem que, no final das contas, por mais eruditas e científicas que elas se tornem, por mais acadêmicas, elas entendem que existem uma vida e que existe uma morte e que a vida que vem da morte e que a morte é uma consequência natural da vida”.

Dona Figueira: “Eu sou a verdade de que tudo tem um começo e um fim. Eu sou o espírito da verdade de que tudo tem um começo e que tem um fim”.

Autor: “Isso é tudo bem interessante, porque a senhora então é bem diferente dessas pombagiras que estão aqui. Porque, essas pombagiras que tão aqui, e eu não tô querendo falar isso por mal não, mas elas são pessoas que viveram e que morreram e tão agora aqui trabalhando”.

Dona Figueira: “Por minha obra e graça”.

Autor: “Por que que elas tão aqui trabalhando?”

Dona Figueira: “Pra que vocês possam entender esse caminho de chegar ao encantado. Porque elas percebem o encantado. Minha casa é uma casa de bruxas. Tem meia-dúzia de exu aí misturado, mas a maior parte dos exus daqui de casa são pombogiras. Essas pombagiras são espíritos femininos sim, humanos que numa civilização ou outra, em um tempo ou outro, numa cultura ou na outra, todas foram bruxas, Bruxas, feiticeiras, magas...todas”.

Autor: “E elas voltam para cá para trabalhar nessa questão...”

Dona Figueira: “Não é só pra essa questão de dá conselho, de dá sabedoria. Elas vêm aqui fazer magia. Elas vêm aqui me cultuar, porque me cultuam desde que o mundo é mundo.”

Autor: “E não tem homens nas suas bonecas né, ou tem?”

Dona Figueira: “Tem, são meus príncipes, meus consortes”.

Autor: “Mas bem menos né”.

Dona Figueira: “Sim, porque minha energia vez por outra ao longo da história da humanidade, e isso é verdade, eu vou te dizer que nunca tive um corpo, mas já usei corpo de mulheres para parir, parir mesmo. Já usei o corpo de mulheres para engravidar de homens e já estive dentro de mulheres para engravidar de homens, parir filhos homens. Aliás, eu ia falar um negócio para você, mas não se se falo. Sabe porquê? Sabe porquê? Porque tem coisas que desafiam, não digo a sanidade, mas coisas que desafiam a lógica de vocês. Eu te falei agora que já tive em corpos de mulheres e tive filhos e foi assim que a humanidade começou”.

Autor: “Então a senhora tem aí hoje uns príncipes que são filhos teus, na verdade”

Dona Figueira: “E amantes”.

Autor: “(...)Elas fazem essas bonecas para senhora em respeito, é isso?”

Dona Figueira: “Em resgate da relação que elas têm comigo”.

Um Sabá de pombagiras

De acordo com Michael Bailey, um sabá era um encontro secreto de bruxas, nos quais elas se reuniam para jurar fidelidade ao diabo e conjurar contra a igreja (Bailey, 1996). Ainda, ao longo do tempo, o sabá ganhou muitos outros contornos, como a noção de que as bruxas se engajavam sexualmente com o próprio diabo (Schuyler, 1987). Embora durante a visita deste autor ao CEEG, nenhuma pombagira tenha tentando conspirar contra a igreja e muito menos tenha praticado qualquer ato obsceno, tendo em vista as declarações de Dona Figueira, fica evidente que sob sua égide reúnem-se espíritos que desafiam o senso normativo: bruxas que são pombagiras, orbitando ao redor de uma personagem-mestra, que esteve em vários corpos de mulheres e que teve muitos filhos.

O discurso de Dona Figueira, do qual apresentamos aqui trechos selecionados, revela uma figura complexa e que não tem medo de tomar para si as rédeas totais do poder feminino. Como bem destaca Cristiane do Amaral de Barros (de Barros, 2006), a pombagira é considerada a entidade mais sensual da Umbanda, expressando todo incômodo de uma sexualidade feminina “inconveniente”. Cristina de Barros (de Barros, 2006) também usa a dicotomia com Iemanjá, nos moldes marianos, contra a pombagira, mais libertina para dar o tom ao conflito feminino principal que estrutura as narrativas e o imaginário umbandista. Para a autora (de Barros, 2006), a pombagira conseguiria firmar o poder sexual feminino e até mesmo intervir na potência sexual masculina.

Entretanto, o conflito entre a Iemanjá mariana, sincretizada no contexto umbandista e a pombagira, como um molde de sensualidade libertina parece encontrar em Dona Figueira uma espécie de *encruzilhada* ou um tipo de concordância, pelo menos. Ocorre que Iemanjá em terras africanas não pode ser equalizada a um ideal feminino submisso ou *assexuado*. De fato, como Reginaldo Prandi (Prandi, 2001) revela em sua coletânea de relatos sobre os orixás, que Iemanjá, em uma história, cansada dos abusos de seu companheiro Ogum, procura refúgio nos braços de outra figura masculina. Portanto, Iemanjá é uma personagem que traz de suas raízes a harmonia entre sua independência, sexualidade e seu papel fundamental como mãe.

Dona Figueira, como “Mãe de Lucifér” e de suas pombagiras parece emular algo dessa Iemanjá retratada pelos relatos coletados por Prandi (Prandi, 2001). Portanto, é preciso desafiar a noção de que a pombagira seja necessariamente o pólo opositor à Iemanjá, visto que mesmo a Iemanjá mariana não pode ser vista como apagada de suas raízes africanas. Assim, como Dona Figueira nos revela, pombagira pode ser a mulher em todas as suas variedades e riquezas.

A sexualidade feminina *incômoda* também está intimamente conectada ao imaginário da bruxa. Silvia Federici (Federici, 2019) articula a noção de que a caça às bruxas tenha sido uma expressão da repressão à feminilidade livre e dona de si, que desafiava o *status quo* dos gêneros. Para Federici (Federici, 2019), a ideia de uma mulher submissa tornou-se o padrão capitalista e que avançou pela modernidade. Por isso, qualquer rebeldia feminina se aproximaria da bruxaria. Como Federici (Federici, 2019) coloca: “Na igreja, como destaca Gioacchino Volpe, as mulheres não eram nada (...)”. Como o pensamento eclesiástico durante o período do medievo era significativamente

impactante na vida cotidiana, os ensinamentos sobre a sexualidade advindos da Igreja foram estruturantes. Evidentemente, tais ensinamentos eram uma verdadeira política de controle e que expurgaram as mulheres dos poderes da Igreja e da sociedade (Federici, 2019).

Sabemos que a publicação do *Malleus Maleficarium* por Heinrich Kraemer e James Sprenger, na Alemanha (Século XV) ajudou a espalhar a noção de que as mulheres estariam mais ligadas à bruxaria, principalmente por conta de uma suposta fragilidade moral inata delas. Nathalia Lima dos Santos (dos Santos, 2021) entende que isso seria, de certa maneira, uma construção baseada na noção de que homens seriam mais racionais e mulheres, mais tomadas pelas emoções. Essa mesma autora (dos Santos, 2021) destaca ainda, concordando com Federici (Federici, 2019) que as bruxas eram fortemente associadas a comportamentos sexuais inadequados às mulheres, como, por exemplo, adultério, aborto e prostituição. Ainda, Nathalia Lima dos Santos (dos Santos, 2021) entende que com o surgimento da sociedade moderna, embora a religião e o fantástico percam força na estruturação da moralidade, o imaginário social mantém esses mesmos elementos, especificamente tratando do caso brasileiro. Assim, a supracitada autora coloca que o ideal de família brasileira acaba se consolidando, nos séculos XIX e XX como o de uma família na qual a mulher é obediente, “do lar” e devota ao marido e aos filhos.

Tanto Federici (Federici, 2019) quanto dos Santos (dos Santos, 2021) nos revelam que a insubmissão dos corpos femininos dialoga com o que é considerado “não-direito” ou “esquerdo”. Em outras palavras, as supracitadas autoras consideram que a perversão da ordem natural, que parece ser, por excelência, o local da feiticeira, da bruxa, daquela que pactua com o diabo, o inimigo perene de Deus, se expressa na forma da autonomia feminina em qualquer instância. Nesses termos, é fácil percebermos como as bruxas e as pombagira se aproximam.

De fato, existe uma figura em particular dentro da Umbanda que representa essa aproximação com excelência: Maria Padilha. Marlyze Meyer (Meyer, 1993) investiga a fundo a história de Maria Padilha, que de Rainha de Castela coroada após a morte, vira personagem de histórias populares e acaba ganhando a fama de feiticeira. Seu romance conturbado com o Rei Pedro I de Castella, no século XIV, que levou o monarca até mesmo a rejeitar seu casamento legítimo com uma nobre foi inspiração para os contos

mais fantásticos e Maria de Padilla acabou se transformando numa mulher cruel e bruxa, que controlava o amante. De Castela, Maria Padilha veio parar nos terreiros de Umbanda dos Brasil, provavelmente trazida pelos degredados pela inquisição portuguesa e pelos livros de São Cipriano (Mello e Souza, 1986; do Rio, 1906).

Por isso, não chega a ser surpreendente que a associação da pombagira com a bruxaria surja no seio de um templo de Umbanda. Nesse sentido, ao declarar que suas pombagiras são todas bruxas (e ela, uma espécie de “líder” ou de “divindade” da bruxaria), Dona Figueira não está somente aludindo a um fato concreto. Parece evidente pelo tom da entrevista que ela deu a este autor, que, de fato, o sentido era literal - aquelas pombagiras ali reunidas eram compreendidas como bruxas *de facto*, que viveram e morreram praticando sortilégios e magias em tempos passados. Entretanto, ao falar de bruxaria, no contexto de pombagiras, ela também realça - mesmo que inadvertidamente (no que não acredito) - a insubmissão dos corpos e dos espíritos das mulheres, estabelecendo-se como ela havia dito mais cedo no dia da entrevista, como uma verdadeira “feminista”.

Um só ventre: à guia de uma conclusão.

O ponto de tensão que surge com a figura de Dona Figueira é que ela alia a maternidade, uma qualidade, na Umbanda, tipicamente associada à Iemanjá, ao seu estado de rebeldia e de liberdade. Dona Figueira revela que ser mãe não é meramente um estado passivo de suportar uma nova existência, mas é um processo ativo, de gerar e de gerir. Ela coloca a maternidade como um elemento da sexualidade, visto que a mãe necessariamente precisa da conjunção sexual para gerar uma nova vida e vai além, desafiando as convenções com sua noção de incesto ao declarar que seus filhos (seus príncipes) são seus amantes. Do seu discurso, depreendemos que é inevitável ao que gera ser novamente fecundado pelo que foi gerado. Ou seja, o filho se torna o homem que vai buscar o ventre para novamente penetrar nele e criar a expansão. Portanto, uma vez que Dona Figueira considera-se uma “mãe arquetípica” ou uma “mãe absoluta” ela está expressa em todos os ventres, estejam eles sendo fecundados ou estejam eles gerando.

Retornando a nossa discussão passada sobre a infertilidade e sua relação com a *Figueira do Inferno*, vemos que Dona Figueira subverte isso. Embora ela não se declare uma *Figueira do inferno*, mas apenas uma figueira, a árvore, é evidente que a associação

de pombagiras com o tema infernal, conforme já discutido amplamente por Vagner Gonçalves da Silva (Silva, 2023), nos leva a pensar que a figueira nessa condição só pode fazer alusão à figueira amaldiçoada por Jesus Cristo. Em uma leitura diferenciada da dita passagem, Jesus, um homem, amaldiçoa uma figueira (feminina) por não estar dando os frutos que ele julgava necessários, repetindo, assim, os temas que iriam aparecer no período de caça às bruxas, de acordo com Federici (Federici, 2019). Em outras palavras, o corpo feminino insubmisso e deviante é castigado pelo poder do ordenamento divino. Portanto, Dona Figueira, uma pombagira, ao se declarar “mãe de lucifér” e uma “mãe arquetípica”, coloca a balança novamente em equilíbrio nessa dinâmica de gêneros, ao subverter o esperado, e mesmo estando “do lado infernal”, dando à luz e produzindo frutos.

Assim, a “mãe de Lucifér”, Dona Figueira, surge não apenas como uma personagem autônoma, insubmissa e independente, mas como uma geradora do próprio princípio feminino da liberdade. Portanto, se no *Malleus Maleficarium* está escrito que o diabo faz da bruxa um mero instrumento, Dona Figueira constrói na pombagira uma bruxa que não é mera ferramenta, mas sim a própria gênese da oposição. Neste sentido, Dona Figueira reforça o entendimento de que exu e pombagira são o *perigo* e que mesmo dentro da Umbanda há elementos que afrontam o ordenamento moral da sociedade, desafiando a tese de Bastide (Bastide, 1971) de que tenha sido na Quimbanda que o lado menos socialmente aceito da Macumba tenha ido encontrar refúgio. Ou, ao menos, se assim foi originalmente, parece, afinal, que o desafio ao normativo encontrou um caminho para a Umbanda. Portanto, talvez Dona Figueira não se declare, de fato, como uma *Figueira do inferno*, mas como “mãe de Lucifér” e como uma espécie de bruxa, sua *infernalidade* é incontestável. Porém, é importante notar que dentro deste contexto, o *inferno* não deve ser compreendido como algo maléfico, mas como um símbolo de resistência.

Seguindo o pensamento de Lages, a pombagira permite a encarnação da resistência feminina (Lages, 2012). Embora a entidade pombagira, ela mesma, seja intangível, sua presença concretiza uma nova possibilidade de compreensão da vida e da própria mulher, principalmente para suas médiuns. Assim, a figura da pombagira e da bruxa, ambas rebeldes, se expressam em Dona Figueira, que une *pombagirice* e bruxaria de maneira ímpar. Deste modo, Dona Figueira parece conseguir aglutinar em si mesma a

própria ideia de mulher e ressignificá-la tendo como ponto de partida tanto a tenacidade quanto a soberania.

Tendo em vista toda a discussão até o presente momento, cumpre reproduzir parcialmente um ponto cantado famoso nos terreiros de Quimbanda que diz assim:

“Balança a figueira, balança a figueira, balança a figueira, quero ver exu cair”.

Em miúdos, tal ponto coloca a figueira como a geradora de exus. Como pombagira é exu-mulher, e exu, por sua natureza, é uma entidade rebelde, opositora e independente, vemos que a figueira é reconhecida pela sabedoria da religiosidade como, de fato, a mãe de todo uma religião como a Quimbanda. Sem querer adentrar em exegeses avançadas dos versos supracitados e sem pretender também transformar este texto em teologia de Quimbanda e de Umbanda, penso que o caso de Dona Figueira, do CEEG, seja uma expressão importante da feminilidade indomável representada pela noção da pombagira. Finalmente, parece que Dona Figueira revela ainda que, de fato, água e fogo se misturam no ventre ardente da pombagira. Então, faz-se assim aguardente Aguardente da criação, da recriação e da insubmissão.

Figura 1: fotografia



Fonte: Dona Figueira posa em sua poltrona. Acervo do Centro Espírita Estrela Guia. Reproduzida com autorização do CEEG.



Referências Bibliográficas

AGRA, M. F., BARACHO, G. S., NURIT, K., et al. *Medicinal and poisonous diversity of the flora of "Cariri Paraibano"*. Brazil. Journal of Ethnopharmacology, v, 111 (2), p. 383-395. 2007. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2006.12.007>.

AUGRAS, M. *De Iyá mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.) *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 17-44.

BARROS, S.C. *As entidades "brasileiras" da Umbanda e as faces inconfessadas do Brasil*. XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social, Anais eletrônicos, Natal, RN, 22 a 26 de Julho de 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessadasdoBrasilSimposioANPUH.pdf> acesso em dezembro de 2024.

BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. _Volumes 1 e 2. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, Editora da Universidade de São Paulo: 1971.

BAILEY, M. *The Medieval Concept of the Witches' Sabbath*. Exemplaria. 8(2),p. 419–439.1996. doi:10.1179/exm.1996.8.2.419

BIRMAN, P. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense: 1983.

BRAGA, L. *Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra)*. Rio de Janeiro, Edições Spiker: 1942.

CASTAÑEDA, C. *A erva do diabo*. São Paulo, Editora Bestseller: 2013

COELHO, A. L. *A maternidade espiritual de Maria e o título «mater ecclesiae»*. Theologica, 1(1), 30-56. 1966. URL: <https://doi.org/10.34632/theologica.1966.13532>.

DE BARROS, C. A. *Iemanjá e pomba-gira: imagens do feminino na umbanda*. Dissertação. Programa de pós-graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006.

DE HEUSCH, L. « *Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue* », dans : , *Pourquoi l'épouser ?* sous la direction de DE HEUSCH Luc. Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », p. 170-188, 1971. Disponível em: <<https://www.cairn.info/pourquoi-l-epouser--9782070277575-page-170.htm>> acesso em dezembro de 2024

DE HEUSCH, L. *The Drunken King, or, The Origin of the State*. Indiana, Indiana University Press: 1982.

DO RIO, J. *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro, H. Garnier:1906

DOS SANTOS, N. L. *Queimem a bruxa!: o controle de corpos e sexualidades da caça às bruxas à ideologia de gênero*. Dissertação. Programa de pós-graduação em Relações Internacionais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2021.



FEDERIC, S. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva*. São Paulo, Editora Elefante: 2019.

FERNANDES, S. C. *Cultos híbridos no que é afro-brasileiro: qual a fronteira entre Umbanda, Quimbanda e Candomblé?* Anais dos simpósios da ABHR. 2012. URL: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/669/557>

FRISVOLD, N. D. M. *Pombagira and the Quimbanda of Mbumba Nzila*. Inglaterra, Scarlet Imprint: 2011.

HESS, D. J. *Umbanda and Quimbanda Magic in Brazil: Rethinking Aspects of Bastide's Work*. Archives de sciences sociales des religions, 37(79), 135–153. 1992. doi:10.2307/30128587

JURKEVICS, V. I. *Virgem Maria: paradigma da “superioridade espiritual feminina”*. Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Anais eletrônicos. 23 a 16 de agosto de 2010. Disponível em: https://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1276543954_ARQUIVO_VIRGEMMARIAParadigmadasuperioridadeespiritualfeminina.pdf acesso em dezembro de 2024.

LAGES, S. R. C. & D'ÁVILA, M. I. *Vida cigana: mulheres, possessão e transgressão no terreiro de Umbanda*. Pesquisas e Práticas Psicossociais. 2 (1), p.12-17, São João del-Rei, Mar-Ago2007.

LAGES, S. R. C. *Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas*. Psicologia & Sociedade. 24 (3), p. 527–535. 2012.

LUZ, M. A. & LAPASSADE, G. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1972.

MALANDRINO, B. C. *“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”*: dimensões utópicas das expressões das religiosidades bantú no Brasil. Tese. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2010.

MELLO E SOUZA. L. D. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras: 1986.

MEYER, M. *Maria Padilha e toda a sua Quadrilha*. São Paulo, Editora Duas Cidades: 1993.

MUKHTAR, Y., TUKUR, S., & BASHIR, R. A. . *An Overview on Datura stramonium L. (Jimson weed): A Notable Psychoactive Drug Plant*. American Journal of Natural Sciences, 2(1), 1 - 9. 2019. <https://doi.org/10.47672/ajns.423>

NEGRÃO, L. N. (1993). *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*. Tempo Social, 5(1/2), 113-122. <https://doi.org/10.1590/ts.v5i1/2.84951>

NEGRÃO, L. N. *Magia e religião na umbanda*. Revista Usp. 31,p. 76-89.1996.



OGUNLEYE, A. R. *Cultural identity in the throes of modernity: an appraisal of Yemoja among the Yoruba in Nigeria*. *Inkanyiso, Jnl Hum & Soc Sci*, 7(1), p.60-68. 2015.

PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras: 2001.

PRANDI, R. *Pombagira e as faces inconfessas do Brasil*. *Estudos Afro-Brasileiros*, v. 3, n. 1, p. 79-132, 8 ago. 2022.

REYNOLDS, B. K. *The Virgin and the Lady: Some Considerations on the Intersections between Courtly and Marian Literature*. *Wenshan Review of Literature and Culture*, vol 7.2, p. 229-277. 2014.

SÁ JUNIOR, M. T. *A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda*. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, v.6, n. 11, 2012.

SCHUYLER, J. *The “malleus maleficarum” and baldung's “witches’ sabbath”*. Source: *Notes in the History of Art*, 6.3, p. 20-26. 1987. doi:10.1086/sou.6.3.23202318

SILVA, V. G. D. *Exu: Um Deus Afro-Atlântico no Brasil (Volume 1)*. São Paulo, Edusp: 2023.

VARGAS, E. P. (1999). *A figueira do inferno: os reveses da identidade feminina*. *Revista Estudos Feministas*, 89. <https://doi.org/10.1590/%x>

O traficante evangélico no Rio de Janeiro: revisão, delimitação e crítica

The evangelical drug trafficker in Rio de Janeiro: review, delimitation and criticism

Lucineide Costa Santos¹

Resumo: O texto explora a relação complexa entre o pentecostalismo e o tráfico de drogas no Rio de Janeiro, analisando como a fé evangélica se manifesta em um ambiente de violência e crime. O texto também debate o conceito de "traficante evangélico" nas obras de Teixeira (2013), Cunha (2015) e Corrêa (2022), explorando as diferentes perspectivas sobre a relação entre a fé e o crime, e as consequências da coexistência de ambas as realidades em um mesmo espaço. A figura do "traficante evangélico" no Rio de Janeiro é um fenômeno complexo e controverso que tem chamado a atenção da mídia e dos pesquisadores. Essa figura, que parece juntar conceitos aparentemente antípodas – religião pentecostal e narcotráfico – levanta questões sobre a intersecção entre a fé, a criminalidade e a realidade social das favelas cariocas. A figura do "traficante evangélico", apesar de controversa, demanda uma análise cuidadosa e isenta de preconceitos. A compreensão desse fenômeno complexo contribui para um debate mais amplo sobre as relações entre a fé, a violência e a desigualdade social no Brasil.

Palavras-chave: Traficante evangélico. Pentecostalismo. Rio de Janeiro. Ciência da religião.

Abstract: The text explores the complex relationship between pentecostalism and drug trafficking in Rio de Janeiro, analyzing how the evangelical faith manifests itself in an environment of violence and crime. The text also debates the concept of the "evangelical drug trafficker," in the works of Teixeira (2013), Cunha (2015), and Corrêa (2022), exploring different perspectives on the relationship between faith and crime, and the consequences of the coexistence of both realities in the same space. The figure of the "evangelical drug trafficker" in Rio de Janeiro is a complex and controversial phenomenon that has attracted the attention of the media and researchers. This figure, which seems to bring together seemingly antipodal concepts - pentecostal religion and drug trafficking - raises questions about the intersection of faith, crime, and the social reality of Rio's favelas. The figure of the "evangelical drug trafficker," although controversial, demands careful and unbiased analysis. Understanding this complex phenomenon contributes to a broader debate about the relationship between faith, violence, and social inequality in Brazil.

Keywords: Evangelical drug trafficker. Pentecostalism. Rio de Janeiro. Religious studies.

¹ Doutoranda em Ciência da Religião pela UFJF. Mestrado em Ciência da Religião pela UFJF. Especialização em Ciência da Religião pela Faculdade São Bento RJ. Especialização em Gestão do Conhecimento e Especialização em Indexação da Informação pela Universidade Santa Úrsula. Bacharel em Biblioteconomia e Documentação pela UFB. E-mail: lucineidecosta@yahoo.com.br



Introdução

Em tempos recentes a imprensa passou a noticiar, com certa frequência, ações em determinadas áreas do Rio de Janeiro que seriam realizadas por, assim denominados, “traficantes evangélicos”. Esse fato novo une conceitos aparentemente antípodas: religião evangélica e narcotráfico. O texto que se segue será baseado principalmente na análise do conceito de “traficante evangélico” utilizado em três teses de doutorado, sendo duas delas publicadas em formato de livro, que investigam essa questão. Tratam-se das pesquisas de Teixeira (2013) na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Cunha (2015) na Universidade Federal Fluminense e Corrêa (2022) na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que pesquisaram o vínculo entre criminalidade e religião no Rio de Janeiro como doutorandos nestas instituições. Os três autores, em seu percurso acadêmico, tiveram suas pesquisas etnográficas e sociológicas afetadas pela percepção de um intercâmbio entre a criminalidade ligada ao tráfico de drogas e as igrejas pentecostais, o que acabou por se tornar o principal tema abordado em pelo menos duas delas, Cunha (2015) e Corrêa (2022). Subsidiariamente foram incluídas as perspectivas das obras de Costa (2023) e Manso (2023) que abordam o tema.

Tratarei aqui das problemáticas que mais me chamaram a atenção, e/ou, aparentemente, aquelas que ainda não parecem integralmente respondidas, talvez por sua complexidade. Inicialmente será apresentado brevemente o contexto do pentecostalismo no Brasil e alguns aspectos da sua influência econômica, social e política junto à população, especialmente em regiões urbanas assolada pela pobreza. Continua expondo como ele se interliga com a criminalidade, notadamente na cidade do Rio de Janeiro e região metropolitana, pelas características específicas de domínio territorial que é adotado pelos grupos de crime organizado existentes nesta região (seja sob a estrutura de narcotráfico, milícia ou narcomilícia) e a convivência inevitável das denominações religiosas com tal realidade, especificamente o tráfico de drogas presente nestes espaços, em especial as igrejas pentecostais. Segue explanando qual *ethos* se manifesta entre a população religiosa pentecostal e entre os grupos criminosos do tráfico, e por fim, o que seria o fenômeno denominado “traficante evangélico”, qual o conceito construído pelos autores para defini-lo e a existência de eventuais controvérsias sobre o tema.

Pentecostalismo: alguns aspectos sociais, econômicos, políticos e policiais

Os estudos sobre o fenômeno religioso em contexto brasileiro incorporam classificações da religião pentecostal atribuída por pesquisadores da temática, principalmente divisão entre pentecostalismo clássico e neopentecostalismo. No entanto, nas pesquisas etnográficas que aqui serão abordadas, onde o “traficante evangélico” foi objeto de estudo, o termo usado foi o genérico “pentecostalismo”. Nos textos a denominação religiosa específica frequentada ou adotada pelos nativos apenas eventualmente é explicitado. Ademais, tendo em vista o contexto de ambiente conflagrado onde ocorre a convivência entre religião e criminalidade no Rio de Janeiro, é possível aventar a considerável limitação das possibilidades de particularização dos nativos, e o quanto estes se dispõem a declarações identificadoras. Assim, nesse artigo, também usaremos a mesma denominação genérica dos pesquisadores da temática: pentecostalismo.

Recorrentemente, o que é noticiado na imprensa profissional a respeito dos pentecostais, geralmente identificados sob o codinome de “evangélicos”, é sob um viés negativo. Seja por um apregoado conservadorismo político e de costumes, seja por excesso de materialismo sob o guarda-chuva da chamada “teologia da prosperidade”, seja por perseguição a outras religiões, principalmente as de vertente afro-brasileiras, e, mais recentemente, por envolvimento com a criminalidade ligada ao tráfico de drogas. Também nos estudos acadêmicos é comum passar uma mensagem de religiosidade problemática, como dada a um excesso de conservadorismo e com um viés preocupante de ação no espaço político. Segundo Harding, a base dessas concepções estaria no fato de os “evangélicos” serem uma espécie de outro de uma academia identificada a uma posição política “progressista”:

Para a antropóloga americana Susan Harding, os cristãos evangélicos são um tipo de ‘outro’, frequentemente rejeitados pelos antropólogos, por não aceitarem a posição passiva de vulneráveis. Diferente de outros grupos da sociedade que aceitam ou se resignam a serem vistos como frágeis, os evangélicos geralmente não falam de si como vítimas do sistema, e essa rebeldia é um dos motivos para intelectuais que se colocam como porta-vozes de indígenas, quilombolas e mesmo de pobres urbanos, terem antipatia por eles, que dispensam essa intermediação para assumir a responsabilidade por se colocar na sociedade e interagir com ela (Harding *apud* Spyer, 2022, p. 89).

É provável que o citado acima não seja a única, ou a melhor perspectiva, sobre o olhar enviesado que parcela da sociedade tem sobre este grupo específico, e certamente não é a opinião generalizada, haja visto o quanto são cortejados pelos políticos que comungam, ou emulam comungar, visão de mundo semelhante. Também a insistência da mídia de apresentar reportagens sobre evangélicos chamados de “progressistas”, ressalta a importância crescente de apresentar o pensamento deste grupo social em particular. O autor citado acima apresentou outro aspecto que poderia levar a certa estranheza relacionada ao grupo, em razão da migração maciça de fiéis anteriormente autodeclarados católicos para as vertentes ditas evangélicas, que, no entanto, mantém as alocações anteriores sobre uma mudança de postura frente ao mundo que desagradaria a certas porções da sociedade:

No Brasil, mesmo quem rejeita o catolicismo e suas práticas pode manter a visão de mundo hierárquica que existe dentro da lógica dessa religião. (...) Essa postura rejeita a ousadia pentecostal de não se perceber menor ou menos valioso como ser humano do que as pessoas, na verdade, ele se percebe como alguém excepcional que, com a ajuda de Deus, está atravessando grandes privações e leva uma vida digna (Spyer, 2022, p. 90).

Os chamados conservadores hoje se apresentam e defendem suas ideias e visão de mundo com vigor e sem envergonhar-se de seus votos e posições políticas. Parte dos pentecostais estão incluídos entre esses, todavia, pesquisas mais detalhadas destacam que, como em qualquer grupamento humano, existem divisões e não há uma homogeneidade acrítica, com partes elegendo inclusive pastores de chamados partidos progressistas.

Ambas as citações referidas recorrem ao argumento de que a eventual rejeição teria relação com uma altivez adquirida por pobres após a conversão a religiões evangélicas. Por certo, há convergência entre pesquisadores sobre o aumento de seguidores dessas correntes religiosas terem ocorrido em regiões de pobreza, com forte correlação com a urbanização e a migração maciça de população rural para áreas metropolitanas, com cortes de laços sociais e exposição a uma situação de grande vulnerabilidade, precariedade e desigualdade social. Nas margens das cidades, marcadas por “vulnerabilidades sociopolíticas e de insegurança”, alguns autores como Costa (2023, p. 39) entendem que “esses espaços são ocupados por redes de apoio evangélicas pentecostais que se propõem como resposta (ou fuga) aos desafios e sofrimentos,

ressignificando os modos de ver(-se) e viver em territórios marcados pela violência e pelo abandono”. Nas igrejas, os migrantes do campo para a cidade das últimas décadas tiveram acesso a redes de apoio, suporte e conexões para se adaptar ao novo ambiente e também servem como uma alternativa aos bares e biroskas, que são as opções mais presentes de convivência social (Spyer, 2022, p. 116).

Um dos principais elementos de atração das igrejas pentecostais para os pobres está na mensagem que é passada de esperança e mudança em linguagem popular, além de protagonismo social e espiritual na conversão. No ponto de vista de Corten (1996, p. 137), as mudanças espirituais e materiais ocorridas na experiência de conversão convergem de alguma forma, atendendo a necessidades prementes das pessoas em situação de extrema dificuldade que optam por ter fé numa força superior que olhará pelos necessitados e pode mudar suas vidas bastando seguir os ensinamentos que estão na Bíblia.

O pentecostalismo teria também uma teologia com caráter popular centrada nos dons espirituais. Provendo ao converso um sentimento de salvação e de contato místico com Deus sem intermediação. Sensação essa constantemente reavivada na participação no culto em que se é testemunhada a presença e o dom do Espírito Santo. Cultos em que se apregoa o responsável simbólico pelos males que oprimem os pobres na figura do demônio. No entanto, mesmo responsabilizando o demônio pelo mal que ocorre na sociedade, “nem por isso acaba numa atitude fatalista. É preciso lutar contra esse demônio. O demônio é forte. É normal que seja muito difícil. E é tomando consciência do demônio que o indivíduo pode converter-se e sair da pobreza” (Corten, 1996, p. 80).

O sistema de apoio sustenta-se no padrão congregacional com regime presencial que estimula uma maior socialidade e redes solidárias com a convivência constante entre lideranças e fiéis.

A congregação pentecostal é uma forma de experimentar o sentimento de efetivo pertencimento a uma família. Há uma dimensão afetiva importante, vivencial no espaço familiar e congregacional que se alimentam mutuamente (Duarte *apud* Cunha, 2015, p. 240).

E esta estrutura fornecida pelas denominações pentecostais tem efeitos para além da fé pessoal e do simulacro familiar. Essa pertença promove a abstinência de álcool e drogas, previne a violência doméstica e a gravidez precoce, estimula a disciplina pessoal

e o trabalho, incentiva a educação e a formação profissional, promove o empreendedorismo e, como consequência, as condições de vida dos fiéis melhoram.

As igrejas pentecostais formam redes de ajuda mútua compartilhando as oportunidades de trabalho, ajuda para acesso a médicos e advogados para encontrar vaga em clínicas de reabilitação, cursos de alfabetização de adultos (para a leitura da Bíblia). E o pertencimento à denominação atesta uma certa “garantia moral” que abre mais chances de encontrar um emprego. Desta forma, o pentecostalismo criaria soluções efetivas para situações de pobreza pois tornaria possível a criação de uma rede de relações de confiança, “uma identidade social” e “uma dignidade” (Corten, 1996, p. 140).

Nesse aspecto de melhora de vida a percepção social que marca as igrejas pentecostais enquadra-se na perspectiva da denominada “teologia da prosperidade”, em que se está prometido ser próspero saudável e feliz, e para ser agraciado com tais bênçãos basta seguir o que preconiza a Bíblia. Geralmente a leitura sobre tal teologia seria de que “o principal sacrifício que Deus exige de seus servos, segundo esta teologia, é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento” (Cunha, 2015, p. 253). No entanto é possível um olhar ampliado do conceito, pois “a teologia da prosperidade não se refere apenas à prosperidade financeira. A meta única não é ganhar dinheiro, mas viver melhor – em termos de saúde, vida familiar, afeto e dinheiro” (Spyer, 2022, p. 136).

Em um contexto de carências diversas, os evangélicos passam a ocupar papéis importantes entre os moradores da favela e na relação destes com a sociedade, ocupando uma posição de respeito e prestígio que reforça sua confiança nas atitudes e posturas em relação aos moradores das favelas, inclusive os que atuam na vida do crime, em especial o tráfico. As famílias encaram a conversão dos filhos como uma vitória na disputa entre o bem e o mal, pois a entrada na igreja representa um triunfo sobre as forças do mal encasteladas na vida do crime. A atitude proselitista de sempre estar levando a palavra de Deus e cujo efeito pode ocorrer ou não e em tempo indeterminado, torna a igreja um caminho em opção ao tráfico de droga.

o indivíduo, mesmo não integrando a rede evangélica, pode ter a igreja como uma referência de acolhimento ou ... aconchego. É uma rede de ajuda com a qual pode passar e contar em momentos de

aflição, de perigo moral, espiritual e material (Cunha, 2015, p. 277-278).

Neste sentido, tudo indica que o ambiente da favela conta com dois elementos bem característicos e opostos nesse contexto aqui delimitado, o crente e o bandido. Cada um ocupa um espaço e funções delimitados que em muitas ocasiões se tocam e se interligam. Na bibliografia aqui estudada pesquisadores percebe-se inclusive uma coincidência cronológica entre o aumento dos pentecostais e o crescimento da violência da criminalidade com a entrada maciça do tráfico de cocaína. No Rio de Janeiro, onde toda a população vive um longo período de convivência com a violência urbana, com a implementação das mais variadas políticas públicas, das mais lenientes às mais repressivas, sem uma solução que se perceba como eficaz, podemos acompanhar uma descrição etnográfica de Teixeira (2013, p. 143), na qual se percebe a distinção nativa entre criminosos ocasionais – que são “‘cidadãos-de-bem-que-cometeram-um-crime” que se desviou do “caminho correto” ao agir emocionalmente e que são “recuperáveis” desde que ganhem “autocontrole” – e criminosos-natos – que agem de forma “racional”, calculando os meios e fins, para ganhar a vida como “bandido”, sendo portanto “irrecuperável”. Ainda afirma o autor que, segundo um policial entrevistado, “o traficante de drogas que atua em favelas, ou o ‘vagabundo’, seria o exemplo mais contundente de um ‘irrecuperável’. Eles seriam pessoas ‘diferentes de nós’, inclinadas ao crime” (Teixeira, 2013, p. 143). Mas as etnografias também demonstram que a ideia desse caráter irrecuperável não é acompanhada, propriamente, pelas igrejas evangélicas, que possuem muitas frentes de evangelização de grupos marginalizados, como drogados, presos e criminosos. Todos podem ser salvos pela aceitação de Jesus como seu único e suficiente salvador e ter uma outra vida.

Uma passagem na etnografia de Corrêa (2022) descreve seu primeiro encontro com um grupo de antigos bandidos e traficantes, e que estão, naquele momento, crentes devotos, e, portanto, de bandidos irrecuperáveis na descrição do policial que foram acolhidos e transformados via igreja pentecostal tornando-se crentes. Na sua descrição, o que primeiro chamou sua atenção é que “todos estavam com a vestimenta típica de crente: além da calça, camisa e sapatos sociais, eles carregavam a bíblia na mão ou debaixo do braço” (Corrêa, 2022, p. 57); em razão desse estilo de vestir “a roupa com a qual Maia estava lhe conferia uma aparência totalmente diferente daquela do dono de

boca de fumo” (Corrêa, 2022, p. 58). Essa configuração do grupo de pessoas que estava conhecendo chamou sua atenção: “conforme Zezinho ia me apresentando às pessoas, a maior parte dos quais membros da igreja, dei-me conta de que havia ali um grupo, ou mesmo uma geração, de antigos sobreviventes da boca de fumo, da qual Maia fora dono” (Corrêa, 2022, p. 60). Na verdade, eram pessoas bem peculiares e “se eles tinham sido apresentados como crentes, logo percebi que se tratava de crentes de um tipo bastante particular. Eram, todos, ex-traficantes” (Corrêa, 2022, p. 61); e, portanto, “as histórias passadas, compartilhadas e contadas exprimiam um passado coletivo que os atava e que marcava a sua presença de um estilo particular de crente. Eles tinham sido traficantes e agora eram ex-traficantes” (Corrêa, 2022, p. 62), e crentes membros da mesma vertente de uma determinada igreja pentecostal.

Ethos criminoso e ethos crente

Nas etnografias de Teixeira (2013), Cunha (2015), Corrêa (2022) e Costa (2023) que trataram da convivência entre criminalidade e pentecostalismo nas favelas do Rio de Janeiro, as cosmovisões dos grupos de bandidos e crentes são como polos negativos e positivos que se repelem e atraem, ou talvez, que se separam e entrelaçam pois dividem o mesmo espaço e convivem com as mesmas pessoas, que muitas vezes cresceram juntas, e não raras vezes são da mesma família, dividindo valores em comum do ambiente social em que suas vidas foram erigidas.

Sobre o “traficante evangélico”, descreve-se um *ethos* da guerra sintetizado no Deus dos Exércitos evangélico sucedendo São Jorge guerreiro e Ogum da religiosidade católica e afrobrasileira, sempre numa batalha do bem contra o mal, seja este o inimigo, a facção rival, a polícia ou o demônio (Cunha, 2015, p. 330-331). A batalha pode ser espiritual ou troca de tiros (Costa, 2023). Nesse arquétipo guerreiro, os evangélicos ~~atualizariam~~ atualizaram a batalha espiritual contra o mal em que é necessário manter-se forte espiritualmente para não ceder às tentações, comparecendo aos cultos e nas campanhas de cura e libertação para se alcançar a vitória. A mera presença da igreja transformaria o profano em sagrado. O antigo lugar permeado pelas impurezas torna-se abençoado e o potencial do mal é reduzido pela força pujante do bem (Cunha, 2015). Uma guerra, uma luta constante, a vida destes, afinal, não mudam tanto assim.

A conversão de criminoso a crente é descrita como um processo, com idas e vindas, não como uma ruptura abrupta. Exige um esforço para lidar com a proximidade da criminalidade no espaço físico e social e delimitar uma relação diferenciada com o que existia anteriormente. A prática criminosa do tráfico de drogas ostensivamente presente coloca uma dificuldade na exigência de uma distinção moral, pois na rotina do crente há a convivência cotidiana com parentes e amigos diretamente envolvidos em tais atividades. O relato de Teixeira uma ilustra bem a complexidade das relações:

Para exemplificar o alcance dessa lógica de distanciamento moral aplicada a esse contexto do tráfico de drogas, analisei uma situação extrema em que uma mãe evangélica, que vivia em uma situação de notória pobreza, precisou, em algumas ocasiões, recusar a ajuda do filho traficante, que queria ‘botar comida em casa’, argumentando que aquela seria ‘uma comida suja’, que traria o ‘pecado’ para dentro de sua casa e que faria com que ela perdesse o respeito no espaço público, uma vez que o dinheiro era oriundo do tráfico. Entretanto, também pude notar que o próprio pentecostalismo produz justificações capazes de dar conta de certos vínculos entre bandidos e crentes. De um fiel, tive a oportunidade de escutar a história de uma senhora que havia aceitado uma ‘bolsa de compras’ dos bandidos, mas que estes, apesar de serem vistos como ‘agentes a serviço do Diabo’ estariam agindo ‘motivados por Deus’ – que, por sua vez, estaria atendendo às orações dessa senhora. O fiel resumiu a ideia dizendo que o ‘crente tem que orar’, pois ‘quando Deus manda até o Diabo obedece’ (Teixeira, 2013, p. 129).

No processo de conversão haveria uma reconstrução do sujeito de um modelo representante do mal, portanto imoral e ligado ao demônio, para um padrão moral de prática do bem em sua relação com o transcendente e também com o mundano. Trata-se de rejeitar o pecado e abraçar uma nova vida e tornar-se um novo ser, adotando uma conduta de rigor moral e sem deslizes, pois significaria retornar à vida anterior de pecado (Teixeira, 2013). A forma de vida do traficante inclui praxe de atenção e fuga da polícia; conhecimento de esconderijos de armas e drogas; pessoas e policiais que ajudam a boca de fumo e aqueles que não colaboram com o tráfico. O crente vê as biroscas, boca de fumo, bailes, funk etc. como locais de perdição, onde habitam os seres satânicos e espíritos malignos, portanto, as forças do mal; no entanto, os traficantes e as pessoas que estão nesses lugares são almas a serem salvas para Cristo. O crente não teme a polícia e pode circular livremente pela favela, apenas evitando certos lugares (bocas, bailes etc.) e horários (madrugada), menos quando estão ali para pregar a palavra de Deus (Corrêa, 2022). O crente busca balizar toda sua vida para se distinguir

do mundo ao qual não quer mais pertencer. Apresentar a Bíblia ou a carteira de membro de uma denominação chega a ser uma “prova” de honestidade diante da polícia.

O macrocosmo dos moradores da favela exige convivências em múltiplas versões da realidade vivida por cada um e seu respectivo círculo de afinidades eletivas. O renascimento na nova vida em Cristo, portanto, não aniquila totalmente valores da vida anterior, alguns são trazidos pelos conversos ligados do mundo do crime como fidelidade e lealdade, e até mesmo podem ser valorizados na passagem da vida do crime para vida fora da delinquência. Na descrição de um pastor em um centro de recuperação, “bandidos estavam acostumados com regras, hierarquias e obediência e que essa bagagem que traziam do ‘mundo do crime’ funcionava como algo duplamente positivo: para suas próprias recuperações e para a manutenção da ordem no local” (Teixeira, 2013, p. 177). Há um compartilhamento de espaço nas favelas e relação de comunicação, e eventualmente, de valores entre criminalidade e pentecostalismo, mas são mundos distintos.

apesar de manterem uma irredutibilidade moral entre tráfico e igreja, nunca deixaram de conviver e entreter relações de amizade e de cooperação. ... desse circuito de trocas, dessa rede de interdependências estabelecida entre mundo do crime e igrejas pentecostais (Corrêa, 2022, p. 136).

Muitos procuram diferenciar dos que porventura acobertam ações ilegais ou aceitam dinheiro proveniente de atividade criminosa: “proximidade ou aliança afetiva não contamina, pois a palavra de Deus, como dizem é para ser levada a todos, indiscriminadamente, mas aceitar qualquer soma de dinheiro do tráfico pelos evangélicos pode implicar, sim, contaminação moral” (Cunha, 2015, p. 351). Ao contrário, o comportamento escorreito, obedecendo fielmente ao que diz a palavra de Deus, sendo exemplo para os fiéis e para toda a comunidade confere um status especial como “um pastor da Cidade de Deus fazia questão de dizer que era o fato de não aceitar dinheiro e outras facilidades do tráfico o que lhes dava uma certa autoridade moral e confiança com traficantes” (Corrêa, 2022, p. 150). Há fronteiras morais que são mantidas embora possam ser deslocadas em situações pontuais, como beneficiar terceiros e não o pastor. Desse é esperada maior fidedignidade a um comportamento de “crente”.

Embora conviventes compartilhando espaço, lidando com a mesma comunidade de moradores, ocupando posições de relevo social em seus respectivos campos de atuação; os *ethos* de traficantes e crentes são delimitados e claramente definidos, portanto, não se confundem, não só em relação a comportamentos esperados e locais a frequentarem, incluindo também modos de vestir e de identificação visual. Na época que no Rio de Janeiro estavam se implantando as UPPs (Unidade de Polícia Pacificadora) pela cidade, volta e meia eu lia em notícias que nos cercos que ocorriam, quando as forças de segurança adentravam a favela, criminosos evadiam-se vestidos de crente. Confesso que considerava quase uma lenda urbana pois as notícias não eram muito pormenorizadas, apenas detalhes de pé de página. Qual não foi a minha surpresa quando Corrêa (2022) relata como durante a ocupação do complexo do Alemão ocorreu a saída de um traficante que tinha se refugiado lá por ser procurado pela polícia, e não havia conseguido escapar antes da operação, e como ele estava frequentando a Igreja os irmãos resolveram ajudá-lo; o vestiram com uma roupa de crente e uma Bíblia e ele deixou a favela ao lado de sua esposa grávida. As forças de segurança viram um crente, portanto não era uma pessoa de interesse na operação do complexo da Maré, uma das mais midiáticas, com blindados adentrando o complexo, enquanto grupos identificados como de criminosos, corriam, aparentemente em fuga, tudo transmitido ao vivo por helicópteros sobrevoando a área. O crente de terno pode ser ignorado ou visto como inofensivo, não seria então um dos bandidos visados pela operação.

Quem é o traficante evangélico?

Cunha (2015), Manso (2023) e Costa (2023) utilizam o termo “traficante evangélico”. Teixeira (2013) usa o termo bandido evangélico, e Manso (2023) cita o apelido sarcástico “traficrentes”. Entretanto, todos se referem ao mesmo personagem.

Costa relata uma discussão entre alunos evangélicos de um curso de teologia na Baixada Fluminense que trata da relação de uma atividade considerada criminosa exercida por uma pessoa e a sua aliança com uma fé cristã:

Em uma aula ... dois alunos entram em debate sobre qual deles havia vivido um ‘verdadeiro encontro com Cristo’. Ambos são conhecedores dos movimentos e das dinâmicas de guerra do comércio de drogas local ... O primeiro é um ex-bandido ... e lembra uma experiência de um livramento de morte ... Alguns anos depois ... o ex-

bandido é pastor de uma igreja pequena em outra favela e cursa Teologia depois de ter concluído o ensino médio. ... O segundo aluno se sente ofendido com a acusação de que o comércio local é o grande vilão da história. Para ele foi a oportunidade de sustento depois de ter perdido o emprego e permanecer anos sem conseguir voltar ao mercado. O estudante relata sua experiência de livramento de morte (Costa, 2023, p. 23-24).

A autora não relata se uma questão tão candente gerou algum clamor na turma, tampouco se posicionou sobre os pontos de vista dos alunos ou sobre as posições antagônicas. Seu livro, por ser mais recente, se reporta ao denominado “complexo de Israel”, fato jornalístico que vem sendo divulgado na mídia, como uma região renomeada por um dito traficante evangélico. A autora descreve o que seria de conhecimento geral sobre o chefe do complexo de Israel:

Alvaro Malaquias Santa Rosa [Peixão], 34 anos – ou mano Arão, para os membros da facção –, é evangélico e pastor ordenado na Assembleia de Deus Ministério de Portas Abertas. A relação com a igreja em Duque de Caxias, Baixada Fluminense, é afirmada pelo delegado Túlio Pelosi, responsável pela investigação na Polícia Civil. Entre os Moradores da Comunidade de Parada de Lucas é bem conhecida a filiação pastoral e atuação evangélica do principal representante do TCP [Terceiro Comando Puro, facção criminosa no Rio de Janeiro] (Costa, 2023, p. 137).

Manso (2023) faz um sobrevoo sobre os designados traficantes evangélicos e também sobre as milícias que dominam territórios no Rio de Janeiro. Cita a favela de Acari ocupada por “um traficante do TCP convertido à Assembleia de Deus dos Últimos Dias”; o Morro do Dendê, cujo tráfico é chefiado por Fernando Gomes de Freitas, o Fernandinho Guarabu, que “se assumia como fervoroso devoto das crenças pentecostais”, teria uma tatuagem do nome de Jesus, pertenceria ao TCP e agia em sociedade com a milícia; as favelas de Parada de Lucas e Vigário Geral, dominadas pelo traficante Álvaro Malaquias Santa Rosa, também apelidado Peixão ou “Mano Aarão (apelido que faz referência ao Irmão de Moisés na Bíblia)”, este teria se convertido e abandonado o crime se tornando “pastor na Igreja Assembleia de Deus de Braços Abertos, em Duque de Caxias”, mas teria retornado à região a pedido dos moradores adaptando sua fé à criminalidade. Em comum estes teriam apaziguado regiões conflagradas adotando uma relação de cordialidade com os moradores, evitando conflitos violentos com a polícia e diminuído a desordem em suas áreas (Manso, 2023, p. 59-61).

Sobre o traficante Peixão ou Mano Aarão, que teria criado “um pequeno império teocrático na zona norte do Rio, e da antiga Faixa de Gaza iria emergir o Complexo de Israel”, Manso (2023) destaca o discurso religioso a partir do observado pela “pastora e historiadora Viviane Costa” e os áudios de redes sociais onde este afirma que a expansão sobre domínio de territórios inimigos que eram redutos do Comando Vermelho (CV), inclusive com confronto armado, seria por uma “revelação, durante um sonho, diretamente de Deus”. O grupo que se denominava Tropa do Mano Aarão e avançou sobre cinco favelas que passaram a ser chamadas de Complexo de Israel agiam sob o comando do líder que seria “um escolhido que obedecia aos desejos superiores”. O discurso religioso de Peixão se apropriaria de linguagem e símbolos do sagrado que eram populares entre os moradores pobres da área dominada, criando uma narrativa para que estes tivessem uma predisposição maior a obedecê-lo, além de facilitar alianças com outros traficantes e milicianos (Manso, 2023, p. 61-66):

A conversão de Peixão e o uso da religião, nesse caso, estavam casados com um projeto de poder. Era uma situação inusitada, incômoda e constrangedora para os pentecostais, mas que também revelava a fragilidade política das instituições fluminenses a capacidade de a religião manipular crenças e produzir poder se houver uma narrativa convincente para sustentá-lo (Manso, 2023, p. 66-67).

Uma entrevista direta com um declarado traficante evangélico foi descrita por Spyer (2022). Trata-se da reprodução do trabalho de um repórter americano da *New Yorker*, e o encontro que resultou na entrevista publicada contou com a intermediação de um pastor que o teria evangelizado:

o jornalista diz que parabenizou o traficante [Fernandinho Guarabu, chefe do morro do dendê] pelo seu esforço, mas apontou também para a aparente contradição entre sua fé religiosa e sua vida como traficante e perguntou qual era, na opinião dele, a linha que dividia o certo e o errado. Fernandinho teria sorrido ao responder com outra pergunta: ‘Quem está decidindo?’ (Anderson apud Spyer, 2022, p. 102)

... o repórter volta a se encontrar com o pastor Sidney, e finalmente ficamos sabendo o motivo da ruptura entre ele e Fernandinho. O pastor tinha descoberto uma quebra de promessa feita pelo traficante, a de que não mais mataria. Confrontado sobre o assunto pelo religioso, Fernandinho teria ficado calado. ‘Ele não me disse nada. E eu vi os demônios voltando para os olhos dele’ (Anderson apud Spyer, 2022, p. 102).

A entrevista realizada pelo repórter americano é o contato pessoal mais detalhado e explícito com um autodeclarado traficante de alto escalão que afirma professar a fé evangélica e, portanto, nas características comum em terras fluminenses, têm domínio sobre uma área onde as regras são por ele ditadas e por todos seguidas sob risco de vida, e o Estado não tem a presença que se observa em outras regiões, que às vezes são vizinhas geográficas, mas não estão sob o mesmo regime normativo legal e institucional.

Segundo Spyer, o contato maior com o evangelho pode começar nos presídios. Nos cultos ali realizados, o preso vem a declarar que aceita Jesus como salvador e “quando isso acontece, o preso é rodeado pelos outros evangélicos, que fazem uma oração – cheia de carga emotiva, também um evento público na frente dos outros –, o que muitas vezes faz o novo convertido desmaiar” (Spyer, 2022, p. 155). Após cumprir sua pena, o ex-detento encontra nas redes de ajuda dentro das igrejas pentecostais que auxiliam na transição para a vida comunitária e podem até possibilitar oportunidade de trabalho, e também “no âmbito da igreja, essa conversão sinaliza o poder de Deus ao mudar a vida das pessoas, mesmo aquelas com as histórias mais difíceis e problemáticas” (Spyer, 2022, p. 158). Para o autor, nas periferias e favelas, “o traficante também está imerso no mundo popular, onde as igrejas evangélicas são muito presentes. Os traficantes se expõem ao simbolismo e às narrativas evangélicas da mesma maneira que os vizinhos deles” (Spyer, 2022, p. 162). Essa comunidade está cada vez mais exposta ao cristianismo evangélico pentecostal. Sua influência evidencia-se em diversos aspectos, por exemplo, observa-se que os “novos negócios que vêm surgindo nesses bairros resultam da ação empreendedora que não é novidade dentro da cultura protestante e dos traficantes”. Além de haver situações muito comuns nestes locais dos “casos de traficantes que já nasceram em lares evangélicos e, portanto, levam para sua atuação no crime essas experiências e referências morais que vêm do pentecostalismo” (Spyer, 2022, p. 163). Nessas localidades em que tudo se encontra junto e misturado, não é possível, em inúmeras ocasiões, sejam elas familiares, sociais, econômicas etc., um distanciamento entre ações que possam ser totalmente excluídas e evitáveis para as pessoas que ali convivem:

ser bandido (traficante ou assaltante) não era um problema colocado na relação dos pais com os filhos. A oposição estabelecida entre bandido e moradores/trabalhadores, entre bandidos e evangélicos, na

qual um ocuparia o lugar social do Mal e o outro o lugar do Bem, se dilui, muitas vezes, no cotidiano dos moradores, pois o julgamento moral do outro se dá em situação. (...) O que separa bandidos, evangélicos e os demais moradores e o que os une em termos de afeto, identidade e valores pode estar muito distante das oposições reproduzidas no discurso público. O filho ou o irmão bandido pode ser considerado na família, mesmo para os que são evangélicos, que a eles se oporiam em termos ideais e do ponto de vista ético, como ‘bom filho’, ‘bom irmão’, ‘responsa’, ‘amigo’ (Cunha, 2015, p. 161-162).

Esta sensação, sem dúvida, pode ser fruto de uma estratégia de sobrevivência, uma forma de experimentar mais segurança por olhar para o próximo como alguém que não oferece risco, e/ou pode ser fruto da relação de proximidade que muitos dos moradores têm com os traficantes da favela onde residem, seja por terem sido vizinhos, amigos, por serem familiares, por terem frequentado a mesma igreja em tempos passados, enfim, por manter uma relação de proximidade qualquer com algum ou alguns dos bandidos locais que possibilita acionar, em situações de risco, de mal entendidos, de conflitos, esse laço passado ou presente, para se proteger (Cunha, 2015, p. 176).

Na observação de Cunha, portanto, as fronteiras físicas e afetivas são porosas e permeáveis, não há possibilidade de serem separáveis em mundos estanques. E nesse ambiente de promiscuidade impossível de ser excluída da vivência cotidiana, as igrejas evangélicas têm uma postura de certa tolerância e acobertamento com os que estão no mundo do crime e seus modos de viver.

Se a congregação exerce grande pressão moral sobre seus membros e sobre aqueles que mais regularmente frequentam essas igrejas, como poderíamos compreender a convivência lado a lado na igreja de senhoras convertidas de longa data e traficantes de drogas e suas mulheres (vestidas muitas vezes de forma ‘inadequada’ – saias curtas, shorts, blusas apertadas e/ou amplos decotes – para os padrões de denominações como a Assembleia de Deus)? A justificativa para isto articulária, na chave de análise que proponho, novos fatos com antigas percepções teológicas. Sustento que, por um lado a ausência de culpabilização do indivíduo entre os evangélicos (antigas percepções teológicas) seja um fator de atração dos mais variados atores sociais, com destaque aqui para os marginalizados. Isto porque nessas igrejas e com essas lideranças, veem uma chance de ‘acolhimento’, de os traficantes serem ouvidos em suas angústias, sendo o foco das recriminações das lideranças religiosas menos o indivíduo e mais em relação à atividade criminosa que exercem. A não culpabilização do indivíduo pode ser um dos fatores a fazer com que os evangélicos, com destaque para os pentecostais, chegassem e continuem chegando às franjas da sociedade através de intensas ações sociais e de evangelização que fornecem meios para esses sujeitos estabelecerem uma relação com a sociedade (ainda que subalterna, em muitos casos, mas moralmente melhor situada) (Cunha, 2015, p. 272-273).

Na descrição da autora, um comandante do tráfico que já frequentava igrejas na favela de Acari, e quando foi para outra favela “onde estava escondido da polícia passou a frequentar outras igrejas, tendo se convertido na Assembleia de Deus dos Últimos Dias, segundo informação de moradores de Acari” (Cunha, 2015, p. 350). Tal conversão teve efeito na sua ação no comando da área e teria afetado a sua geração e as posteriores, alterando a estratégia de ação e de punição, e nos “relatos dos moradores (traficantes ou não), responsável por influenciar de modo decisivo as práticas criminosas e a expressão religiosa de uma geração que o sucedeu no tráfico local, sobretudo no Parque Acari e Coroadó” (Cunha, 2015, p. 352). Os que estão no tráfico são intensamente evangelizados, seja pelas missões evangélicas ou nas relações familiares, buscando apoio e proteção nas redes evangélicas, não obstante, “embora não houvesse traficantes que tenham ao mesmo tempo, assumido a identidade no crime e na igreja, vários integram a rede evangélica de modo mais sistemático, participam semanalmente de cultos e demais atividades da igreja, recebem em suas casas ‘irmão na fé’” (Cunha, 2015, p. 361). A autora em sua obra traçou um perfil do que considera ser o denominado traficante evangélico.

O que seriam esses ‘traficantes evangélicos’? Trata-se de uma noção que me possibilitou compreender o fenômeno de aproximação entre evangélicos e traficantes em campo. Abarca um conjunto de atores sociais, os traficantes, que estabelecem com a religião evangélica e com as redes que a compõem no território múltiplas formas de aproximação/relação. Esses traficantes 1) frequentam os cultos evangélicos; 2) participam de campanhas e correntes das igrejas; 3) fazem contribuições para as igrejas através de doações diretas à liderança ou de dízimo; 4) aproximam-se da rede evangélica para pedir proteção e livramento do Mal; 5) promovem, financiam eventos evangélicos na favela; 6) promovem cultos de ação de graça e/ou 7) mandam pintar muros e outdoors com mensagens bíblicas. Muitos desses traficantes já foram evangélicos e/ou têm em sua rede familiar e de amizade evangélicos e lançam mão de uma forma de expressão linguística pentecostal, mostrando, para além de uma afinidade discursiva com os evangélicos, uma afinidade em termos de visão do mundo (a percepção do inimigo à espreita – a batalha espiritual – , a solidariedade na percepção da prosperidade, da disciplina para alcançar o objetivo de livrar-se do Mal, do uso do corpo na batalha, do controle da ‘mente’ – forma de adesão a uma percepção que diz da necessidade de contenção, de controlar os impulsos, de civilizar-se) (Cunha, 2015, p. 364-365).

O comandante do tráfico em Acari, embora não more na favela, teria reorganizado seus negócios aglutinando raciocínio estratégico e de ordem econômica

com um certo nexos religioso. Ele teria se convertido a uma igreja pentecostal, mas, como “revelaram à boca miúda os moradores, vai a favela resolver problemas do tráfico de alçada maior, como por exemplo decidir quem deve sair ou ficar na chefia do tráfico local, quem vai morrer... etc.” (Cunha, 2015, p. 366). Também na obra há um relato de caráter pessoal numa entrevista com um traficante que atuou entrelaçando suas atividades no dia a dia do tráfico, concomitantemente, conduzia uma outra parte da vida com a conversão e a frequência a uma igreja de sua fé religiosa.

Desde 1997/1998 Cacau frequenta os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus numa das favelas do Complexo de Acari. ... O fato de não ser casado, segundo ele, é o que impede o batismo na igreja. A não regularidade civil, no caso da igreja, inviabilizaria a conversão e batismo, mas a situação jurídica que desfruta sendo um agente do crime não impediria a bênção divina e pastoral. ... A motivação para ir a IURD tem relação com a evangelização que fizeram com ele na prisão e com a companheira que, vez por outra, frequentava os cultos nessa igreja. Mas algumas motivações se somam a estas, como a atenção de pastores e obreiros e as inúmeras campanhas e correntes de libertação que fazem da IURD uma igreja forte na batalha ... Cacau é dizimista na IURD, contribui com R\$ 1.600,00 ou R\$ 2.400,00 por mês, dependendo do pagamento obtido por semana no tráfico de drogas local. Sempre contribui e já o faz há alguns anos. ... Estar na igreja, frequentar os cultos e participar das campanhas mudou os traficantes locais, segundo Cacau, em dois sentidos: controle dos impulsos violentos e programação financeira. Segundo sua declaração, não só as ‘leis’ do tráfico mudaram a partir ... do engajamento no crime de outros traficantes ‘desviados’, frequentadores ou ‘simpatizantes’ dos evangélicos, mas também o progresso material (individual) dos moradores e dos ‘traficantes evangélicos’ (Cunha, 2015, p. 384-388).

No estudo de Teixeira (2013), ele usa os termos “traficante” e “bandido evangélico”, mas ambos têm a mesma acepção. Discute, entretanto, como se definiria uma conversão, ou como este estado pode ser visto como pleno e efetivo.

Eu tive a oportunidade de entrevistar um ex-bandido que já era evangélico quando vivia no crime. Em que momento podemos dizer que ele se converteu? Questionei-o a respeito das diferenças entre ser ‘bandido e evangélico’ e ser ‘ex-bandido convertido’ e ele me respondeu: ‘quando estava no crime eu usava Deus’ (ao realizar orações pedindo proteção antes de participar de conflitos armados, por exemplo), ‘mas agora é Deus quem me usa’ (engaja-se completamente na ‘vida evangélica’) (Teixeira, 2013, p. 157).

O autor reconhece possibilidades interpretativas para uma conjuntura muito complexa que permitiria aliar-se conjuntamente a vida evangélica e o crime.

Principalmente quando a morte se encontra sempre no horizonte de probabilidades: vivendo com a certeza de sua matabilidade, os bandidos costumam lançar mão do repertório pentecostal para compreender situações em que não são mortos por bandidos rivais ou por policiais (Teixeira, 2013, p. 159). Num dia a dia em que a morte violenta é uma possibilidade com que se tem que conviver sem escapatória, exigindo um esforço para estar vivo, “os instrumentos simbólicos dos pentecostais podem ser absorvidos (...) ajudando a dar sentido às ações do cotidiano. Há margem para ao menos pensarmos que algo do repertório pentecostal pode ser absorvido pelo bandido, mesmo que ele não se engaje (...) na ‘vida evangélica’” (Teixeira, 2013, p. 213). Portanto, há uma conjuntura passível de ser assentida em todo esse mundo existente e espalhado pelo Rio de Janeiro de ambiência compartilhada de violência e de fé, que Teixeira igualmente pesquisou, em um texto em que ele também analisa o termo utilizado por Cunha.

É nesse contexto que a antropóloga sugere a expressão ‘traficante evangélico’, para designar aqueles atores que, embora façam parte do ‘mundo do crime’, partilham das crenças pentecostais. Ela ressalta que esta não seria uma expressão nativa, e sim uma nomeação de sua autoria. Contudo, tanto em minha pesquisa anterior (Teixeira, 2011) quanto na atual, ouvi a expressão bandido evangélico (que, no contexto estudado, equivale sinonimicamente à traficante evangélico) sendo usada justamente para se referir àqueles bandidos que partilhavam da fé pentecostal. Ademais, também escutei críticas de evangélicos que apontavam para uma contradição insolúvel no termo, afirmando que não existiriam bandidos evangélicos – pois, de sua perspectiva, ou se é uma coisa ou outra. De todo modo, para a discussão que realizo neste capítulo, pouco importa se se trata de uma categoria nativa ou de uma nomeação do pesquisador, contanto que ela descreva a experiência de marginalidade sobre a qual nos debruçamos aqui (Teixeira, 2013, p. 211).

O autor traz à tona também argumentos que pesquisadores reiteram. Entre as convergências discursivas são apontados a evangelização realizada pelos pentecostais, relações de parentesco de bandidos com evangélicos e com convivência na mesma casa, e passagem de um ambiente para outro dos que se convertem, mas depois retornam à vida de crime mantendo consigo a experiência vivida. No texto, é descrito o depoimento de um pastor que apresenta outras probabilidades de vida com pertencimento criminoso e evangélico concomitante, e logo, que considera a existência do bandido evangélico real e que traz consequência também no mundo do crime.

O pastor Paulo Renato, ex-bandido que trabalha para a ONG Esperança Brasil em presídios e carceragens do Rio de Janeiro, ... contou-me diversas histórias sobre bandidos evangélicos. Ele costumava dizer que, em geral, são pessoas que já não desejam mais estar no crime, mas que não podem romper pois estão sob risco de morte (há inimigos que querem matá-los, policiais que querem extorqui-los e parceiros que temem alguma traição). O pastor comenta que esses bandidos não costumam levar uma vida semelhante a dos outros bandidos. Em uma de nossas conversas informais, tive a oportunidade de anotar esta fala: ‘O cara só tá no crime porque ele não pode sair, se não morre. Mas por dentro ele já está curado. O cara acabou o plantão dele ali... ele vai pra casa, não quer bagunça’. Dessa forma, o bandido evangélico não é apenas alguém que recorre às crenças pentecostais como forma de obter proteção espiritual e como forma de ler as situações de risco e de vulnerabilidade características do ‘mundo do crime’. Apesar de estar ligado ao crime, ele não o vive da mesma maneira que os demais bandidos. Apesar de ser um nativo do ‘mundo do crime’, ele também é um estrangeiro. Com efeito, ele é duplamente estrangeiro: apesar de partilhar da fé pentecostal, ele não é como os evangélicos que estão engajados na ‘vida evangélica’; e, ao mesmo tempo, apesar de estar vinculado ao ‘mundo do crime’, ele não é como os demais bandidos. O bandido evangélico é, precisamente, um homem marginal (Teixeira, 2013, p. 214-215).

Por sua vez, Corrêa (2022) advoga que a coabitação no mesmo espaço gerou transformações em ambos os grupos. Na sua premissa, às mutações “correspondeu uma interpenetração entre as formas de vida da igreja pentecostal e aquela do tráfico, para ser mais claro, sustento que as formas de vida do tráfico e da igreja se emaranharam, ainda que tenham se mantido irreduzíveis” (Corrêa, 2022, p. 162). Ocorreram influências de uma sobre outra, mas sem que possam ser confundidas pois não ocorreu uma fusão para que se tornassem algo singular.

Uma influenciou a outra, ainda que ambas não tenham se confundido, se fusionado, tornando-se uma coisa só. Há várias pistas fenomênicas que mostram essa mútua transformação. De um lado, como Vital da Cunha (2008; 2015) expôs no caso da Favela do Acari, é possível ver que o tráfico de drogas na Cidade de Deus foi, em grande parte, transformado pela presença de evangélicos no território da favela. Ainda que o tráfico e os traficantes não tenham se tornado evangélicos, já que no trabalho de campo não conheci nenhuma pessoa que se reconhecesse como ‘traficante evangélico’ – nem mesmo reconhecesse a existência de alguém que o fosse –, pude conhecer diretamente traficantes – além de ouvir relatos sobre eles –, que, muito embora continuassem tendo como forma de vida a prática de atividades definidas como ilegais pelo regulamento do aparato estatal, não deixavam de agir de maneiras tidas como típicas dos evangélicos. Em termos mais precisos, conheci traficantes que

oravam, liam recorrentemente a Bíblia, frequentavam cultos, ainda que se mantivessem no mundo no crime (Corrêa, 2022, p. 162-163).

Por diversas vezes no trabalho de campo, perguntei tanto para crentes quanto para traficantes se existiam ‘traficantes evangélicos’. Foram unânimes em dizer que não. Contudo, afirmavam haver ‘traficantes com amor a Deus’ ou, simplesmente, traficantes que, embora não fossem evangélicos – já que eles não concebiam como possível chamar quem vende droga, mata ou pratica algum tipo de atividade ilícita e imoral como forma de vida –, procuravam, dentro dos limites impostos pela vida do crime, seguir a vontade de Deus (Corrêa, 2022, p. 163, nota de rodapé).

Um elemento que o autor assinala é a reiterada referência em pregações e orações a contextos violentos onde se inseriam a igreja e o tráfico, pois ambos convivem com a crueldade existente no espaço em que operam. Mas faz um adendo: “Deixo claro que, quando digo que a igreja foi influenciada pelo tráfico, não digo, de modo algum, que os crentes se tornaram traficantes. De modo distinto, sustento que sua forma de vida naturalmente se misturou ao contexto da violência local” (Corrêa, 2022, p. 166, nota de rodapé). O autor admite “a existência de um processo de pentecostalização do tráfico”, mesmo o tráfico e a igreja pentecostal mantendo fronteira moral que os distinguem, “é inegável que o tráfico e a igreja ao coabitarem um mesmo território e ao constituírem entre si uma rede de interdependência caracterizada por um circuito de trocas, se transformaram mutuamente.” (Corrêa, 2022, p. 180). Para elucidar o processo, o autor faz uso da circunscrição de Tim Ingold: “um emaranhamento de existências, no qual tráfico e igreja se interpenetraram. Minha hipótese é que esses dois mundos coexistentes em um mesmo território, inicialmente estranhos um ao outro, passaram a se tocar, a se mesclar e a se interpenetrar” (Corrêa, 2022, p. 188). No ponto de vista do autor, a contiguidade imperiosa compeliu a um adentramento entre as duas formas de vida que decompôs a ambos, ocorreu uma expansão do tráfico que mesclou-se com a vida pentecostal, da mesma forma como o pentecostalismo cresceu “a partir de sua relação com o mundo do crime. Sem se fusionarem, ambas as formas de vida se expandiram, ainda que ao preço da própria transformação.” (Corrêa, 2022, p. 189). Ambos os mundos se mesclam nas ambivalências, já assinaladas por outros pesquisadores, que são irredutíveis ao modo de viver nessas áreas em que ambos se retroalimentam em vizinhanças, parentescos, relações e até sob o mesmo teto; não há

escapatória, mas o modelo moral que define os modos de viver não dá ensejo a uma composição pois é a distinção que lhes dá sentido.

Na obra do autor, a cosmologia crente sobre a origem do mal “se confunde com uma explicação acerca da origem da ordem violenta local e do tráfico de droga” (Corrêa, 2022, p. 235). Mas não só, tudo a que lhe é associado é abarcado no conceito: “o mal, naturalmente, não é redutível aos tiroteios e às mortes, mas estende-se às drogas e vícios, bailes e biroscas, e diversas formas de práticas sexuais precoces e não matrimoniais.” (Corrêa, 2022, p. 235, nota de rodapé). Nessa cosmologia o mundo e o homem têm natural predisposição ao mal e ao pecado e caminham sempre nessa direção espontaneamente.

Daí porque, para os crentes, a tendência natural das pessoas é sempre voltada para o vício, para a prostituição, para o crime e tantas outras práticas que desagradam à vontade de Deus. Desse ponto de vista cosmológico, a favela é vista como um ambiente constituído por centros de perdição que incentivam todo tipo de prática pecaminosa. Biroscas e bailes funks são apenas lugares nos quais o diabo exerce uma soberania particularmente mais intensa; o tráfico e o crime, na cosmologia crente, encarnam a principal forma de perdição. Ainda que sejamos todos pecadores, alguns o são mais intensamente que outros (Corrêa, 2022, p. 237).

O senhor do mal, o diabo, faz uso das fraquezas e vulnerabilidades do ser humano para fazer crer que é bom e dessa forma induz à perdição; “a fama, o dinheiro, o poder e as mulheres, tratados como indícios de prestígio e de opulência segundo os critérios valorativos do tráfico, são, do ponto de vista da igreja, vistos como elementos que o próprio diabo utiliza para cegar o entendimento das pessoas” (Corrêa, 2022, p. 238). Libertar-se das garras do diabo e do mal pela conversão seria uma “reconciliação com Deus, iniciada por meio do aceite de Jesus como único e suficiente salvador e concretizada com o batismo nas águas” (Corrêa, 2022, p. 242) 5). É desta maneira que um crente apaga seu passado, mesmo se ligado ao tráfico de drogas, pois tudo está na categoria de pecados, e pode recomeçar sua vida como qualquer outro convertido, pois todos os pecados são equivalentes, “traficante, desse ponto de vista, torna-se indiscernível de qualquer homem e pecador” (Corrêa, 2022, p. 242). Eis que “da perspectiva de Deus, não há diferença entre um homicídio, um xingamento ou uma mentira. Tudo é pecado. o que, para Deus, importa é que a pessoa se arrependa verdadeiramente do que fez, peça perdão e deixe de praticar aquele ato pecaminoso” (Corrêa, 2022, p. 242). O que é

condenável é a ação, o pecado é o ato praticado, o que é explicitado na frase “Deus abomina o pecado, mas ama o pecador” (Corrêa, 2022, p. 243) e, portanto, espiritualmente, todas as antigas ações pecaminosas, mesmo as de ordem criminosas, recebe o perdão e a reconciliação com Deus através da conversão e do arrependimento dos atos passados, recomeçando uma nova vida em Cristo Jesus, nosso senhor e salvador; destarte, “a passagem talvez mais repetida por ex-trafficantes ... seja a proferida por Paulo, em 2 Coríntios, 5,7: ‘Assim que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo’... Não importa o que cada um fez” (Corrêa, 2022, p. 244). O seu julgamento será sobre o que faz no presente, e ele deve agir como qualquer outro crente: ler a bíblia, orar e jejuar, fortalecer o espírito depois que aceitou Jesus como único e suficiente salvador. “Essa saída, portanto, Não só liberta o crente do seu passado, como também lhe oferece uma alternativa factível para sua nova vida (pós-crime), uma nova vida (em Jesus)” (Corrêa, 2022, p. 245). Uma transformação do sujeito de tal monta que uma nova identidade advém, que inclui onde ir, com quem se relacionar de forma mais estreita, como se comportar, forma de se vestir, redundando uma modificação não só interna como em aspectos exteriores e manifestos, porquanto uma nova criatura é.

O aceite de Jesus, ... demarca o momento e a efetivação da passagem em busca de uma nova vida. Aceitar Jesus significa assumir o ‘compromisso’ ... de que, dali em diante, a pessoa vai procurar se adequar à forma de vida da igreja, de que vai procurar agir conforme aquilo que os irmãos da igreja apregoam como certo (Corrêa, 2022, p. 300).

Considerações finais

As etnografias aqui descritas apresentam uma realidade que apenas pode ser vislumbrada e sob uma ótica velada, pois é impossível ser percebida, em sua inteireza, pelos moradores do Rio de Janeiro que podem se ver como cidadãos sob um Estado democrático de direito. Tal realidade descrita nas etnografias, e vivida pela população nas áreas sob o domínio de grupos criminosos, em que moradores estão submetidos a uma outra ordem das coisas, com normas tacitamente compreendidas e respeitadas pelos habitantes destas áreas, estão também em grande número de igrejas e praticantes do pentecostalismo. Estes crentes conhecem, pois ali vivem, e se adaptam, por imperiosa necessidade, ao ambiente em que estão. No entanto, há que salientar que o fato de se

afastarem da disciplina e da ética que os destaca seria abandonar princípios básicos do cristianismo protestantismo como um todo e do pentecostalismo em particular, tornando-os indiscerníveis do entorno e de seus múltiplos viventes.

O conceito de traficante evangélico e de bandido evangélico induz a crer numa transformação tal da prática pentecostal, em que seria possível pessoas com comportamentos repreensíveis por violentos e atentatórios à vida humana sejam aceitas em sua plenitude, e não como almas a serem convertidas ao caminho do Senhor e que seguiram uma vida sob uma disciplina restrita para obterem a salvação. Ou seja, não seriam os traficantes e bandidos a se converterem, se transformarem e obterem a salvação em Jesus Cristo, mas, ao contrário, seria a igreja que teria mudado e aceito, entre os que estão salvos pelo amor e sangue de Jesus Cristo, pessoas que não precisam mudar suas práticas de violência contra tudo e todos, pois a salvação não exigiria nada no pentecostalismo brasileiro em geral e carioca em particular. A nova criatura não viria a surgir como um cristão, e o sacrifício de Jesus “para que todo aquele que nele crê não pereça mais tenha a vida eterna”, sob tal ótica, não geraria a transformação de vida pela conversão.

De fato, o termo “traficante evangélico” é utilizado comumente pela imprensa, mas isso pode ocorrer por causa do impacto chamativo ao gosto de veículo de informação jornalística a fim de atrair a atenção dos leitores. A expressão ganha contornos mais definidos quando são vistos em textos acadêmicos, como os aqui analisados, que assumem certa primazia sobre a acepção do termo e engendram outros neologismos para descrever o personagem “traficante evangélico”. Foram enumeradas as suas possíveis características estabelecidas nas investigações. Pode-se considerar que as definições que estabelecem uma relação entre traficantes e evangélicos não caberiam, provavelmente, em uma autoavaliação dos praticantes, mas elas são defendidas por pesquisadores habilitados em campo, baseados em entrevistas e pesquisas. Esses conceitos foram engendrados, certamente, via comportamentos observáveis e discursos obtidos *in loco*, mas não deixam de ter um caráter de autodefinição por parte dos pesquisadores. Diante da complexidade desta tese, como busquei buscamos demonstrar ao longo deste artigo, é possível que parte dos estudos acadêmicos estejam impregnados de um certo viés desfavorável sobre os adeptos da religiosidade evangélica, sobretudo dos que professam a fé pentecostal, como expus no início do artigo. Como

consequência, podemos não estar percebendo com clareza o que pensa e como age parte significativa da população. Neste caso, o azáfama em identificar tão pujante fenômeno social de regiões onde convivem o “traficante” e o “evangélico” pode representar mais uma pré-concepção dos pesquisadores, sintonizados com os humores públicos no campo político progressista da academia e da imprensa, do que com um fato social bem delimitado e circunscrito.

As etnografias rastreiam o crescimento simultâneo do tráfico de drogas e do pentecostalismo no contexto urbano, numa convivência forçada entre fé e violência, em que os que enveredam pelo crime mantêm laços familiares e de afeto com quem abraça a fé religiosa, e isto quando não estão também crescendo em lares cristãos evangélicos. As externalidades como escritas e desenhos em muros ou símbolos religiosos vistos a distância, certamente testemunham abertamente e para além deste ambiente específico, que há um intercâmbio entre essas cosmovisões. Os depoimentos apresentados nas etnografias de criminosos que se apresentariam como adeptos da crença pentecostal, conquanto escassos, tem a justificativa de que o acesso de pesquisadores a criminosos de alta periculosidade seria consideravelmente complexo. No entanto, a inexistência de depoimentos de praticantes e lideranças evangélicas de igrejas onde estariam albergados estes traficantes que se definem como evangélicos é uma lacuna que impede uma visão mais abrangente e esclarecedora sobre o universo pesquisado e a delimitação do conceito. E nesse caso não há um arrazoado sobre esse absentismo, e tampouco, o acesso dos pesquisadores seria tão vedado quanto aos do perfil descrito. É sugestivo que os autores que expõem as vozes de ambos os espectros (Spyer, Teixeira e Corrêa) são os que apresentam as contradições e objeções ao conceito. Considerando a contundência da temática, seria de vital importância que as vozes dos nativos crentes pentecostais viessem à tona para uma compreensão propícia e englobante da proposição.

Referências bibliográficas

CORRÊA, Diogo Silva. *Anjos de fuzil: uma etnografia das relações entre pentecostalismo e vida do crime na favela Cidade de Deus*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2022. 614 p.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. 285 p.



COSTA, Viviane. *Traficantes evangélicos: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus*. Rio de Janeiro, 2023. 175 p.

CUNHA, Christina Vital da. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. 431 p.

MANSO, Bruno Paes. *A fé e o fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI*. São Paulo: Todavia, 2023. 301 p.

SPYER, Juliano. *Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. 4. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2022. 286 p.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. *A teia do bandido: um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais*. Tese (doutorado), Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. 280 f.

Em face de uma perspectiva conservadora: entre a liberdade do *Livro dos Espíritos* e a manutenção de um *status quo* da cultura brasileira

In the face of a conservative perspective: between the freedom of the *Book of Spirits* and the maintenance of a *status quo* in Brazilian culture

Antônio Carlos Coelho¹

Resumo: O espiritismo brasileiro, quando introduzido no século XIX, foi amplamente considerado uma proposta progressista e emancipadora. Baseado nas ideias de Allan Kardec, o espiritismo visava conciliar ciência, filosofia e religião, promovendo o progresso moral e intelectual da humanidade. Contudo, ao longo do tempo, observou-se que muitos segmentos do movimento espírita no Brasil passaram a adotar posturas mais conservadoras, especialmente em questões relacionadas às mudanças sociais e políticas. O objetivo deste estudo é investigar as motivações e influências que sustentam essa ruptura entre o espiritismo de caráter progressista do *Livro dos Espíritos* e sua adaptação conservadora no Brasil. A questão central que buscamos compreender é como e por que essa dualidade se manifesta. Para isso, utilizamos uma metodologia baseada em levantamento bibliográfico, priorizando discursos e estudos relevantes, além de uma consulta sistemática a referências especializadas. Uma conclusão importante deste trabalho é a identificação de uma tendência conservadora na prática dos valores espíritas, que ajusta o discurso kardequiano, desviando o foco da transformação social cotidiana e cidadã para uma evolução espiritual futura, legitimando, no presente, a preservação de estruturas e valores considerados essenciais para a estabilidade social.

Palavras-chave: Modernidade. Kardecismo. Individualismo. Conservadorismo.

Abstract: Brazilian spiritualism, when introduced in the 19th century, was widely considered a progressive and emancipatory proposal. Based on the ideas of Allan Kardec, spiritualism aimed to reconcile science, philosophy and religion, promoting the moral and intellectual progress of humanity. However, over time, it was observed that many segments of the spiritist movement in Brazil began to adopt more conservative stances, especially on issues related to social and political changes. The objective of this study is to investigate the motivations and influences that support this rupture between the progressive spiritism of the *Book of Spirits* and its conservative adaptation in Brazil. The central question we seek to understand is how and why this duality manifests itself. To do this, we use a methodology based on bibliographical research in media networks, prioritizing relevant speeches and studies, in addition to a systematic consultation of specialized references. An important conclusion of this work is the identification of a conservative tendency in the practice of spiritist values, which adjusts the Kardequian discourse, shifting the focus from everyday social and civic transformation to future spiritual evolution, legitimizing, in the present, the preservation of structures and values considered essential for social stability.

Keywords: Modernity. Kardecism. Individualism. Conservatism.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Pós-Graduado em História Cultural e da Arte pela Universidade Federal de Minas Gerais e Graduado em História pelo Centro Universitário Newton. E-mail: coelhomil@hotmail.com.

Introdução

O Livro dos Espíritos, sistematizado por Allan Kardec na França em 1857, será abordado como fonte central nesta pesquisa. A obra, que tem como objetivo promover e incentivar a busca pelo conhecimento e a evolução moral e intelectual dos indivíduos, consolida uma filosofia de caráter racionalista e progressista, servindo como alicerce para reflexões acerca da espiritualidade e do desenvolvimento humano.

Este trabalho investiga a maneira como o espiritismo brasileiro se posiciona entre as influências de valores culturalmente conservadores e os ideais progressistas de *O Livro dos Espíritos*. Essa interação resultou em uma hermenêutica adaptativa à realidade social brasileira, frequentemente contrastando com os princípios originalmente apresentados na sistematização “kardequiana”.

Inicialmente, discutiremos a modernidade iluminista, marcada pela valorização da razão, do progresso científico e da autonomia individual, que transformou as estruturas sociais e políticas ocidentais. Esse movimento de emancipação intelectual gerou reações contrárias, levando ao surgimento de uma corrente conservadora como resposta.

Em seguida, analisaremos como o espiritismo no Brasil, embora mantenha elementos progressistas como a evolução espiritual, a vida após a morte e a reencarnação, também incorporou traços da cultura local, adotando uma visão tradicional em questões sociais, morais e familiares, frequentemente alinhada à cultura conservadora.

Por fim, o movimento espírita brasileiro enfrenta tensões sociais e políticas crescentes, amplificadas por discursos autoritários de governantes. Muitos espíritas têm apoiado essas posições, reforçando uma aparente neutralidade coletiva da religião, enquanto individualmente adotam posturas que, por vezes, contradizem os princípios espíritas de caridade, justiça social e evolução moral.

A Modernidade, em sua ação globalizante na sociedade

O iluminismo ocidental, movimento cultural e intelectual, emergiu na Europa no século XVII e se intensificou no século XVIII, período em que ocorreu uma notável transformação na forma como a sociedade europeia enxergava o mundo e a si mesma. As concepções iluministas defendiam que o uso da razão era a maneira mais eficaz de compreender o mundo e propagar o saber.

Filósofos como Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778) e Kant (1724-1804), entre outros, trouxeram novas concepções sobre razão, liberdade intelectual e mobilidade social. Cada um apresentou visões distintas, mas complementares, desafiando as verdades estabelecidas e as interpretações religiosas do mundo.

Kant via a razão como um motor do progresso humano, tornando-os cada vez mais racionais e autônomos, abrangendo a razão não como uma capacidade cognitiva apenas, mas um caminho essencial para alcançar a autonomia, a liberdade e a própria emancipação individual, permitindo que eles se tornassem agentes morais e conscientes de suas responsabilidades avançando em direção a uma sociedade mais justa e pacífica.

Enquanto Rousseau distinguia entre a liberdade natural, que todos os seres humanos possuem, e a liberdade civil, que é garantida por uma sociedade justa. Ele acreditava que a razão poderia guiar as pessoas a entenderem que a verdadeira liberdade não é apenas a ausência de restrições, mas a participação ativa na construção de leis que refletem a vontade geral.

Para combater a intolerância religiosa que se manifestava através da perseguição a minorias, censura e repressão de ideias, Voltaire defendeu a razão como um meio de promover a tolerância e a convivência pacífica entre diferentes crenças e ideologias, além de advogar a separação entre Igreja e Estado.

Em outro ponto, o filósofo francês Condorcet (1743-1794), em seu *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, afirmou que o avanço da ciência e da moralidade, por meio da educação, levaria a uma sociedade mais justa e equitativa. Foi um forte defensor do sufrágio universal, acreditando que a participação política de todos garantiria a justiça social.

O pensador em questão defende a necessidade de uma educação laica e baseada nas descobertas científicas, afirmando que a religião não deve interferir no comportamento e nas estruturas sociais. Ele afirma que os educadores devem ser guiados por uma valorização do conhecimento humano e que ela deveria ter mais importância que a fé, além de ser o guia da humanidade na direção do progresso.

A partir dessa perspectiva, emergem movimentos que, embora reconheçam a utilidade da razão, defendem que ela deve estar ancorada em fundamentos mais profundos, como a tradição, a religião, a família e a moralidade. Nesse contexto, o conservadorismo se apresenta como um ideal que privilegia uma forma de conhecimento

orientada pela continuidade e pela estabilidade, evitando rupturas bruscas. Para esses movimentos, a razão pura, dissociada de tais pilares, seria insuficiente para compreender plenamente as complexidades sociais e humanas.

Nisbet (1913 – 1996) sugere que essas forças conservadoras, em suas manifestações históricas, atuaram principalmente para preservar ou restaurar formas tradicionais de poder e ordem social. O “conservadorismo” (Nisbet, 1987, p. 45), dessa maneira, busca proteger as bases da sociedade antiga, resistindo às mudanças mais radicais trazidas por movimentos progressistas ou revolucionários.

A agitação conservadora se destaca como um movimento político autoritário e ultranacionalista em resposta à rápida modernização. Segundo Ferreira & Botelho (2010), o conservadorismo emerge como uma reação aos ideais do Iluminismo e às transformações sociais e políticas resultantes da Revolução Francesa e da Revolução Industrial.

O iluminismo é responsabilizado, pelo pensamento conservador, pelas crises políticas, econômicas e de identidade que emergiram no início do século XX. Esse pensamento busca, portanto, destruir os valores da modernidade, utilizando as ferramentas e habilidades que esta mesma modernidade proporcionou. Além disso, enfatiza a preservação das formas tradicionais de vida e organização social, cuja origem remonta à Idade Média.

A produção de conhecimento a partir de um ponto de vista conservador, então, incorpora uma abordagem que valoriza a razão, mas dentro de limites impostos pela experiência acumulada e pela prudência. O filósofo Edmund Burke (1729-1797) argumenta que as instituições e os valores culturais de uma sociedade não deveriam ser radicalmente transformados ou descartados pela razão, mas que a reforma deveria ser gradual e baseada em precedentes históricos e, como revoluções, poderiam trazer caos e desordem. Para o autor, a preservação da hierarquia social e do respeito às tradições eram fundamentais para manter uma sociedade justa e funcional.

Este movimento conservador considera a razão uma ferramenta útil, mas que deve estar sempre fundamentada em princípios mais profundos, como a moralidade, a tradição e a experiência histórica. Dessa forma, promove uma forma de conhecimento que evita rupturas abruptas e valoriza a estabilidade, reconhecendo que a razão isolada pode não abranger a totalidade das complexidades humanas e sociais.

A razão é vista como uma “imperfeição humana” (Coutinho, 2014, p.34), sendo limitada e falível, incapaz de compreender e controlar todas as nuances da vida social e política. Assim, o conservadorismo se opõe ao iluminismo, que valoriza a razão como um meio de progresso e transformação social, argumentando que confiar exclusivamente na razão pode ser perigoso e levar à desordem.

Diante dos avanços conservadores, surgiram movimentos (Tocqueville, 1982; Burke, 1982; Mosca, 1982; Hirschman, 1992; Le Bon, 2005;) que buscavam preservar os valores e as estruturas tradicionais que estavam sendo corroídas pela modernidade. Esses movimentos, em geral, eram contrários às ideias de liberdade individual, secularismo e igualdade social, defendendo, em vez disso, a manutenção da ordem social baseada na hierarquia, na autoridade e nas tradições religiosas.

Como o *Livro dos Espíritos*, oriundo de uma corrente racionalista e iluminista, foi compreendida no Brasil?

A Liberdade versus o *status quo*: a hermenêutica espírita na Terra Brasilis

O espiritismo, sistematizado por Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804 – 1869), sob o pseudônimo de Allan Kardec, em meados do século XIX, se desenvolveu em um contexto influenciado pelos ideais iluministas de racionalidade, progresso moral e a busca pelo conhecimento científico, mas também incorporou aspectos espirituais que o distinguiram das correntes materialistas dominantes da época.

Embora não seja diretamente ligado ao espiritismo, Kant (1724-1804), em sua obra *Crítica da Razão Pura*, influenciou a separação entre fé e razão, defendendo que o conhecimento racional deveria ser a base para a compreensão da realidade. O *Livro dos Espíritos*, em sua abordagem metodológica e na busca por explicar fenômenos espirituais, também reconhece que a razão deve nortear a compreensão da vida e da espiritualidade.

Em sua análise sistemática, o compêndio kardequiano, propõe que esta busca evolutiva seja conectada a um progresso moral e espiritual. Conforme a obra espírita o ser humano não se encontra apenas em um processo de evolução intelectual, material e social, mas também moral e espiritual.

Conforme nos esclarece a questão 802 do Livro dos Espíritos

Visto que o Espiritismo tem que marcar um progresso da humanidade, por que não apressam os Espíritos esse progresso, por meio de

manifestações tão generalizadas e patentes, que a convicção penetre até nos mais incrédulos? R. Desejaríeis milagres; mas Deus os espalha a mancheias diante dos vossos passos e, no entanto, ainda há homens que o renegam. Conseguiu, porventura, o próprio Cristo convencer os seus contemporâneos, mediante os prodígios que operou? Não conheceis presentemente alguns que negam os fatos mais patentes, ocorridos às suas vistas? Não há os que dizem que não acreditariam, mesmo que vissem? Não; não é por meio de prodígios que Deus quer encaminhar os homens. Em sua bondade, Ele lhes deixa o mérito de se convencerem pela razão (Kardec, 2013, p. 252).

Podemos compreender que o espiritismo kardequiano pode ser interpretado como uma síntese das ideias iluministas e positivistas, em uma tentativa de unir a racionalidade científica com a espiritualidade. Esta concepção pode ser percebida pelo método científico e pela racionalidade para estudar fenômenos considerados espirituais, criando um ensinamento que procura fornecer explicações lógicas e coerentes para questões relacionadas à vida após a morte, à reencarnação e à evolução espiritual. Elementos intrinsecamente transformadores, pois desafiam dogmas religiosos e introduzem uma perspectiva filosófica baseada na razão e no progresso contínuo.

Com a afirmação da vida após a morte, esclarece-se a existência continua além do plano material, o que amplia a visão da vida e valoriza ações com impacto ético e espiritual. Com um princípio de justiça e aprendizado contínuo, a reencarnação se apresenta com uma rejeição às condenações eternas dos espíritos, oferecendo oportunidades renovadas de crescimento. Por fim, a evolução espiritual apresenta uma ideia de que todos estão em constante progresso moral e intelectual, o que implica uma visão otimista e universalista do destino humano.

A proposta do *Livro dos Espíritos* fixa que

o estado de natureza é a infância da humanidade e o ponto de partida do seu desenvolvimento intelectual e moral. Sendo perfectível e trazendo em si o gérmen do seu aperfeiçoamento, o homem não foi destinado a viver perpetuamente no estado de natureza, como não o foi a viver eternamente na infância. Aquele estado é transitório para o homem, que dele sai por virtude do progresso e da civilização. A lei natural, ao contrário, rege a humanidade inteira e o homem se melhora à medida que melhor a compreende e pratica (Kardec, 2013, p. 244).

Neste ponto da análise, a obra busca promover o desenvolvimento da humanidade, incentivando-a a sair de um estado intelectual infantil por meio de seu aperfeiçoamento. Da mesma forma, nos convida a refletir sobre a necessidade de o ser

humano abandonar sua “menoridade”, conforme conceituada pelo filósofo Kant (1985, p. 100), que se refere ao processo de libertação da condição de tutela e da incapacidade de pensar e agir de forma independente.

Respeitando as diferentes perspectivas, pode-se concluir que, em ambos os casos, a emancipação é entendida como um processo de desenvolvimento e crescimento que conduz o ser humano a uma condição mais elevada. Para Kant (2001, p. 349), o progresso é intelectual e ético, guiado pela razão; para a sistematização kardequiana, é moral e espiritual, resultante tanto da razão quanto das experiências adquiridas ao longo de diversas encarnações.

Assim como os iluministas questionaram as tradições supersticiosas e dogmáticas, o *Livro do Espírito*, por meio de sua sistemática, buscou desmistificar a espiritualidade por meio de uma abordagem investigativa e racional. Allan Kardec (1804 – 1869), organizou a obra com base em perguntas e respostas sobre temas espirituais, buscando explicar fenômenos e a natureza da vida espiritual de forma lógica e acessível, fundamentada em observações e diálogos com médiuns.

Do mesmo modo, construiu um método que combina teoria e experimentação, que era aplicável em diversos campos do conhecimento. O *Livro dos Espíritos* une ciência, filosofia e religião, promovendo a ideia de que o progresso moral e intelectual dos indivíduos é contínuo, através de múltiplas reencarnações, e que a razão deveria ser a base para compreender a espiritualidade e os fenômenos espirituais, promovendo uma fé racional, que pudesse ser analisada e discutida de forma lógica.

Ao invés de aceitar a fé como algo cego ou inquestionável, ela deveria ser submetida ao “crivo da razão” (Kardec, 2003, p. 210), ou seja, ser avaliada de acordo com princípios racionais e evidências experimentais. Nesse sentido, a proposta espírita integra a investigação científica dos fenômenos espirituais com a prática da fé, tornando-a mais acessível ao pensamento crítico e ao diálogo com outros campos do saber.

Pelo conteúdo do *Livro dos Espíritos* restabelece

ao Espírito o seu verdadeiro papel na criação, constatando a superioridade da inteligência sobre a matéria, apaga naturalmente todas as distinções estabelecidas entre os homens segundo as vantagens corpóreas e mundanas, sobre as quais o orgulho fundou castas e os estúpidos preconceitos de cor (Kardec, 1861, p. 297).

Essas distinções, citadas anteriormente, que são muitas vezes a base de preconceitos, diferenças e discriminação, são dissolvidas pela compreensão de que o espírito é verdadeiro e eterno, e, não, suas vantagens temporárias ou físicas. Assim, o orgulho que fundamenta desigualdades e discriminações sociais é enfraquecido quando se adota uma visão espiritualizada de vida, promovendo a igualdade entre todos.

Portanto, não há vácuo para espírito quando a vida do ser humano desaparece. As grandes maravilhas de sua história continuam, é a ideia central do *Livro dos Espíritos*, pois o espírito não é afetado pelas aparentes limitações temporárias e superficiais da matéria.

No Brasil, o *Livro dos Espíritos* foi introduzido na segunda metade do século XIX, com grande impacto na capital imperial, o Rio de Janeiro. No livro *Espiritismo à brasileira*, Sandra Stoll ao analisar a religião, percebe que o espiritismo foi bem aceito nas áreas mais urbanas e progressistas, próxima da proposta original francesa, como Rio de Janeiro e São Paulo, uma aceitação que dialogava com ciência e filosofia. Já nas áreas mais rurais e interioranas, o espiritismo foi, em muitos casos, absorvido de maneira mais conservadora, onde tradições religiosas e hierarquias sociais tinham forte influência.

Do mesmo modo, o compêndio, na análise de Aubrée; Laplantine (2009), também encontrou um terreno culturalmente diversificado, onde práticas religiosas populares, como o catolicismo popular e as tradições africanas e indígenas, já estavam enraizadas. O espiritismo, então, passou por um processo de sincretismo e adaptação, suavizando suas bases racionalistas e progressistas para se alinhar melhor com o caráter conservador e religioso da sociedade.

Uma cultura profundamente estabelecida à preservação de uma ordem social, como observado por Caio Prado Júnior (1907 – 1990) em *Formação do Brasil Contemporâneo* e Gilberto Freyre (1900 - 1987) em *Casa-Grande & Senzala*. Os autores oferecem importantes análises como essa força se manifestou ao longo da história, revelando um padrão de resistência às transformações sociais e políticas que marcou profundamente o desenvolvimento do Brasil

Esta concepção valoriza uma “diversidade típica do individualismo e rejeita a igualdade como um objetivo da política” (Matos, 2017, p. 1). Fato este que representa “um poderoso fator de inibição para uma radicalização democrática dos limites sociais e institucionais do liberalismo” (Salles, 2012, p. 37). No entanto, este conservadorismo se

distingue da mentalidade conservadora europeia, pelas suas singulares “feições conciliatórias” (Mercadante, 1965, p. 11).

De acordo com Mercadante (1965), a consciência conservadora no Brasil é formada pelas elites que aderem a algumas inovações tecnológicas e econômicas, mas se opõem a mudanças sociais mais profundas que possam ameaçar a estrutura de poder vigente. Essas mudanças, na verdade, atuam para manter as coisas como estão, mas de forma eficaz para frear as agendas progressistas.

Sob essa perspectiva da cultura do Brasil, as reflexões de Fernando Ortiz (1881–1969), oferecem importantes *insights* para compreender as dinâmicas da cultura conservadora brasileira, utilizando o conceito de transculturação, para entender a formação e a persistência de uma cultura que gera um conservadorismo e se adapta e resiste ao mesmo tempo.

O conceito de transculturação, originalmente proposto pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881–1969), refere-se ao processo em que diferentes culturas se encontram e se transformam mutuamente. Ao contrário da ideia de aculturação, que sugere a dominação de uma cultura sobre outra, a transculturação propõe um processo mais dinâmico e dialógico, no qual as culturas se influenciam e se modificam reciprocamente.

Adaptando o conceito de transculturação para analisar a dinâmica cultural contemporânea do Brasil, Renato Ortiz, em seu livro *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, destaca um país caracterizado pela mestiçagem, hibridismo e constante interpenetração de culturas. O autor explora como a modernidade e os processos globais influenciam a formação da cultura brasileira, onde elementos tradicionais e modernos coexistem, criando uma complexa interação entre o local e o global.

Embora o autor, acima referenciado, não aborde diretamente o conservadorismo no sentido ideológico tradicional, sua obra expõe como determinados aspectos conservadores estão enraizados na formação dessa identidade nacional, que buscam preservar tradições e hierarquias.

Por meio das feições conciliatórias, o kardecismo brasileiro, em contraste com os princípios progressistas de sua base doutrinária, iria frequentemente adotar posturas alinhadas a valores conservadores brasileiros em questões como família, moralidade sexual e hierarquia social. Esse fenômeno evidencia as tensões típicas da transculturação,

onde uma doutrina estrangeira e seus ensinamentos foram adaptados ao contexto social e cultural, equilibrando tanto elementos conservadores quanto liberais.

Segundo Stoll (2002, p. 368), não há dúvidas de que o imaginário e as práticas católicas influenciaram significativamente o espiritismo francês, impactando de forma decisiva sua expressão no Brasil. Esse processo resultou em uma religião de cunho tradicionalista, marcada por fortes características cristãs.

Com o advento do Código Penal de 1890 (Giumbelli, 1997, p. 210 – 212), que passou a criminalizar o curandeirismo no seu artigo 158, que definia como crime ministrar ou prescrever substâncias de qualquer origem natural como meio curativo. Isto posto, proibindo práticas religiosas consideradas mágicas ou supersticiosas, incluindo o espiritismo, a umbanda e o candomblé, que eram vistas como ameaças à ordem social e cultural da época, os princípios progressistas espíritas de sua base doutrinária serão novamente provocados.

Neste momento a dualidade progressista-conservadora, pode ser vista não só como um reflexo das tensões internas brasileiras, mas, também, dentro do movimento espírita, entre a proposta filosófica e científica, que busca preservar o caráter racional e progressista com foco na transformação individual e social; e a religiosa, voltada para práticas devocionais e valores conservadores, buscando diálogo com a cultura católica e a moral tradicional.

Nesse cenário, pós Código Penal de 1890, um dos paradoxos polêmicos foi a inserção do espiritismo como um crime contra a saúde pública. “Sendo, portanto, seus praticantes mercedores de perseguições, repressões e sanções penais. Mesmo após a instituição da liberdade religiosa no país com a proclamação da República” (Gomes, 2011, p. 2306).

O espiritismo brasileiro precisou encontrar maneiras de adaptar e legitimar suas práticas perante a sociedade e o Estado. A ênfase em valores cristãos e em uma moral conservadora, inicialmente promovida pelas interpretações dos textos de Jean-Baptiste Roustain (1805–1879) e, posteriormente, reforçada por Chico Xavier, pode ser vista como uma resposta à repressão enfrentada. Ao alinhar-se ao cristianismo e destacar princípios como a caridade, a resignação e a moralidade, o espiritismo buscava se tornar mais aceitável em um contexto político e cultural adverso.

A matiz perceptivelmente católica, da religião espírita brasileira é consequência da incorporação de um dos pilares fundamentais da cultura religiosa ocidental “a noção cristã de santidade” (Stoll, 2002, p. 369), na persona de Francisco Cândido Xavier (1910 – 2002) - Chico Xavier - que configura nesse contexto. Sendo, o principal responsável pela consolidação da “feição católica” (Stoll, 2002, p. 370) de que se revestiu o espiritismo no Brasil.

A postura conservadora, não é uma questão religiosa, como analisa Michael Oakeshott (1901-1990) e Edmund Burke (1729-1797), mas, trata-se de uma escolha, uma conduta humana. Envolve uma postura em relação à mudança, que valoriza a preservação de estruturas, valores e instituições vistas como essenciais para a estabilidade social. Dessa forma, o conservadorismo não descarta a razão, mas defende que ela deve ser harmonizada com outros elementos, como os costumes, as tradições e a religião.

Os autores consideram o conservadorismo como uma postura em relação à vida e à sociedade que se fundamenta na prudência, no respeito às tradições e na rejeição de mudanças abruptas. Para eles, o conservadorismo serve como um meio de preservar a pensada ordem social, os valores culturais e as instituições que sustentam a estabilidade humana.

Entre a liberdade e a manutenção de um certo *status quo*, essa questão está relacionada à tensão entre a busca pela emancipação individual (liberdade) e a necessidade de conformidade social (*status quo*) que moldaram o espiritismo em sua trajetória brasileira.

O espiritismo, em sua essência, destaca princípios como a autonomia moral, a evolução espiritual e a busca pelo conhecimento fundamentado na razão. No contexto brasileiro, o *status quo* é caracterizado pelo conservadorismo moral, pelas fortes tradições religiosas católicas e pela necessidade de conquistar legitimidade social.

O *status quo* brasileiro, marcado pelo conservadorismo moral, pelas tradições religiosas católicas e pela busca de legitimidade social, exigiu do espiritismo uma adaptação conciliatória para assegurar sua sobrevivência, aceitação e legitimação. Embora fundamentado em uma base progressista, o espiritismo no Brasil ajustou-se às expectativas culturais ao incorporar ideias de cunho conservador. Essa adaptação pode ser interpretada como uma restrição à plena realização dos ideais de liberdade e

emancipação individual presentes na doutrina kardecista, privilegiando a acomodação em detrimento de uma transformação moral mais profunda.

O discurso relacional entre a doutrina do *Livro dos Espíritos* e os praticantes por meio de

assujeitamento, ou seja, ocorre sujeição dos sujeitos ao discurso, na mesma proporção que os discursos aos indivíduos. Uma relação de poder, onde as partes envolvidas se relacionam de modo dialético. [...]. No caso estudado, essa busca se concretiza via discursos escritos na codificação de Kardec e os livros ditos como acessórios, publicações de Chico Xavier e Divaldo Franco, por exemplo, bem como recorrendo ao carisma de seus líderes, sempre baseados em um ensino que reproduz os modos acadêmicos. Esse fenômeno pode ser observado nas palestras públicas. Que funcionam como aulas, ou em cursos semanalmente ofertados nas instituições espíritas (Pereira, 2020, p. 237).

Embora os cultos espíritas possam educar os participantes sobre questões espirituais, isso não necessariamente resulta em um compromisso ativo com a cidadania. A prática de valores espíritas pode ser vista como individualista, focando na evolução pessoal em vez de uma transformação social mais ampla.

Para que os cultos espíritas atuem como catalisadores de transformação cidadã, é essencial fortalecer a conexão entre os ensinamentos espirituais e as questões sociais contemporâneas, retomando às raízes do espiritismo francês codificados por Allan Kardec.

À luz dos escritos de Michael Oakeshott (1901–1990) e Edmund Burke (1729–1797), o discurso espírita no Brasil adota uma abordagem filosófica que enfatiza a prudência, a moderação e o respeito às tradições. Essa visão busca, entre seus adeptos, preservar a ordem social e os valores considerados fundamentais para a convivência humana, como Deus, Pátria e Família.

O processo de mudança, por sua vez, nesta hermenêutica espírita pode ser visto como gradual e sutil, dialogando com os ensinamentos do *Livro dos Espíritos*. Em vez de promover transformações drásticas, a hermenêutica da religião espírita brasileira busca adaptações que respeitam a tradição, resultando em um progresso que é, muitas vezes, tímido, lento e em vidas futuras.

A religião espírita brasileira adota o conservadorismo como uma abordagem à vida individual, promovendo uma ideia liberal que valoriza a tradição e a ordem social.

Essa perspectiva prioriza uma liberdade individual hierarquizada, em vez de uma liberdade ampla e coletiva.

Ao contrário da liberdade interpretativa que caracteriza a hermenêutica do *Livro dos Espíritos*, o espiritismo no Brasil adota uma postura mais conciliar a postura política conservadora em relação à ordem social. Em vez de promover mudanças radicais ou rápidas, tende a buscar um equilíbrio, evitando conflitos ou rupturas bruscas com o *status quo*.

Seus discursos e práticas são voltados para uma transformação gradual e moderada da sociedade, fazendo com que as mudanças propostas sejam sutis e muitas vezes imperceptíveis. Esse caminho escolhido reflete uma adaptação ao contexto social brasileiro, preservando a ordem existente enquanto promove progressos de forma lenta.

Sem dúvida, o Espiritismo sistematizado possui uma concepção progressista e emancipadora. No entanto, fica a questão: como esses ensinamentos foram adaptados ao contexto cultural brasileiro?

Deus, Família e Pátria e suas implicações para a Fé Conservadora Espírita

Com o fim do Império do Brasil, a república marcou um período de intensa transformação cultural e política no país, em que ideias de progresso, ciência e racionalidade ganharam destaque. Houve uma constante tensão entre modernidade e arcaísmo. Os princípios da democracia representativa contrastavam com as práticas clientelistas, patriarcais e patrimonialistas do setor vitorioso da elite civil, que continuava a exercer influência significativa sobre o cenário político e social.

Como argumenta Sérgio Buarque de Holanda (1902 - 1982), a cultura política do Brasil estava profundamente enraizada em tradições arcaicas, que se chocavam com os ideais de modernidade. De modo semelhante, Gilberto Freyre (1900 - 1987) observa que as relações de poder no país, influenciadas por estruturas patriarcais e clientelistas, continuaram a moldar a sociedade brasileira. Ambos os autores, apesar de abordagens distintas, identificam no conservadorismo brasileiro uma elite que resiste a transformações mais profundas, sustentando uma ordem social baseada em privilégios históricos e heranças culturais.

O processo republicano, conduzido pela elite vencedora, foi caracterizado pela importação de ideias estrangeiras, frequentemente desconectadas da realidade nacional.

Contudo, devido à complexidade da formação social brasileira, houve resistência a mudanças abruptas que pudessem desestabilizar o equilíbrio social. Nesse cenário, buscou-se um meio-termo: adaptar o repertório estrangeiro à tradição nacional, de modo a preservar a estabilidade sem romper drasticamente com os valores e as estruturas locais.

A sistematização kardequiana, com sua abordagem mais racional e ética, contrastou com o conservadorismo brasileiro, que valoriza a continuidade histórica e se alicerça em instituições como a religião e a família, pilares que historicamente moldaram a fundação e sustentação da ordem social tradicional na nação brasileira.

Embora o *Livro dos Espíritos* e seus ensinamentos, tenha origens progressistas e racionalistas, a adaptação brasileira foi marcada por uma assimilação de valores tradicionais. Médicos, militares e funcionários públicos, comumente defensores de ordem, disciplina e manutenção de estruturas sociais, incorporaram elementos espirituais ao seu cotidiano, mas muitas vezes de forma a legitimar e preservar a estabilidade social e moral vigente. Isso gerou um espiritismo com forte traço conservador, em contraste com sua proposta original de transformação moral e social.

A partir do exposto, pode-se identificar uma particularidade no movimento espírita brasileiro: embora a obra kardecista tenha se consolidado como a base desse movimento, outro contemporâneo francês conquistou um espaço significativo dentro dessa corrente espírita, especialmente entre os integrantes da Federação Espírita Brasileira (FEB), para combater o código penal de 1890.

Jean-Baptiste Roustaing (1805 – 1879), conhecido por sua obra *Os Quatro Evangelhos*, influenciou adeptos e suas ideias, encontrou um público menor, mas significativo e importante no espiritismo brasileiro. A obra foi especialmente promovida por figuras como Antônio Luiz Sayão (1829 – 1903), Bezerra de Menezes (1831-1900), e Eurípedes Barsanulfo (1880 – 1918) entre outros, cujos atos atestam o predomínio do sentimento religioso à razão crítica, a obra de Roustaing (2021) possibilita uma reflexão que torna a tradição religiosa católica universal, livrando-os, por um momento, do racionalismo kardequiano, inclusive dentro da Federação Espírita Brasileira.

Segundo Lewgoy em *A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial*, com o advento da República o espiritismo brasileiro enfrentou problemas de legitimação, interposto pela Igreja Católica e estado republicano. A prática espírita foi criminalizada, sendo enquadrada nos artigos 156, 157 e 158 do Código

Penal de 1890, que trata de crimes contra a saúde pública, sendo, portanto, seus praticantes merecedores de perseguições, repressões e sanções penais.

Conforme apresentado por Gomes (2011, p. 2305), o caráter repressivo do regime republicano foi marcado por um “conservadorismo aristocrático ou oligárquico” das elites republicanas, que buscavam viabilizar novas formas de manutenção da hierarquia e da ordem social. Além disso, esse conservadorismo tinha como objetivo criar mecanismos de administração e controle dessa ordem, garantindo a continuidade de seus interesses e poder no novo sistema político.

A obra racional e ética do Livro dos Espíritos foi, em certa medida, ofuscada pela influência dos textos de Jean-Baptiste Roustaing (1805 – 1879), particularmente pela FEB. Ao adotar as interpretações místicas deste autor, buscou uma visão dos ensinamentos cristãos que se alinhava melhor com o sistema social católico conservador do Brasil legitimando o espiritismo brasileiro.

A “cristologia fluídica” proposta por Roustaing (2021, p. 160), trata Jesus e os Evangelhos de maneira mais espiritualizada e metafísica, em que Jesus teria possuído um corpo fluídico, ou seja, não físico, materializado temporariamente para cumprir sua missão na Terra. Essa concepção sugere que Cristo não experimentou a vida e o sofrimento humano da mesma forma que os demais seres, pois seu corpo era formado por um “fluido perispiritual” Roustaing (2021, p. 185), imune às limitações materiais. Essa visão se distancia dos ensinamentos do *Livro dos Espíritos*, que defendia uma interpretação mais próxima da humanidade plena de Jesus.

Essa escolha, pela FEB, pode ser vista como uma estratégia para garantir aceitação e legitimidade social no Brasil, pois, em vez de promover uma ruptura com a ordem estabelecida, o espiritismo roustainguista permitia uma acomodação, adaptando-se às expectativas da sociedade da época, mas sacrificando parte da clareza racional que caracterizava o espiritismo kardequiano.

Essa busca por legitimidade também pode ser entendida como um processo de negociação cultural. O espiritismo não apenas resistiu à repressão, mas adaptou seus discursos e práticas para se inserir no imaginário social como uma expressão religiosa séria e compatível com os valores predominantes. Assim, o conservadorismo adotado pelo movimento espírita durante esse período não era apenas uma herança doutrinária, mas uma escolha estratégica para garantir sua continuidade e relevância.

A seu modo, a FEB, promoveu ambas as obras, buscando uma adequação da doutrina espírita ao cenário nacional, com ênfase na doutrina roustainguista. Esta doutrina consistia na preservação da hierarquia e da ordem divina, abordando questões como Deus, família e pátria dentro de uma visão de evolução gradativa das almas. Roustaing (2021, p. 220) defendia que a hierarquia social e espiritual fazia parte do plano divino, no qual cada ser humano passava por um processo de aperfeiçoamento moral, respeitando sua posição e papel na sociedade.

Por certo, este caminho escolhido pela FEB, não foi pacificado por todos os seus membros, José Herculano Pires (1914 – 1979), destacou-se como um defensor fervoroso da pureza doutrinária do espiritismo conforme os ensinamentos de Allan Kardec. Sua oposição à FEB é particularmente significativa, pois reflete tensões internas no movimento espírita brasileiro, marcadas por diferenças doutrinárias e interpretações divergentes.

Em seu livro *O Verbo e a Carne: Duas Análises do Roustainguismo*, argumenta que a doutrina de Roustaing representa uma distorção do espiritismo kardecista, fazendo duras críticas desta aproximação do espiritismo de Roustaing ao catolicismo dogmático, afirmando que ele promove um retorno ao maravilhoso e ao Cristo místico, divino tanto no espírito quanto no corpo. Para o autor, essa abordagem “resgata as ilusões de uma religião lírica que, segundo ele, confortava seus seguidores desde a infância, mas se distancia dos princípios racionais e progressistas defendidos pelos textos kardecista”. (Pires; Filho, 1972, p. 66).

A dualidade progressista-conservadora no espiritismo brasileiro é, ao mesmo tempo, uma força e uma limitação. Enquanto força, permitiu que o espiritismo dialogasse com diferentes segmentos da sociedade brasileira, conciliando modernidade e tradição, razão e fé, ciência e religião. Em sua limitação, criou tensões internas e uma falta de unidade na identidade espírita, dificultando a consolidação de uma postura mais crítica e progressista frente aos desafios sociais.

A FEB, seguindo a doutrina de Roustaing, conseguiu crescer no Brasil sem desafiar a ordem dominante, evitando tensões sociais. A obra de Jean-Baptiste Roustaing foi essencial para esse processo, aproximando o espiritismo das tradições místicas do catolicismo. Assim, o espiritismo brasileiro se adaptou ao contexto conservador e cultural do país, sem provocar grandes rupturas com as estruturas de poder.

A questão central, como destaca Alonso (2002), é que a conduta conservadora que orienta o país se baseia em uma transformação social gradual. Essa abordagem visa promover mudanças significativas para a evolução da sociedade, sem romper abruptamente com as estruturas tradicionais que garantem estabilidade e ordem social, sendo guiados por um modelo conservador que visa a manutenção do *status quo*.

Enquanto a FEB e suas associações adotam um “discurso de neutralidade” (Miguel, 2020, p. 87), em sua individualidade, diante da desorganização social, os espíritas buscam a manutenção de uma sociedade hierarquizada, fundamentada no respeito a Deus e às Leis, com ênfase na prevalência dos direitos de propriedade, essa linha de pensamento favoreceu a adaptação do repertório do *Livro dos Espíritos* à tradição conservadora nacional.

Para ilustrar esse discurso neutro, os livros *A Caminho da Luz* (1939) e *O Consolador* (1941), do espírito Emmanuel, psicografados pelo médium Francisco Cândido Xavier, destacam a importância da transformação interior e da aceitação das dificuldades como processos essenciais para o crescimento humano e espiritual.

Nessas obras, crises e desafios da vida são entendidos como convites à transformação moral e à iluminação interior, reforçando a ideia de que o progresso individual e coletivo acontece gradualmente, por meio da superação de obstáculos e do amadurecimento. Da mesma forma, incentivam a aceitação das dificuldades como oportunidades de aprendizado e evolução, promovendo as mudanças necessárias para a evolução do espírito.

No entanto, esses discursos neutros, da FEB e propagados pelas suas associações, favoreceram a permanência da mesma elite no poder durante a estruturação e manutenção da república. Como aponta Faoro (2000), a exclusão de uma ampla camada da população do processo de formação da nação impediu a constituição de uma sociedade civil verdadeiramente livre e consciente.

Essa neutralidade do discurso espírita, favoreceu um “parasitismo político” (Faoro, 2000, p. 15), onde uma classe governante ou elites políticas prosperam às custas da população. Levando essa população, a buscar um líder que lhe traga esperanças, em uma simbiose em que “o povo quer a proteção do Estado, parasitando-o, enquanto o Estado mantém a menoridade popular, sobre ela imperando. No plano psicológico, a dualidade oscila entre a decepção e o engodo” (Faoro, 2000, p. 881).

Dentro de um cenário nacional em que o governo Vargas tomou ideias fascistas apenas como uma estratégia de controle social e econômico a FEB buscou alinhar-se, de forma sutil, com o *ethos* conservador predominante no Brasil ditatorial varguista.

Segundo estudos de Lewgoy (2008), nos anos 1930, a FEB combinou o nacionalismo e profetismo, levando a doutrina conseguir mais espaço, graças, em parte, ao trabalho do médium e Francisco Cândido Xavier angariando espaços dentro da política nacional.

Com o lançamento do livro *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, do espírito Humberto de Campos, psicografia pelo médium Francisco Cândido Xavier, pela FEB em 1938, favoreceu a contextualização política do período, incluindo a sua utilização por discursos conservadores e anticomunistas.

Nesta época de confusão e amargura, quando, com as mais justas razões, se tem, por parte, a triste organização do homem econômico da filosofia marxista, que vem destruir todo o patrimônio de tradições dos que lutaram e sofreram no pretérito da humanidade, as medidas de repressão e de segurança devem ser tomadas a bem das coletividades e das instituições, a fim de que uma onda inconsciente de destruição e morticínio não elimine o altar de esperanças da pátria. Que o capitalismo, visando a própria tranquilidade coletiva, seja chamado pelas administrações ao debate, a incentivar com os seus largos recursos a campanha do livro, do saneamento e do trabalho, em favor da concórdia universal (Campos, 1938, p. 236).

Esta obra não tem como foco uma análise crítica dos fatos históricos do Brasil e do cenário mundial. Em vez disso, ela apresenta uma narrativa espiritual que interpreta o desenvolvimento da nação brasileira de uma forma mística e teleológica.

Afirma, ainda, o volume que o Brasil tem uma missão coletiva de evangelização e de difusão do Evangelho, colocando o país em um papel de destaque no plano espiritual.

Nosso objetivo, trazendo alguns apontamentos à história espiritual do Brasil, foi tão-somente encarecer a excelência da sua missão no planeta, demonstrando, simultaneamente, que cada nação, como cada indivíduo, tem sua tarefa a desempenhar no concerto dos povos. [...]. Dentro dessa ação pacífica de educação das criaturas, aliada à prática genuína do bem, repousam inopinada das instituições, impondo à Natureza, que não dá saltos; é, sim, a regeneração e o levantamento moral dos homens, a fim de que essas mesmas instituições sejam espontaneamente renovadas para o progresso comum (Campos, 1938, p. 164).

O livro em questão argumenta que a transformação das instituições acontece de maneira gradual, por meio de ações pacíficas e educacionais, aliadas à prática do bem.

Essa mudança não é abrupta, mas ocorre através da regeneração e do aprimoramento moral dos indivíduos, promovendo uma renovação espontânea que impulsiona o progresso coletivo.

A partir de dados colhidos no plano espiritual a obra

revisa a História nacional pois assim finca as bases do espiritismo no país que viria a ser o que mais apresenta adeptos da religião no mundo a partir do século XXI. O discurso de que o espiritismo pertence ao Brasil e de que o Brasil só será grande caso aceite a verdade espírita permeia todo o livro. A posição política do movimento espírita se acentua a partir do momento em que o livro é publicado, aproximando espíritas de um estado centralizador, e convocando as organizações que falavam pelo espiritismo a transmitir seus respectivos capitais simbólicos nas mãos da Federação Espírita Brasileira, projeto esse que será concretizado, redefinindo o fazer e a crença espírita no país com a afirmação do Pacto Áureo de 1949 (Holanda, 2004, p. 14).

No entanto, essa visão incentiva um discurso neutro da FEB, ao mesmo tempo em que esta omite as profundas desigualdades sociais, os conflitos raciais e fundiários, além do sistema escravocrata que imperou nas terras da América portuguesa, entre outros fatores que marcaram e ainda marcam a história brasileira.

Edificada durante o período do Estado Novo (1937-1945), em um contexto que o nacionalismo e a construção de uma identidade nacional forte estavam em alta, a FEB e sua religião, foram tolerados pelo Governo Vargas, que de causas a efeitos identificava nele as raízes europeias e suas pretensões científicas e moralizantes, foi mais bem aceito pelas elites e, em certa medida, pois

se outros povos atestaram o progresso, pelas expressões materializadas e transitórias, o Brasil terá a sua expressão imortal na vida do espírito, representando a fonte de um pensamento novo, sem as ideologias de separatividade, e inundando todos os campos das atividades humanas com uma nova luz (Campos, 1938, p. 11).

A narrativa de missão espiritual, os argumentos contidos no livro contradizem o *Livro dos Espíritos*, que destaca a evolução espiritual como uma jornada coletiva e universal, sem privilégios ou missões especiais para nações. Existe, então, um embate entre a hermenêutica doutrinária das ideias conservadoras do roustainguismo e as ideias progressistas de Hippolyte Léon Denizard Rivail. A obra *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho* posiciona o Brasil como uma nação predestinada, o que contraria a visão universalista do Livro dos Espíritos.

Ao analisar esta concepção dos praticantes do espiritismo brasileiro, segundo a conceituação de Oakeshott (2014), conclui-se que esta disposição conservadora se origina de uma disposição de caráter, refletindo um modo de ser e de se relacionar com o outro, o mundo e a realidade, antes de qualquer inclinação política ideológica.

Para o autor, conservadorismo é uma forma particular de enxergar a vida e a política, que prioriza o respeito pelo que já existe e foi conquistado, em vez de buscar transformações radicais. No cerne desse pensamento estão a prudência, o respeito às tradições e a valorização da experiência prática, adotando uma postura cautelosa em relação a mudanças e inovações.

Em outra medida, estes integrantes espíritas reforçam um *status quo* ao fornecer uma justificativa moral, embasada por um entendimento próprio de partes destacadas do contexto do *Livro dos Espíritos*, para a manutenção de uma ordem social, por meio de uma explicação de um certo “determinismo e de que as desigualdades sociais são frutos de karmas passados” (Gomes, 2023, p. 13214).

Isso posto os desafios, dificuldades e sofrimentos que o indivíduo enfrenta, na vida atual, podem ser explicados como resultados de atos passados, ou seja, estes seres humanos estão sendo punidos pelas más tendências pretéritas. Estes pontos desvirtuam a própria “Lei de Causa e Efeito” (Kardec, 2013, p. 115), do *Livro dos Espíritos*, compreendida como uma lei de justiça divina, não é punitiva, mas educativa.

Compreende Stoll (2003, p. 98) que a ideia das desigualdades sociais explicada como resultado de “karmas passados” é um exemplo de como o espiritismo foi reinterpretado para justificar a manutenção da ordem social, oferecendo uma explicação moral que desincentiva a contestação da estrutura social vigente.

Atualmente, observa-se que, para preservar uma ordem em que os fins justificam os meios, segundo Maquiavel (1469-1527), alguns adeptos da religião espírita brasileira acreditam que, para manter a paz social, o governante pode adotar atitudes conservadoras e até tirânicas.

Essa perspectiva enfatiza a importância de valores como a hierarquia, DEUS acima de tudo, a moralidade e o papel central da família, alinhando-se com as concepções mais conservadoras da sociedade brasileira.

Alerta Incontri (2001, p. 118), em seus escritos sobre educação e espiritismo, para o perigo de usar os textos espíritas como justificativa para a conformidade social, ao

invés de um meio para promover mudanças estruturais que combatam as desigualdades e promovam a justiça, o que evidencia uma corrente em oposição a este conservadorismo espírita.

No entanto, a partir de espíritas insatisfeitos com os rumos definidos pela postura centralizadora da FEB, como exemplificado pelas críticas do intelectual espírita Herculano Pires em 1942 à atuação da instituição (Camurça, 2021, p. 157), emerge uma tensão que transcende o campo doutrinário, adentrando a esfera hermenêutica entre conservadorismo e progressismo.

Para Franklin Felix (2021) apesar do espiritismo brasileiro não fazer “nenhuma acepção de pessoas ou pregue qualquer tipo de discriminação, muitos/as trabalhadores/as e frequentadores/as de casas espíritas ainda são rotulados e excluídos por suas ideologias políticas, condição socioeconômica e por questões de sexualidade e/ou gênero, por exemplo” (Felix, 2021, p 1).

O que torna interessante o “Manifesto de Espíritas Progressistas por Justiça, Paz, Democracia e #EleNão”, lançado em 2018, como posicionamento dos espíritas progressistas contra as práticas adotadas durante a campanha eleitoral para a presidência da República naquele ano

[...] como espíritas, acreditamos que o Brasil – e o mundo – atravessa um momento de profunda crise em diversos aspectos (migratória, representativa, ética, política, social, jurídica, humanitária, climática, cultural, econômica etc.) e cabe a nós contribuímos, de maneira solidária, assertiva e contundente, para o restabelecimento da paz, da justiça, da fraternidade e do bem viver (Felix, 2021, p. 5).

Como espíritas, partimos da compreensão de que estamos em um estágio de provas e expiações, onde crises e desafios são parte do processo evolutivo tanto individual quanto coletivo. O trecho destaca que estamos atravessando uma crise multifacetada, abrangendo diversos aspectos essenciais para a convivência e o equilíbrio global e como essa visão é compatível com o entendimento espírita de que os desafios enfrentados pela humanidade são oportunidades para aprendizado e progresso moral.

Contribuir de maneira solidária significa estender apoio a todos os que sofrem, independente de origem, crença ou condição, reconhecendo a igualdade espiritual de todos os seres humanos. Agir de forma assertiva envolve defender valores éticos e espirituais com firmeza, sem omissão ou indiferença. Já a atitude contundente exige

coragem para enfrentar injustiças e contribuir para soluções que promovam o bem comum, mesmo que isso implique em ir contra interesses egoístas ou forças conservadoras.

Assim, ao chamarmos para o restabelecimento da paz, da justiça, da fraternidade e do bem viver, reforçamos nosso compromisso com a construção de uma sociedade mais harmoniosa e alinhada aos princípios do Livro dos Espíritos, contribuindo para a regeneração moral e espiritual do mundo.

Considerações finais

A modernidade iluminista, como marco na historiografia ocidental, promoveu valores racionais, um progresso científico e a autonomia individual, princípios transformadores das estruturas sociais e políticas, que acarretou profundas alterações no sistema vigente.

O Iluminismo propôs um mundo regido pela razão e pela busca contínua do conhecimento, oferecendo uma visão de emancipação intelectual e social. Em ação contrária, surgiram correntes que buscavam preservar tradições para proteger estruturas sociais consideradas essenciais para a coesão e estabilidade social. O conservadorismo emergente se posicionou, muitas vezes, contra o que percebia como excessos do racionalismo iluminista, temendo que a ênfase na razão pudesse enfraquecer princípios morais, religiosos e culturais.

Esse conflito entre mudança e preservação continua a influenciar debates contemporâneos, mostrando que o equilíbrio entre inovação e tradição é essencial para o desenvolvimento sustentável de qualquer sociedade. Ambos os movimentos, com suas contribuições e limites, são peças fundamentais para compreender a dinâmica histórica e os desafios do mundo atual.

O Espiritismo no Brasil é um fenômeno complexo, que combina os aspectos progressistas de sua doutrina com as influências da cultura local e valores tradicionais. Embora tenha o potencial de promover mudanças morais e espirituais, sua prática nem sempre segue integralmente os ideais progressistas, revelando uma tensão entre os princípios universais da doutrina e as particularidades socioculturais do Brasil. Essa dualidade reflete um processo de adaptação e resistência às transformações sociais e culturais do país.

Embora o espiritismo brasileiro, enquanto doutrina, mantenha sua postura de neutralidade política, essa neutralidade muitas vezes se vê desafiada pelo apoio de diversos espíritas a posições políticas conservadoras e autoritárias. Isso se deve, em parte, à forte presença de valores conservadores dentro de uma parcela significativa da sociedade brasileira, incluindo dentro do movimento espírita, onde muitos adeptos da religião se identificam com discursos que exaltam a ordem social, a moral tradicional e a estabilidade política.

No entanto, a adoção de posturas políticas conservadoras por parte de alguns espíritas parece contrariar os princípios fundamentais da doutrina, que preconiza a justiça social, a igualdade e a evolução moral de todos os seres humanos. O Espiritismo, ao pregar a caridade, a fraternidade e a transformação interior, entra em tensão com posturas que, por vezes, sustentam políticas públicas que favorecem a desigualdade social, a repressão e a marginalização de grupos vulneráveis.

A aparente neutralidade coletiva da religião, portanto, muitas vezes se traduz em uma acomodação às realidades sociais e políticas vigentes, sem um enfrentamento claro das questões estruturais que comprometem os ideais espíritas de justiça social e progresso moral. Esse cenário também revela que, enquanto o Espiritismo se apresenta como uma doutrina que busca a transformação interior do ser humano, suas práticas institucionais e a postura de seus adeptos, em muitos casos, falham em refletir de maneira consistente os valores de igualdade e solidariedade.

Este artigo não tem a pretensão de esgotar ou abraçar o assunto de maneira definitiva, mas visa apresentar uma análise inicial e reflexiva sobre as questões levantadas, reconhecendo a complexidade do tema e a necessidade de aprofundamento em futuras investigações.

Referências bibliográficas

ALONSO, Ângela. *Ideais em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos*. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EdUFAL, 2009.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. São Paulo: Editorial, 2017.



CAMPOS, Huberto de. (Espírito). *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*. [Psicografado por] Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1938.

CAMURÇA, Marcelo. *Conservadores x progressistas no espiritismo brasileiro: tentativa de interpretação histórico-hermenêutica*. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.28.1, jan./jun., 2021, p.136-160.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Unicamp, 2013.

COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras: explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

FAORO, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo; Publifolha, 2000.

FELIX, Franklin. *Os espíritas na política e a busca de superação da instrumentalização da fé*. Disponível em: <<https://religioepoder.org.br/artigo/os-espíritas-na-politica-e-a-busca-de-superacao-da-instrumentalizacao-da-fe>>. Acessado em 05 Jan 2025.

FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. Revendo o pensamento conservador. In: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André (Orgs.). *Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOMES, Grazielle Reis de Moraes. *Bases do pensamento social espírita kardecista*. Contemporânea, v. 3, n. 8, 2023, p. 13190 – 13221.

GOMES, Adriana. *A liberdade religiosa na desordem e retrocesso: o código penal republicano de 1890 e a perseguição ao espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1900)*. Disponível em: <<https://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/13.pdf>>. Acessado em 15 Jul 2015.

HOLANDA, Emanuel Antunes da Silva. *O movimento espírita brasileiro na década de 1930: a obra “brasil, coração do mundo, pátria do evangelho” como instrumento de unificação e legitimação política*. Disponível em: <https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/19/hep2021/1635520808_ARQUIVO_709e728bf95468148610662ca8b67361.pdf>. Acessado em 15 Jul 2014.

INCONTRI, Dora. *Pedagogia Espírita: Um Projeto Brasileiro e suas Raízes Histórico-Filosóficas*. 2001. 340 f. Tese (Doutorado em História e Filosofia da Educação) – São Paulo: USP, 2001.

KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento” [“Aufklärung”]? ** In: Immanuel Kant Textos Seletos. Edição bilíngue. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.



KANT, Immanuel. *Crítica a razão pura*. Tradução Kritik Der Reinen Vernunft. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KARDEC, Allan. *O livro dos Espíritos*. Tradução de Guillon Ribeiro. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. *O livro dos Médiuns*. Tradução de Guillon Ribeiro. Brasília: FEB, 2003.

KARDEC, Allan. *Revista espírita: jornal de estudos psicológicos*. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB, [1861].

LEWGOY, Bernardo. *A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v 28, n.1, 2008, p 84-104,

MATOS, Alessandro Nicoli. *Conservadorismo: entenda o conceito em 4 pontos*. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/autores/alessandro-nicoli-de-mattos/>>. Acessado 23 Fev 2023.

MIGUEL, Sinuê Neckel. *Disposições políticas no espiritismo brasileiro: entre “neutralidade” conservadora e aspirações socialistas*. *SÆCULUM – Revista de História* [v. 25, n. 42]. João Pessoa, p. 86-104, jan./jun. 2020.

MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil: contribuição ao estudo da formação brasileira*. Rio de Janeiro: Saga, 1965.

NISBET, Robert. *O conservadorismo*. Tradução M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

OAKESHOTT, Michael. *Ser conservador*. Tradução Rafael Borges. Gabinete de Estudos Gonçalo Begonha, 2014. Disponível em: <http://portalconservador.com/livros/Michael-Oakeshott-Ser-Conservador.pdf.html>. Acesso em: 05 ago. 2024.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense S. A., 1985.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

PIRES, José Herculano; FILHO, Júlio Abreu. *O verbo e a carne: duas análises do roustainguismo*. São Paulo: Paideia, 1972.

PEREIRA, Francisco Jomário. *O espiritismo brasileiro: uma produção discursiva*. *Revista Tabuleiro de Letras*, v. 14, n. 02, 2020, p. 229-240.

ROUSTAING, J. B. *Os quatro evangelhos*. Tradução Paulo Neto. Londrina: EVOC, 2021.



SALLES, Ricardo Henrique. *O Império do Brasil no contexto do século XIX*. Escravidão nacional, classe senhorial e intelectuais na formação do Estado. Almanack. Guarulhos, n.04, p.5-45, 2012.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Religião, ciência ou auto-ajuda?* Trajetos do Espiritismo no Brasil. Antropologia, São Paulo, USP, 2002, V. 45 n° 2, p. 361 - 402.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Orion, 2003.



As Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para as Licenciaturas em Ciências da Religião: impactos e efeitos na contratação de docentes para o Ensino Religioso escolar na rede pública municipal da microrregião de Juiz de Fora-MG

The National Curriculum Guidelines (NCGs) for Licentiate in Religious Studies: impacts and effects on the hiring of teachers for Religious Education in the municipal public school of the microregion of Juiz de Fora, MG.

Vinicius Rodrigues do Couto¹

André Sidnei Musskopf²

Resumo: este artigo é resultado do acompanhamento da adaptação dos certames municipais realizados a partir da homologação da Resolução CNE/CP 5/2018 na microrregião de Juiz de Fora. É realizada uma breve abordagem e distinção da trajetória do Ensino Religioso e da Ciência da Religião no Brasil (será utilizado as siglas ER para Ensino Religioso e CRE para Ciência(as) da(s) Religião(ões)), direcionando para a criação dos cursos de Licenciatura em CRE e a adesão ao ER escolar. A hipótese e a conclusão foram que os certames para contratações de professores/as estão em processo de adequação à resolução. A metodologia se concentrou em uma análise discursiva dos editais disponibilizados entre 2018 e 2024. O material coletado é apresentado em seções com a estrutura: concursos públicos; processos seletivos; processos seletivos simplificados. Foi identificado que a ausência de um consenso na adoção da nomenclatura da formação docente impactou na classificação de alguns municípios. Desse modo, conclui-se que dentre os municípios: 8 estão adequados; 1 o resultado é inconclusivo; 5 se encontram em processo de adequação; 1 foi considerado como não adequado. Nos 18 municípios restantes, não foram identificadas a realização de certames, ficando inconclusiva a informação do oferecimento do componente curricular ER.

Palavras-Chave: Licenciatura Ciência da Religião. Concurso Público. Resolução CNE/CP 5/2018. Contratação de professores. Ensino Religioso.

Abstract: this paper is the result of monitoring of the adaptation of the municipal competitions conducted following the ratification Resolution Number 5/2018 (CNE/CP) in the micro-region of Juiz de Fora. The study focused on addressing and briefly distinguishing the trajectory of Religious Education and Religious Studies in Brazil (the acronyms RE will be used for Religious Education and RS for Religious Studies),

¹ Especialista em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Bacharel Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Licenciado em História pela Faculdade do Noroeste de Minas- FINOM. E-mail: viniciuscouto.vrc@gmail.com

² Doutor em Teologia. Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora - PPCIR/UFJF. Líder do Grupo de Pesquisa indecências - Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex). E-mail: asmusskopf@hotmail.com

directing towards the establishment of Licentiate programs RS and the adoption of school RE. The hypothesis and conclusion were that the competitions for hiring teachers are in the process of adapting to the resolution. The methodology concentrated on a discursive analysis of the notices made available between 2018 and 2024. The collected material is presented in sections with the structure: public service examination; selection processes; simplified selection processes. It was identified that the absence of a consensus in the adoption of the nomenclature of teacher training impacted the classification of some municipalities. Thus, it is concluded that among the municipalities: 8 are adequate; 1 the result is inconclusive; 5 are in the process of adaptation; 1 was considered not suitable. In the remaining 18 municipalities, no contests were identified, leaving the information on the offer of the RE curricular component inconclusive.

Keywords: Licentiate in Religious Studies. Public service examination. Resolution No. 5/2018 of the National Council of Education/Teacher Training Chamber (CNE/CP). Hiring of teachers. Religious education.

Introdução

A Resolução CNE/CP 5/2018 “institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de Ciências da Religião” (CNE, 2018, p. 1). O presente estudo reflete sobre os impactos da homologação dessa Resolução nos certames municipais realizados na microrregião de Juiz de Fora-MG, assim como o andamento da adequação das redes municipais de ensino na contratação de docentes para o componente curricular Ensino Religioso (ER). A regulamentação em nível nacional estipula qual a formação docente específica para o exercício do magistério. Ficando incumbidas as redes municipais de ensino, adequem suas contratações à nova formação exigida para pleito das vagas.

No cenário nacional, a instituição Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF foi pioneira na institucionalização do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora em 1969, assim como a primeira universidade pública brasileira a propor a licenciatura em Ciência da Religião, ainda em 1974 (Pieper, 2019). Desse modo, a instituição, é o polo educacional público com oferta do curso de Licenciatura em Ciência da Religião para a microrregião onde fica localizada. Portanto, considerou-se, a UFJF como principal mediadora entre acesso e formação no curso para a região.

Ao longo do processo de consolidação do ER enquanto componente curricular, o centro da discussão tornou-se a necessidade de suprir a demanda oriunda da “obrigatoriedade” de sua oferta, prevista desde a Constituição Federal de 1988. Assim,

o perfil docente se destaca nas discussões em torno do Ensino Religioso, pois, este reger-se-ia a partir de perspectivas e propostas educacionais distintas. No centro dessas questões está a formação a ser exigida dessas e desses profissionais, regulamentada a partir da Resolução em discussão que reafirma a perspectiva pedagógica presente na Base Nacional Comum Curricular (2017), que interliga a formação docente para pleitear as vagas do componente curricular com a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)³. Ainda que todas essas questões estejam regulamentadas em âmbito nacional, há desafios para as redes municipais e estaduais de educação, muitas vezes havendo resistência em relação à Ciência da Religião como referência para o componente curricular Ensino Religioso em seu processo de implementação.

Parte-se da historicidade do Ensino Religioso e da Ciência da Religião no Brasil, estabelecendo conexões entre ambas as trajetórias que consolidaram o aqui proposto “processo de educacionalização da Ciência da Religião” que se divide em: adaptação pedagógica; implementação no ensino superior; contratação de cientistas da religião na educação básica. Considerando essas questões, o estudo se concentra nos concursos públicos, processos seletivos e processos simplificados municipais que foram realizados de 2018 a 2024, tendo como objetivo perceber como os municípios têm lidado com essa questão a partir da contratação de docentes com formação adequada. Não obstante, é abordada a historicidade dos concursos para docente de ER no Brasil, concomitante com as iniciativas nacionais de inserção de Cientistas da Religião na educação básica.

Ponderações sobre a trajetória do Ensino Religioso e da Ciência da Religião

Refletir sobre o Ensino Religioso numa perspectiva histórica remete ao capítulo III da Constituição Federal de 1988, Seção I, que diz sobre as normatizações da educação nacional. Como ponto de partida, desperta a atenção que, no Art. 210, onde se define a organização de conteúdos fixos e mínimos para o ensino fundamental, apenas o ensino religioso consta em sua redação como componente curricular a ser ofertado na

³ Nesse estudo foi adotado majoritariamente o uso da nomenclatura “Ciência da Religião” conforme é utilizado no Departamento de Ciência da Religião da UFJF, embora seja possível encontrar em outros Departamentos, cursos e Legislações a utilização das variações: Ciências das Religiões; Ciência das Religiões. Cabe apontar que na Base Nacional comum curricular adota-se: Ciência(s) da(s) Religião(ões). Nas Diretrizes Curriculares Nacionais homologadas pela Resolução do Conselho Nacional de Educação Conselho Pleno (CNE/CP) 5/2018 adota-se: Ciências da Religião. Portanto todos os nomes são válidos e se referem a uma mesma área, sendo assim não se adentrará nessa discussão.

União, portanto, citado e assegurado pela constituição em seu § 1º. Dessa forma, o ER assume o caráter indissociável da educação básica nacional por ser resguardado e estar descrito explicitamente na Constituição Federal.

Acerca dessa ideia, tem-se uma ampla discussão apresentada pelos autores Cury (2004) e Junqueira (2016), que escrevem sobre a trajetória do ER. Os autores comungam de um ponto dialogal sobre a supracitada indissociabilidade do ensino religioso como componente curricular da educação básica, qual seja, a obrigatoriedade da oferta pelos estados e municípios da União (Cury, 2004, p. 187; Junqueira, 2016, p. 39). Essa perspectiva ao longo das décadas se desdobrou em distintos modelos e possibilidades de oferta resguardadas pelo disposto na Constituição Federal de 1988, e é possível identificar nos textos as constantes ressignificações nas tratativas do ER que conduziu para o modelo atual.

O panorama histórico apresentado pelos autores e autora (Junqueira, 2015, 2016; Cury, 2004; Rodrigues, 2021) culmina na consolidação do ER como componente curricular perpassando pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN), os Pareceres do Conselho Nacional de Educação (PCNE) e outros documentos normativos relacionados à educação básica em diferentes estados da federação. Vale mencionar os intrínsecos esforços e iniciativas do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) que atua ativamente desde seu surgimento em 1995, com proposições e participações em trâmites nacionais, basilares para o modelo atual de ER. Conforme Oliveira; Cecchetti, ainda em 1996, foi elaborado pelo FONAPER os primeiros Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso (PCNER) que previam um ensino pluralista e não confessional propondo assim, que o ER escolar “não deve ser entendido como Ensino de uma Religião ou das Religiões na Escola, mas sim uma disciplina centrada na antropologia religiosa” (Oliveira; Cecchetti, 2010, p. 106).

Pensar a relação entre Ciência da Religião e o componente curricular Ensino Religioso escolar, implica distinguir que o processo de escolarização não ocorre simultaneamente. Os registros apontam a presença do ER na educação desde o período imperial até 1891, com posterior hiato e o retorno do ER de maneira hegemônica apenas em 1934, após as reformas políticas e educacionais do Estado Novo. Como é apontado nos textos de Cury (2004), Junqueira (2016) e Rodrigues (2021), durante os períodos

descritos o componente curricular foi centro de disputas e modelos de abordagens distintas, tendo forte influência eclesiástica em modelos confessionais que se arrastaram por décadas. Direcionando para o fim da década de noventa, destaca-se a atuação do FONAPER que, em 1997 ao cobrar alterações na LDB nº 9.394 no tocante ao ER escolar, o coletivo corroborou para a alteração no Art. 33 da referida lei. Tais alterações incidiram para a complementação pela Lei nº 9.475/1997, resultando assim, em ações que vedam a confessionalidade e o proselitismo religioso no componente curricular.

Em contrapartida, a Ciência da Religião no Brasil, enquanto presença institucional, deu os primeiros passos em 1969 com a proposição da criação do Departamento de Ciências das Religiões da UFJF. Junqueira (2016) e Pieper (2018, 2019) descrevem a trajetória e historicidade dos cursos de ensino superior na área das CRE oferecidos nas universidades públicas. Ainda de acordo com esses autores e com Baptista (2015), os primeiros cursos oferecidos e suas respectivas habilitações foram: o de bacharelado, em 1976, pela UFJF; de pós-graduação Mestrado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, em 1978; pós-graduação Doutorado, em 2000, pela UFJF. Já as primeiras licenciaturas, de acordo com Junqueira (2016, p. 45), surgiram em 1996, inicialmente na Fundação Universidade Regional de Blumenau - FURB e, no mesmo ano, nas instituições Universidade da Região de Joinville - UNIVILLE e Universidade do Sul de Santa Catarina - UNISUL, ambas localizadas no estado de Santa Catarina.

No que tange à habilitação licenciatura, essa modalidade de oferta ao ser apontada como pioneira em Santa Catarina, refere-se ao funcionamento regular do curso, o que não exonera citar que houve a proposição de um curso pela UFJF ainda em 1974⁴. Com isso, percebe-se que a preocupação com a formação de professores/as para atuarem como docentes de ER ocorre tardiamente, não acompanhando a consolidação da Ciência da Religião no país, conduzindo para um período em que o ER é impactado diretamente por depender do funcionamento dos cursos de ensino superior na modalidade Licenciatura. Junqueira (2016) aponta que a iniciativa no estado de Santa Catarina previa alcançar professores/as que já ministravam aulas de ER nas redes municipais e estadual, e a sua profissionalização se daria através da formação em: “Curso de Graduação em Ciências da Religião - Licenciatura em Ensino Religioso”.

⁴ A licenciatura foi vetada e ocorreram os primeiros vestibulares para o curso de Bacharelado. Mais tarde se reconfigurou a oferta e passou a ser oferecido como curso livre, em 1977 (Pieper, 2019, p. 28).

Essa preocupação de concessão de uma habilitação específica interligada a uma área científica de estudo impulsionou e fomentou a criação e funcionamento de cursos em todo o território nacional, conforme pode ser consultado em Junqueira (2016). Um outro aspecto identificado em Oliveira; Cecchetti (2010) são as iniciativas e proposições do FONAPER, para preencher as lacunas que viriam a se tornar problemáticas imbricadas no surgimento dos cursos de licenciaturas.

Assim, o advento das licenciaturas em Ciência(as) da Religião ocorreu no fim da década de 90 e início dos anos 2000, principalmente nas universidades públicas. Posterior ao surgimento dos cursos, o período foi marcado pela problemática na articulação das grades e componentes curriculares a serem oferecidos, pois nesse período o principal documento orientador a nível nacional era a lei nº 9.475/97, Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB⁵ (Pieper, 2019). Ainda assim, com o funcionamento de diversos cursos nesse período, o reconhecimento oficial da licenciatura ocorreu de maneira tardia pelo MEC, apenas em 2013 com o curso da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. De modo ainda mais tardio a homologação⁶ das DCN para a Licenciatura em CRE que ocorre apenas em 2018, com a Resolução CNE/CP 5/2018, objeto desse estudo.

A promulgação das DCN ocasiona novos desafios, pois agora as etapas da educação básica e superior devem passar por adequações uniformes em suas estruturas curriculares e de ensino. O impacto que na mesma medida beneficia tanto o ER quanto a CRE é o resultado de uma extensa trajetória percorrida e de inúmeros esforços que consolidaram a construção do componente curricular Ensino Religioso. Carece destacar que, conforme visto em Junqueira (2015), a vigente estrutura do ER é oriunda do processo de adesão à CRE como área científica de referência, pois, anteriormente

⁵ Essa descrição não exonera, tampouco, menospreza o surgimento de outros documentos orientadores, pareceres e resoluções complementares a níveis federais, estaduais e municipais, além das orientações de conselhos. Destaca-se a LDB por ser o principal recurso basilar para a criação desses documentos. Para aprofundamento, recomenda-se a leitura de Oliveira; Cecchetti (2010); Baptista (2015); Junqueira (2016); Rodrigues (2021).

⁶ Embora, neste artigo, a base para as discussões sejam as DCN em vigência, faz-se necessário destacar que, de acordo com Oliveira; Cecchetti (2010, p. 112-123), foi proposto pelo FONAPER e encaminhado para o Ministério da Educação (MEC) propostas e dossiês como: Dossiê Formação do Professor de Ensino Religioso em 2004 e DCN para o Curso de Graduação em Ciências da Religião - Licenciatura em Ensino Religioso em 2008. Tais propostas tinham por objetivo a regulamentação acadêmica, profissional e escolar de um ER a partir dos pressupostos da CRE. É também apontado por Cecchetti; Tedesco (2022) que o houveram encaminhamento de “propostas formais ao CNE nos anos de 1998, 2004 e 2008” Cecchetti; Tedesco (2022, p. 143).

referia-se ao ER como disciplina curricular, e desse modo, não contemplava os vieses aplicados na atual. Acerca desse processo, apresentar-se-á como se deu a educacionalização da CRE.

A educacionalização da Ciência da Religião para o Ensino Religioso

A definição de educacionalização da Ciência da Religião é o resultado dos desdobramentos que se iniciam com a transposição didática do conhecimento científico. O conceito, desenvolvido por Yves Chevallard, é apresentado por Junqueira (2015) que escreve acerca dos desdobramentos que envolvem a Ciência da Religião como formadora de docentes para atuarem no Ensino Religioso. O autor escreve que a transposição didática é: “quando um saber sofre alteração ao passar do campo científico para o campo escolar” (Junqueira, 2015, p. 11). Conforme visto anteriormente, a inserção escolar da Ciência da Religião não ocorreu de forma simultânea à consolidação do Ensino Religioso, embora em determinados períodos suas trajetórias se entrelacem, especialmente no final da década de 90. A construção desse processo, visando uma reforma no funcionamento na educação básica, ocorreu a partir da junção de ambos os saberes culminando na remodelação do ER em componente curricular.

O processo de definição da Ciência da Religião enquanto área científica referencial para o ER advém de inúmeras discussões, fóruns e iniciativas que direcionaram para a formulação da Resolução CNE/CEB N° 07/2010 que, no tocante à legislação, reconhece a carência de uma teoria científica para fundamentar o conteúdo a ser trabalhado no Ensino Religioso. Os conteúdos trabalhados perpassavam por demandas sociais ou locais a depender da região que se desenvolviam. Junqueira (2015) afirma que estes conteúdos não possuíam uma ligação direta com as ciências de referência, pontuando que a escolha das temáticas ficava a encargo de quem ministrava ou coordenava as aulas. Portanto, havia uma ausência de unanimidade ao se definir o que era adequado para trabalhar nas aulas mesmo com as propostas e currículos desenvolvidos e sugeridos pelo FONAPER. Esse fator estava diretamente interligado à ausência legislativa de aderir-se uma ciência de referência para o Ensino Religioso.

Na esfera acadêmica, a formação para o Ensino Religioso no Brasil adere a epistemologia da Ciência da Religião em um lento processo que se constituiu nas graduações em geral a partir do desenvolvimento de currículos para cursos nas

Instituições de Ensino Superior - IES, surgindo ementas e bibliografias específicas com foco para a formação docente (Junqueira, 2016, p. 42-54). A Ciência da Religião enquanto área de estudo científico se distanciou historicamente de aspectos pedagógicos necessários para a docência na educação básica, pois, seus precursores propunham uma abordagem de estudo da religião com foco em seus desdobramentos apoiado nas primícias científicas, constituindo um instrumento para compreensão de sua influência nas sociedades que estavam inseridos. As produções científicas assim como os cursos de pós-graduação “objetivavam muito mais a pesquisa sobre o fenômeno e o campo religioso do que abordar a formação docente. Pelo menos abriu-se aí um espaço importante para a pesquisa sobre o tema do Ensino Religioso” (Baptista, 2015, p. 113). Com isso, as inquietações pertinentes ao campo da Ciência da Religião, como os aspectos teóricos, se alinham a aspectos pedagógicos, consolidando, assim, a construção do conhecimento escolar que torna-se transmissível e replicável na educação básica (Junqueira, 2015, p. 17-18).

Desse modo as iniciativas de adesão do ER à Ciência da Religião como área de referência datam do fim da década de 90. Por isso, consideram-se como sendo relativamente novas, e dentre as tecituras que possibilitaram essa junção destaca-se as criações dos cursos de formação para docentes. Tendo em vista que os aspectos educacionais foram moldados a partir da área da Ciência da Religião, a matriz científica agrega para a educação básica perspectivas que reformulam a compreensão e abordagens das multifaces da religião enquanto objeto de estudo escolar. Portanto, a consolidação das licenciaturas se tornou um marco, pois as experiências coletivas e saberes pedagógicos alinhados às epistemologias e multidisciplinaridades produziram novos referenciais para abordagens e estudos dentro da área. Essa dinâmica escolar entre adaptações e valorização de experiências consolidadas para Junqueira (2015) faz parte do processo de transformação da Ciência da Religião como área de referência para o Ensino Religioso.

Durante o percurso de educacionalização da Ciência da Religião, as instituições de ensino superior desenvolveram seus currículos de forma autônoma. Com isso, identifica-se uma pluralidade de grades e correntes educacionais. A ascensão da Ciência da Religião como referência para o ER está diretamente ligada ao que Junqueira (2016, p. 41-42) aborda sobre a diferença entre as correntes de modelo confessional e modelo

fenomenológico na formação de docentes para o ER. O período em que a popularização dos cursos de licenciatura ocorreu é proveniente da corrente fenomenológica que alcança as IES. A estruturação dessa perspectiva se preocupa com a criação da identidade pedagógica e o fomento à formação docente. Com isso, a construção do perfil do/a egresso/a, assim como a identidade dos cursos nas universidades, começou a se distinguir dos modelos confessionais que perduravam e eram financiados por iniciativas das instituições religiosas (eclesiásticas) que, majoritariamente, ofereciam as formações docentes até então.

Essa trajetória de construção identitária do Ensino Religioso com ênfase na formação docente a partir da Ciência da Religião, como apontado, tem início nas IES que possuem total autonomia para a construção de suas grades e abordagens, assim como nas propostas sugeridas e encaminhadas pelo FONAPER diretamente a essas instituições. É possível identificar em alguns períodos o mascaramento e contradições em abordagens que se embasavam numa perspectiva teológica. Baptista (2015) se refere a esse modelo como de natureza confessional, pois, tende a referir-se a elementos da fé de uma tradição religiosa. Essa abordagem em exclusividade contradiz as perspectivas da Ciência da Religião, indicações do FONAPER e esforços da Rede Nacional de Licenciaturas em Ensino Religioso (RELER), e esse fato está diretamente ligado à ausência legislativa da formulação de parâmetros curriculares nacionais para os cursos de licenciatura em Ciência da Religião nesse período.

Ao longo do percurso, que antecede a formulação do parecer CNE/CP 12/2018, foram estabelecidas normatizações em níveis estaduais que regiam os currículos das licenciaturas conforme interesse das unidades da federação. Parte dos cursos oferecidos nas universidades públicas nos anos 2000 acompanhavam as legislações vigentes na esfera estadual onde estavam instaladas as instituições de ensino (Pieper, 2019). A problemática encontrada na ausência de um modelo padronizador dos currículos em âmbito nacional se finda apenas em 2018 com a Portaria 1.403 que homologa o parecer CNE/CP nº 12/2018. Rodrigues (2021, p. 52-71) apresenta um panorama sobre a trajetória do ER na esfera jurídica até a consolidação da referida resolução, identificando que a relevância na formação docente impactava diretamente nos horizontes a serem seguidos, afirmando que não se tratava de uma especificidade rasa, mas que carecia que a legislação da União intervisse principalmente nos interesses

ideológicos insurgentes. Segundo a autora:

Com a inclusão do ER na base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2017) e toda a discussão que a sua manutenção gerou na opinião pública, um horizonte de possibilidades se abriu para a reflexão e docência do ER. Horizonte que foi ampliado ainda com a discussão e a publicação das Diretrizes Curriculares Nacionais para as Licenciaturas em Ciências da Religião (DCNs de CRE, 2018). Ambos documentos representam marcos regulatórios fundamentais para a organização da formação docente e a necessária capacitação para condução desse componente curricular em unidades de ensino e espaços educativos (Rodrigues, 2021, p. 21).

A efetividade oriunda da homologação da resolução CNE/CP 5/2018 aponta para a resolutiva da problemática, no âmbito nacional, surgindo com parâmetros essenciais e mínimos para os cursos de formação de professores/as. Essa observação é importante para que não ocorram anacronismos e lapsos temporais na trajetória do ER, assim como o apagamento das propostas, projetos e sugestões que antecedem a resolução. Embora para o âmbito nacional houvesse documentos regulamentares e orientadores para o ER, no que tange ao currículo de formação para o ensino superior a defasagem ocorria na esfera legislativa federal.

Com isso, a resolução CNE/CP 5/2018 “[...] tornou-se um marco que legitimou a associação entre Ciência da Religião e Ensino Religioso, pois afirmou esse componente curricular como área de aplicação da CRE” (Rodrigues, 2021, p. 65) sendo este, a consolidação dos esforços e discussões que envolveram e mobilizaram inúmeros coletivos durante anos como o FONAPER, a RELER e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Esses coletivos foram essenciais e tiveram atuação direta na redação do parecer CNE/CP nº 12/2018 Cecchetti; Tedesco (2022, p. 143-144).

Por via de regra, o processo de educacionalização da Ciência da Religião avança para um novo estágio que é a ocupação das vagas por docentes habilitados com a licenciatura em Ciência da Religião, que agora conta com parâmetros a serem seguidos na formação dos professores/as. Considera-se, que esta é a última etapa que efetiva a inserção da CRE no ER. Na resolução é estipulado um prazo para adaptação das unidades escolares, o que deveria se refletir nos concursos públicos e demais certames para contratação de profissionais de acordo com o disposto na resolução. No que segue será realizada uma análise dessa questão específica a partir de dados coletados sobre a

microrregião de Juiz de Fora, tendo como objetivo perceber como está se dando o processo de adaptação às mudanças na legislação em nível municipal.

Adaptação dos municípios da microrregião de Juiz de Fora à resolução CNE/CP 5/2018

O cerne desta pesquisa é o acompanhamento da adequação dos municípios à Resolução CNE/CP 5/2018, que estabelece e trata da formação docente para ministrar aulas do componente curricular Ensino Religioso na educação básica. Para tanto foi realizado mapeamento dos municípios que oferecem o componente curricular em sua grade; quantitativo de certames realizados e adequados à Resolução CNE/CP 5/2018; identificação e registro de mudanças ocorridas nesse cenário. Com isso, busca-se responder à questão se os municípios estão realizando os concursos e contratações exigindo a Licenciatura em Ciência da Religião. Para tanto, pesquisou-se os 33 municípios que compõem a microrregião de Juiz de Fora, sem diferenciar se eles contavam com a etapa dos anos finais do ensino fundamental II (do 5º ao 9º ano) ou se ofereciam apenas os anos iniciais. O enfoque dado considera exclusivamente a oferta do componente na rede municipal, sendo coletadas as informações contidas nos editais realizados durante o período de 2018 a 2024.

A escolha deste marco cronológico ocorreu devido aos trechos da resolução supracitada que, nos Art. 10, 11 e 12, versam sobre a habilitação que será regida pelo período de oito anos a partir da publicação da Resolução. Nestes trechos, são incorporadas outras possibilidades para além da Licenciatura em Ciência da Religião, contribuindo para a interpretação de que este período seria indicado para que ocorra a adaptação nas redes de ensino para efetivação e contratação de profissionais graduados/as na habilitação aludida (Ciência da Religião). Embora as informações não sejam apresentadas com a clareza da perspectiva aqui empregada nas fontes consultadas, elas permitem estabelecer parâmetros iniciais para o monitoramento da adequação pela escolha da “Licenciatura em Ciência da Religião” nos certames para o componente curricular de Ensino Religioso. Foi necessário estabelecer uma diferenciação entre concursos e processos seletivos que contemplavam ou não a proposta, ampliando, assim, o objeto durante a coleta dos dados.

Outra diferenciação realizada no que tange à habilitação sugerida nos editais consultados foram as legislações estadual e federal. A legislação do estado de Minas Gerais, que dispõe sobre o Ensino Religioso na rede pública estadual de ensino, por meio da lei 15.434, de 05/01/2005 alterada pelas leis 21.133, de 10/01/2014 e 21.333, de 26/06/2014, indica, em seus editais, que as contratações devem exigir as seguintes formações: Licenciatura plena em ensino religioso; Ciências da Religião; Educação Religiosa. Assim, pressupõe-se que as prefeituras espelharam seus certames na referida lei, fazendo com que se encontrasse, em alguns editais, a classificação de prioridades conforme o disposto no Art. 5º da lei estadual⁷. Ainda assim, considera-se como adequado nesse estudo os municípios que seguem o disposto na Resolução CNE/CP 5/2018, pois trata-se da legislação a nível federal válida para toda a União.

O acervo consultado para levantamento e coleta dos dados foram exclusivamente os sites das prefeituras municipais, por onde acessou-se todos os editais de processos seletivos e concursos públicos disponibilizados. Para organizar e classificar os dados coletados, utilizou-se uma metodologia mista entre os métodos quantitativo e qualitativo que resultou no quadro apresentado mais adiante. Como os resultados obtidos são heterogêneos fez-se necessária sua apresentação em formato de análise discursiva, contemplando as várias nuances. Como recursos para coleta e aplicação dos métodos, recorreu-se à utilização das ferramentas Google Forms e Excel.

No que segue são apresentados e analisados parte dos dados coletados, a fim de tecer considerações sobre os processos de adequação dos municípios ao que está previsto na Resolução CNE/CP 5/2018.

Concursos públicos e processos seletivos

Entende-se que, institucionalmente, a última etapa para efetivar a inserção escolar da Ciência da Religião seja a integração de professores/as devidamente habilitados na educação básica. De acordo com as resoluções vigentes o acesso a essas vagas nos serviços públicos ocorre por meio de concursos, processos seletivos ou

⁷O ingresso para o exercício da docência do ensino religioso na rede pública estadual de ensino fica reservado ao profissional que atenda a um dos seguintes requisitos: I - conclusão de curso superior de licenciatura plena em ensino religioso, ciências da religião ou educação religiosa; II - conclusão de curso superior de licenciatura plena reconhecido pelo órgão competente, em qualquer área do conhecimento, cuja matriz curricular inclua conteúdo relativo a ciências da religião, metodologia e filosofia do ensino religioso ou educação religiosa, com carga horária mínima de quinhentas horas [...] (Minas Gerais, 2014). Disponível em: <https://www.almg.gov.br/legislacao-mineira/texto/LEI/15434/2005/?cons=1>. Acesso em: 28 jul. de 2024

contratações temporárias, a depender da legislação e necessidades dos municípios. Os concursos para professores(as) de ER não são novos. Segundo Junqueira (2016):

[...] o primeiro registro do início do século XXI de concurso público para professores na área do Ensino Religioso foi o do Estado de Santa Catarina que em 2001, pela primeira vez, promoveu o ingresso no quadro do Magistério Público Estadual de profissionais licenciados para a área do Ensino Religioso (Junqueira, 2016, p. 260).

No que tange o estado de Minas Gerais, no quadro apresentado pelo autor (Junqueira, 2016, p. 27-32), o primeiro registro de concurso público foi realizado em 2008 no município de Itabira. Ao realizar o levantamento de concursos para docente de ER realizados entre 2001 a 2016 em todo o Brasil, Junqueira (2016) aponta para a relevância dos concursos dizendo:

Por este motivo é fundamental que as prefeituras tenham clareza desta exigência, conforme redação do Art. 62 da LDB, Lei nº 9394/96. [...] Este alerta é para que as professoras e professores estejam alertas aos Editais (propostas técnicas e políticas). Os Editais técnicos respeitam a legislação federal que orientam inclusive os Estados e Municípios (Junqueira, 2016, p. 32).

O Art. 67 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9.394/96 determina que os sistemas de ensino promoverão a valorização dos profissionais da educação e que o ingresso no serviço público dar-se-á exclusivamente por concurso, provas e títulos. É a formação exigida para atuação na educação básica far-se-á em nível superior, em curso de licenciatura de graduação plena. O mesmo artigo é válido para a admissão do professor de ER e tem consonância com o artigo 33 da LDB nº 9.394/96, alterado pela Lei nº 9.475/97, que dá a responsabilidade aos sistemas de ensino o estabelecimento de normas para habilitação e admissão desses profissionais. Há uma exigência legal de licenciatura para a docência na educação básica. E para o ER o desafio persiste, pois na maioria das unidades da federação não existe a oferta para a graduação neste ensino. E como promover concursos públicos num contexto em que não existe o profissional? (Junqueira, 2016, p. 33-34).

O período da publicação do estudo é anterior aos trâmites que conduziram à homologação da Resolução CNE/CP 5/2018 e, nele, da microrregião de Juiz de Fora

apenas o município de São João Nepomuceno (2012)⁸ aparece no levantamento. Ao consultar o edital do certame, no entanto, constata-se que nesse período o município ainda não exigia a licenciatura plena em Ciência da Religião como requisito para pleito da vaga, requerendo a habilitação: “sup./Licenciatura Plena em qualquer área de conhecimento em curso de cujo currículo conste conteúdo relativo a Ciências da Religião, Metodologia e Filosofia do Ensino Religioso” (São João Nepomuceno, 2012).

Nesse estudo, considerando o período de 2018 até 2024, foi identificado que 18 municípios oferecem o componente curricular de Ensino Religioso em sua rede de ensino. No que tange à distinção entre oferecimento e não oferecimento do ER⁹, como supracitado, recorreu-se à informação disponibilizada em domínio público. Assim, a utilização dos editais foi fundamental para a condução dessa classificação. Portanto, a afirmação do oferecimento do componente curricular é baseada nos resultados encontrados ao se analisar os editais e sites dessas prefeituras.

Em outros 14 municípios a informação do oferecimento do ER não foi encontrada, mesmo quando checado em editais que não compunham o marco cronológico estabelecido para este estudo. Como metodologicamente foram definidas como fontes primárias os editais de certames e secundárias os sites das prefeituras, manteve-se os critérios pré-estabelecidos para a investigação nestes municípios. No caso do município de Juiz de Fora entende-se que não ocorre o oferecimento do componente curricular na rede municipal de ensino de maneira convencional¹⁰. Isso pode se entender a partir da consulta ao referencial curricular disponibilizado no site da prefeitura que aborda o ER como trabalhado de maneira transversal (Juiz de Fora, 2020, p. 12). A consulta aos editais dos certames e ao referencial curricular não apontou para a

⁸ O material não está disponibilizado no site da prefeitura. Desse modo recorreu-se à fonte secundária PCI Concursos que se encontra disponível em: <https://www.pciconcursos.com.br/noticias/prefeitura-de-sao-joao-nepomuceno-mg-abre-inscricoes-para-150-vagas> Acesso em: 11 ago. de 2024.

⁹ Estes resultados não levaram em consideração os dados demográficos dos municípios e a oferta da modalidade dos anos finais do Ensino Fundamental II. Tendo em vista isso, neste recorte não foi aprofundada a distinção entre o quantitativo de escolas que se enquadrem nesse pré-requisito, podendo haver municípios que sejam responsáveis apenas por creches e pré-escolas, ficando a encargo do estado de Minas Gerais a oferta e gerenciamento de turmas do Ensino Fundamental II e Ensino Médio.

¹⁰ A partir da consulta a materiais secundários e fontes não acadêmicas percebe-se algumas contradições em volta do tema. Embora seja inconclusivo para o recorte desta pesquisa, a afirmação do não oferecimento do ER pela prefeitura municipal de Juiz de Fora, é interessante citar que no ano de 2019 houve a proposição de um projeto de lei municipal 203/2019 que previa a regulamentação da oferta do Ensino Religioso confessional nas escolas. Dado sua redação, o projeto foi considerado inconstitucional e, portanto, não promulgado. Os trâmites que dizem respeito ao projeto de lei, justificativa e veto estão disponíveis em: <https://www.camara.jf.mg.gov.br/sa/proposicao.php?num=80171>. Acesso em: 11 ago. de 2024.

destinação de hora/aula específica para o ER. Dessa maneira, o município não se enquadrou nos requisitos para as classificações anteriores exigindo essa categorização.

No período aqui analisado foram realizados 23 concursos públicos (para pleito de vagas disponíveis ou cadastro reserva) com vagas para diversas áreas. Dentre eles, apenas 4 ofereceram vagas para docência no ER e os trâmites ocorreram em São João Nepomuceno (2019), Rochedo de Minas (2020), Matias Barbosa (2022) e Simão Pereira (2023). Nesses concursos, a titulação de Licenciatura em CRE foi exigida nos concursos realizados em São João Nepomuceno (2019) e Rochedo de Minas (2020), caracterizando os certames como adequados à resolução. Já os concursos de Matias Barbosa (2022) e Simão Pereira (2023) optaram pela seguinte habilitação: “a) Diploma de Licenciatura em nível superior e curso de formação em áreas afins a disciplina Ensino Religioso; ou b) Diploma de Licenciatura em Ensino Religioso ou Ciências da Religião [...]”. Nestes dois últimos, é identificado uma inversão na lista de prioridades, embora não se considerará esta inversão como plausível de desconfigurar os municípios como adequados, ela nos direciona para uma problemática, que versa sobre questionar os critérios de habilitação que cada município utiliza ao definir seus editais.

No que compete aos processos seletivos (realizados por empresas contratadas e/ou aplicação de provas), no total foram realizados 17 processos. Dentre eles apenas 2 destinava vagas para o ER e foram realizados nos anos 2018 e 2023. No processo realizado pela prefeitura de Guarará (2018) a habilitação exigida foi a de “Licenciatura plena em Ensino Religioso, Ciência da Religião ou Educação Religiosa [...]”. Considerando o ano de referência e a data do certame ser anterior à homologação do parecer, pressupõe-se que a rede municipal esteja adequada à Resolução, visto que este foi o único material disponibilizado no site da prefeitura que trate do assunto encontrado durante a coleta dos dados. Acerca do processo realizado em 2023 pela prefeitura de São João Nepomuceno, foi exigido a “Licenciatura plena na área de atuação”, o que contribui para concluir-se que o município está adequado à Resolução, visto que nos certames realizados que continham vagas para docentes de Ensino Religioso, a exigência da Licenciatura em Ciência da Religião foi identificada.

Processos seletivos simplificados

Durante o período analisado, foram realizados majoritariamente processos seletivos simplificados (por meio de inscrições diretas nas prefeituras ou sites

específicos, e a classificação ocorre mediante análise de títulos e tempo de serviço). Ao todo foram realizados 88 processos seletivos desta modalidade. Nos municípios pesquisados, ocorreram apenas 26 processos simplificados que ofereceram vagas para docentes de ER. Como não foi identificada unanimidade na exigência da Licenciatura em CRE preferivelmente, os resultados dos dados coletados serão apresentados majoritariamente conforme a primeira posição das listas de prioridades para habilitação dispostas nos editais.

O município de Bicas, em 2019, tinha como requisito “Superior completo com habilitação específica na área”. Em 2021 o município alterou a exigência para “Licenciatura plena em Teologia ou Pedagogia com curso especializado na área [...]”. Considerando que em 2019 o município se enquadrava dentro dos parâmetros indicados pela Resolução, nota-se que nos editais de 2021 e 2022 ocorreu um retrocesso ao disposto no parecer, ocasionado pela substituição da exigência de Licenciatura em CRE respectivamente para: “Licenciatura em Teologia ou Pedagogia [...]” (Bicas, 2021) e “Licenciatura plena em Teologia ou outra licenciatura com habilitação para lecionar nos anos iniciais e finais do Ensino fundamental e no Ensino Médio acrescido de cursos na área do conhecimento específica” (Bicas, 2022). O acréscimo de formações complementares em disciplinas ou cursos com conteúdos relacionados ao ER é uma problemática que não justifica a substituição da formação em Licenciatura em Ciência da Religião, o que caracteriza o município de Bicas como não adequado à resolução no período que compreende os anos 2021 e 2022. Somente em 2023, o município retoma a conformidade ao exigir “Ensino superior completo na área respectiva de atuação”. Embora a nomenclatura não seja clara, pressupõe-se que o/a profissional deve possuir a habilitação correspondente à regulamentação, ou seja, Licenciatura em Ciência da Religião.

No município de Coronel Pacheco houve a realização de 3 processos entre 2021 e 2023. Embora constatado o oferecimento de vagas para docentes de Ensino Religioso a partir da publicação dos resultados desses certames, os editais não estão disponíveis na íntegra e não foram localizados no site da prefeitura e nem em outros sítios eletrônicos. Desse modo, não foi possível identificar a habilitação exigida para pleitear as vagas na rede municipal.

Já em Lima Duarte foi encontrado um edital para processo seletivo realizado em

2021 no qual a habilitação exigida estava de acordo com o proposto no parecer, sendo critério do município a “Licenciatura plena em Ensino religioso, Ciências da Religião ou Educação Religiosa” (Lima Duarte, 2021).

Em Matias Barbosa foram realizados processos seletivos em 2019 e 2021. Assim como em outros municípios, foi identificada uma inversão na lista de prioridades, aparecendo como primeira opção: “Licenciatura em nível superior e curso de formação em áreas afins a disciplina Ensino Religioso”. Logo, entende-se que o município prioriza as formações complementares em detrimento da Licenciatura em Ciência da Religião que irá aparecer como substituta ao invés de interina, como pode ser observado onde lê-se: “ou [...] Licenciatura em Ensino Religioso ou Ciências da Religião [...]”. A inversão não desconfigura a adequação do município. Pode-se, ainda, de maneira otimista, interpretar que, mesmo não sendo o ideal, essas contratações são legítimas por estarem sendo realizadas dentro do período de adaptação, pois, como tem sido referido neste artigo, o prazo estipulado é de oito anos de vigência da resolução CNE/CP 2/2015 para profissionais habilitados/as em outras áreas.

Em Olaria foram realizados processos seletivos em 2022 e 2024. Em ambos os processos, os editais apresentaram como requisito “Graduação - Ciências da Religião ou Filosofia ou Sociologia” (Olaria, 2022; 2024). Embora não haja uma regulamentação específica que uniformize a escolha das habilitações para as redes municipais, em parte o município segue o proposto pelo parecer CNE/CP 5/2018 ao eleger a CRE como primeira opção. No tocante à segunda e terceira habilitações, conflitua com o que dispõe a Resolução, pois o fato de o edital não acrescentar os requisitos de formações complementares pertinentes à temática invalida o resguardo que se interpreta nos Art. 10, 11 e 12 do parecer supracitado. Embora caminhe-se para seis anos da homologação do parecer, este ainda segue sendo um documento basilar para a adequação dos municípios.

Em relação ao município de Rio Preto identificou-se, que, ao realizar, no ano de 2023 um processo seletivo neste, redigiram como requisito as titulações: “Graduação com Licenciatura em Sociologia, Filosofia, História ou Teologia”. De acordo com o objetivo de monitorar a adequação dos municípios, conclui-se que neste específico não houve a adequação ao disposto no parecer.

Em Santa Rita do Ibitipoca houve 5 processos entre 2020 e 2024. Nos processos

realizados de 2020 a 2022 foi exigida "habilitação específica". Logo, entende-se que seja a Licenciatura em Ciências da Religião. Já em 2023 a nomenclatura adotada no edital fornece clareza ao alterar para "Licenciatura em Ciência da Religião". Dessa forma, esse município se adequou ao que prevê a Resolução. No entanto, em 2024 a nomenclatura sofreu alteração e passou a ser: "Licenciatura em Ensino Religioso". Desse modo conclui-se que o município esteja adequado ao disposto no documento basilar embora a nomenclatura "Licenciatura em Ensino Religioso" não seja a mais adequada. A mesma situação ocorre no município de Santa Rita do Jacutinga, que em seu certame estabeleceu como critério a mesma habilitação para pleito em 2024.

Em Pedro Teixeira identificou-se 3 processos realizados entre 2022 e 2024. Neles a titulação exigida foi "Licenciatura Plena Específica". Por mais que o disposto nos editais não aborde com clareza qual seria a nomenclatura referida como específica, conclui-se que o município se adequou ao parecer e que para o pleito da vaga seja necessário estar habilitado/a pelo curso de Licenciatura em Ciência da Religião.

No município de Santos Dumont houve a realização de processos em 2021 e 2023. Em 2021 a seleção trazia como requisito a "Licenciatura plena na área pleiteada". Já em 2023 ocorreu a alteração para "Licenciatura plena em Ensino Religioso ou Educação Religiosa, ou Curso de Pedagogia com ênfase em Educação Religiosa". Acerca do município, mesmo que na redação de seus editais não constem como requisito a Licenciatura em Ciência da Religião, conclui-se que seus certames estão em parte de acordo com o parecer CNE/ CP 05/2018 pois, por ainda estar no processo de adaptação, a habilitação em Ensino Religioso é a que mais se aproxima da Licenciatura em Ciência da Religião em termos de nomenclatura e segue resguardada no parecer.

Por fim, tem-se Simão Pereira com processos realizados em 2022 e 2023. Em ambos os certames a habilitação exigida foi "Certificado Licenciatura Plena para Ensino Religioso ou Graduação Filosofia [...]". Dessa forma, o município está adequado ao parecer, pois como supracitado a variação presente na nomenclatura equipara os cursos que são denominados como Licenciatura em Ensino Religioso, além de que a preposição "para" pode ser interpretada como um pré-requisito onde a Licenciatura em Ciência da Religião se enquadre, visto que o curso prepara docentes para ministrar aulas do componente curricular. A indicação de graduação em filosofia, no entanto, conforme visto em relação a outros municípios, está em discordância com o que prevê a

Resolução.

Visando ilustrar os resultados apresentados, o quadro a seguir, compila os dados indicando apenas os municípios onde foram identificados certames com vagas para professores/as do componente curricular ER, separado por ano e modalidade de processo realizado. Portanto, lê-se: C = concurso público; P = processo seletivo; S = processo seletivo simplificado; - = informação não encontrada; * = registro de certame realizado; 1 = certame com vaga para professor/a de Ensino Religioso.

Quadro 1- Municípios que realizaram processos com oferta de vagas entre 2018 a 2024

Ano	2018			2019			2020			2021			2022			2023			2024		
	C	P	S	C	P	S	C	P	S	C	P	S	C	P	S	C	P	S	C	P	S
Bicas	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Coronel Pacheco	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	*	-	1	-	-	-
Guarará	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*	-	-	-	-	-	-
Lima Duarte	-	-	-	*	-	-	-	-	*	-	-	1	-	*	-	-	-	*	-	-	-
Matias Barbosa	-	-	*	-	-	1	-	-	-	-	-	*	1	-	-	-	-	*	-	-	*
Olaria	-	-	*	-	-	*	-	-	*	-	-	*	-	-	1	*	-	*	-	-	1
Pedro Teixeira	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*	-	-	1	-	-	1	*	-	1
Rio Preto	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*	-	-	-	-	-	1	-	-	-
Rochedo de Minas	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	*	-	-	*	-	-	*	-	-	*
Santa Rita do Ibitipoca	-	-	*	-	-	*	-	-	1	-	-	1	-	-	1	-	-	1	-	-	1
Santa Rita do Jacutinga	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*	-	-	*	-	-	*	-	-	1



Santos Dumont	-	-	-	-	-	*	-	-	*	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-
São João Nepomuceno	-	-	*	1	-	1	-	-	*	-	-	*	-	-	*	-	1	-	-	-	*
Simão Pereira	*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*	-	-	1	1	-	1	-	-	*

Fonte: Elaborado pelo autor (2024)

Os resultados da análise individualizada por municípios e por edital indicam uma grande oscilação na habilitação exigida e na nomenclatura adotada nas diferentes situações, inclusive sem necessariamente seguir uma linha cronológica de maior adaptação. Tais questões podem indicar tanto dificuldades de compreensão dos municípios em relação ao Ensino Religioso como componente curricular obrigatório, bem como da formação em Ciência da Religião como área de referência. Ao mesmo tempo, se refletem em situações contraditórias para profissionais que buscam e têm formação conforme o que está previsto na Resolução, qual seja, a Licenciatura em Ciência da Religião.

Considerações Finais

Os anos 2000 carregam consigo o advento dos cursos de Licenciatura em Ciência(as) da(as) Religião(ões), assim como o surgimento dos concursos para professores/as de Ensino Religioso no Brasil. As aproximações sociopolíticas entre o ER e a CRE consolidam a Ciência da Religião como área de referência para o componente curricular Ensino Religioso. O funcionamento dos cursos e inserção de profissionais no mercado de trabalho foram impactados diretamente pela ausência de DCN para os cursos. A ausência de uma legislação federal específica não foi impeditiva para o surgimento de regulamentações e reconhecimento dos cursos nas instâncias estaduais, contudo essas implicações vislumbram soluções após a homologação da resolução CNE/CP 5/2018.

As considerações tecidas sobre o processo de educacionalização foram fundamentais para construir a ideia de um processo que se divide em: adaptação pedagógica; implementação no ensino superior; formação de cientistas da religião com

respectiva inserção escolar na educação básica. A transposição didática é uma etapa fundamental nesse processo de inserção escolar e potencialmente relevante para novas discussões, sobre a efetividade do que vem sendo transposto para o ER escolar.

Conforme os resultados apresentados, surge uma indagação sobre a necessidade de um consenso nos editais, sobre o requisito da habilitação em Licenciatura em Ciência da Religião, pois, as inúmeras variações tendem a confundir qual a formação de fato se espera do/a profissional, ficando vaga à compreensão de qual legislação as prefeituras têm seguido para definição de seus critérios, referir-se diretamente à habilitação necessária para pleitear a vaga conforme é regulamentado na resolução CNE/CP 5/2018, é o caminho ao qual acredita-se ser o correto.

Espera-se que, ao fim do prazo aqui denominado como período de adaptação, que os certames de toda a microrregião de Juiz de Fora estejam em acordo com a resolução vigente e que a ocupação das vagas se dê por profissionais habilitados/as na Licenciatura em Ciência da Religião.

Para que ocorra o provimento de vagas em cargos públicos, anterior à abertura de concurso público, os municípios dependem de inúmeros fatores que perpassam pelas estruturas administrativas escolares, demografia, criação e regulamentação de cargos, dentre outros que não foram explorados neste estudo. Dito isso, constata-se na microrregião que majoritariamente ocorrem processos seletivos simplificados. Esse resultado é alcançado tanto pelo quantitativo de material analisado, quanto pela oferta de vagas registradas (ao todo foram 26 processos). Com muita discrepância tem-se os concursos públicos, que nessa modalidade, apenas 4 possuíam vagas para o componente curricular. O menor número expressivo foram os processos seletivos onde apenas 2 tiveram oferta de vaga para o ER. O estudo constatou que dentre os municípios: 8 estão adequados; em 1 o resultado foi inconclusivo; 5 ainda se encontram em processo de adequação; e por fim apenas 1 foi considerado como não adequado. No que tange aos demais municípios, as informações não foram encontradas devido à ausência da publicação dos materiais nos sites das prefeituras. Com isso, a hipótese desse estudo foi validada, pois, no acervo consultado, parte dos municípios estão em um processo gradativo de adaptação de seus certames.

Para esse estudo levou-se em consideração majoritariamente as universidades públicas, mas vale referenciar que inúmeros cursos de Licenciatura para docência no



Ensino Religioso exerceram atividades nas últimas décadas, assim como ainda surgem novos cursos por todo país, especialmente na modalidade EAD. Por fim, almeja-se que ao fim do período de adaptação ocorram novos concursos públicos.

Referências bibliográficas

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. *REVER*, 2015. p. 107-125. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26189/18851>. Acesso em: 21 jul. 2024.

BRASIL, Lei n. 13.415, de 16 de fevereiro de 2017. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, DF, n. 35, p. 1-3, fev. 2017. Seção 1.

BRASIL, Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, DF, n. 248, p. 27833-27841, dez. 1996. Seção 1.

BRASIL, Lei n. 9.475, de 22 de julho 1997. Dá nova redação ao art. 33 da Lei n° 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, DF, n. 139, p. 15824, jul. 1997. Seção 1.

BRASIL, Parecer CNE/CP n. 12/2018, de 28 de dezembro de 2018. Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de licenciatura em Ciências da Religião. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, DF, n. 249, p. 131, dez. 2018. Seção 1.

BRASIL, Resolução CNE/CP n° 5, de 28 de dezembro de 2018. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, DF, n. 249, p. 131, dez. 2018. Seção 1.

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

BRASIL. Lei n. 12.796, de 4 de abril de 2013. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, DF, n. 65, p. 1-2, abr. 2013. Seção 1.

CECCHETTI, Elcio; TEDESCO, Anderson Luiz. Rede Nacional das licenciaturas em Ensino Religioso e o movimento de decolonização religiosa da escola. *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade, Salvador*, v. 31, n. 66, p. 133-149, abr. 2022. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/faeeba/v31n66/2358-0194-faeeba-31-66-133.pdf>. Acesso em: 01 dez. de 2024.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*, n.º 27, dezembro, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782004000300013>. Acesso em: 03 jun. de 2024.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Uma ciência como referência: uma conquista para o Ensino Religioso. *REVER*, v. 15, 2015. p. 10-25. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26181>. Acesso em: 18 jul. de 2024

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Provimento de professores para o componente curricular Ensino Religioso visando a implementação do artigo 33 da Lei 9394/96 revisto na Lei 947/97. *CNE-BRASIL*. 2016. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/junho-2016-pdf/44071-produto-2-provimento-professores-componente-curricular-ensino-religioso-pdf/file>. Acesso em: 10 jul. de 2024.

MINAS GERAIS. *LEI n.º 15.434*, de 05/01/2005. Dispõe sobre o ensino religioso na rede pública estadual de ensino. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/legislacao-mineira/texto/LEI/15434/2005/?cons=1>. Acesso em: 28 jul. de 2024.

OLIVEIRA, Lilian Blanck; CECCHETTI, Elcio. Diretrizes curriculares nacionais para a formação de professores de ensino religioso. In: POZZER, Adecir; CECCHETTI, Elcio; OLIVEIRA, Lilian Blanck de; KLEIN, Remí (org.). *Diversidade religiosa e ensino religioso no Brasil: memórias, propostas e desafios*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010. p. 103-126. Disponível em: https://fonaper.com.br/wp-content/uploads/2020/05/dr_e_er-final.pdf#page=103. Acesso em: 30 nov. de 2024.

PIEPER, Frederico. Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: Um estudo de caso. *Numen*, v.21, Juiz de Fora. 2018. p. 232-291. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22159>. Acesso em: 29 jun. de 2024.

PIEPER, Frederico. Ciências da Religião nas universidades públicas brasileiras: modelos de implementação e desafios. *REVER*, v.19, São Paulo, 2019. p. 25-44. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/336052275_Ciencias_da_religiao_nas_universidades_publicas_brasileiras_modelos_de_implementacao_e_desafios. Acesso em: 14 jul. de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ARACITABA. Disponível em: <https://aracitaba.mg.gov.br/processo-seletivo/>. Acesso em: 05 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELMIRO BRAGA. Disponível em: <https://www.belmirobraga.mg.gov.br/concursos-e-processos-seletivos/>. Acesso em: 10 mar. de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BIAS FORTES. Disponível em: <https://www.biasfortes.mg.gov.br/concurso-publico/>. Acesso em: 10 mar. de 2024.



PREFEITURA MUNICIPAL DE BICAS. Disponível em:
<https://www.bicas.mg.gov.br/processos-seletivos>. Acesso em: 05 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CHÁCARA. Disponível em:
<https://www.chacara.mg.gov.br/concursos>. Acesso em: 05 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CHIADOR. Disponível em:
<https://www.chiador.mg.gov.br/processos-seletivos>. Acesso em: 05 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CORONEL PACHECO. Disponível em:
https://coronelpacheco.mg.gov.br/concurso-publico/63/Processo_Seletivo. Acesso em:
05 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE DESCOBERTO. Disponível em:
<https://www.descoberto.mg.gov.br/>. Acesso em: 05 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE EWBANK DA CÂMARA. Disponível em:
<https://www.ewbankdacamara.mg.gov.br/concursos.php>. Acesso em: 01 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE GOIANÁ. Disponível em:
<https://informe.goiana.mg.gov.br/concursos-e-processos-seletivos/processo-seletivo-simplificado-001-2020/>. Acesso em: 01 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE GUARARÁ. Disponível em:
<https://www.guarara.mg.gov.br/wp/concursos-e-processos-seletivos-2/>. Acesso em: 01
maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. Disponível em:
<https://www.pjf.mg.gov.br>. Acesso em: 11 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. *Referencial Curricular da rede municipal de Juiz de Fora*. 2020. Disponível em:
https://www.pjf.mg.gov.br/secretarias/se/escolas_municipais/curriculos/arquivos/2020/ensino_religioso.pdf. Acesso em: 13 jul. de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE LIMA DUARTE. Disponível em:
<https://limaduarte.mg.gov.br/processos-seletivos/>. Acesso em: 11 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MAR DE ESPANHA. Disponível em:
<https://www.mardeespanha.com/>. Acesso em: 11 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MARIIPÁ DE MINAS. Disponível em:
<https://www.maripademinas.mg.gov.br/wp/concursos/>. Acesso em: 11 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MATIAS BARBOSA. Disponível em:
https://www.matiasbarbosa.mg.gov.br/bus_ava.aspx?search=processo+seletivo&f=&t=&m=1&c=. Acesso em: 11 maio de 2024.



PREFEITURA MUNICIPAL DE OLARIA. Disponível em:
<https://www.olaria.mg.gov.br/?s=processo+seletivo>. Acesso em: 11 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OLIVEIRA FORTES. Disponível em:
<https://www.oliveirafortes.mg.gov.br/categorias/7/processo-seletivo>. Acesso em: 11 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PAIVA. Disponível em:
https://www.paiva.mg.gov.br/bus_ava.aspx?search=processo+seletivo&f=&t=&m=1&c=. Acesso em: 12 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PEDRO TEIXEIRA. Disponível em:
<https://www.pedroteixeira.mg.gov.br/page/1/?s=processo+seletivo>. Acesso em: 12 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PEQUERI. Disponível em:
<https://www.pequeri.mg.gov.br/site/?s=processo+seletivo>. Acesso em: 13 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PIAU. Disponível em:
<https://www.piau.mg.gov.br/categorias/7/processo-seletivo>. Acesso em: 02 jun. de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE RIO NOVO. Disponível em:
<https://rionovo.mg.gov.br/concursos-e-processos-seletivos/>. Acesso em: 13 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE RIO PRETO. Disponível em:
<https://www.riopreto.mg.gov.br/?s=processo+seletivo>. Acesso em: 13 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ROCHEDO. Disponível em:
<https://www.rochedodeminas.mg.gov.br/portal/editais/3>. Acesso em: 13 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTA BÁRBARA DO MONTE VERDE. Disponível em:
<https://www.santabarbaradomonteverde.mg.gov.br/2019/07/12/processo-seletivo/>. Acesso em: 14 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTA RITA DE IBITIPOCA. Disponível em:
<https://santaritadeibitipoca.mg.gov.br/?s=processo+seletivo>. Acesso em: 15 maio de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTA RITA DE JACUTINGA. Disponível em:
<http://www.srjacutinga.mg.gov.br/?paged=1>. Acesso em: 02 jun. de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTANA DO DESERTO. Disponível em:
<https://santanadodeserto.mg.gov.br/>. Acesso em: 04 jun. de 2024.



PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTOS DUMONT. Disponível em:
<http://www.santosdumont.mg.gov.br/index.php>. Acesso em: 02 jun. de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO JOÃO NEPOMUCENO. Disponível em:
<https://www.sjnepomuceno.mg.gov.br/materias>. Acesso em: 02 jun. de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SENADOR CORTES. Disponível em:
<https://www.senadorcortes.mg.gov.br/processos-seletivos>. Acesso em: 02 jun. de 2024.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SIMÃO PEREIRA. Disponível em:
<https://www.simaopereira.mg.gov.br/categorias/7/processo-seletivo>. Acesso em: 02 jun. de 2024.

RODRIGUES, Elisa. *Ensino Religioso: uma proposta reflexiva*. Belo Horizonte: Editora Senso, 2021.

Ensino Religioso no Amazonas – Estado da Arte (2014-2023)

Ensino Religioso in Amazonas – State of the Art (2014-2023)

Manoel Vitor Barbosa Neto¹

Resumo: Este texto é fruto de uma pesquisa chamada estado da arte (EA) a respeito do Ensino Religioso no Amazonas. Pesquisas de EA intencionam conhecer de maneira abrangente o que se tem discutido a respeito de um assunto, levantando material bibliográfico sobre determinada temática. No contexto deste texto, as obras selecionadas foram aquelas encontradas digitalmente que versavam sobre o Ensino Religioso no Amazonas. Em pesquisas de EA conhecer significa que não basta saber da existência de textos científicos e catalogar, é necessário analisar para identificar as preocupações dos autores descobertos dentro desse recorte temático, de modo que ao final da investigação proposta, seja possível obter dados relacionados às características dos estudos, os interesses recorrentes e também apontar as lacunas da área. A pesquisa expressa neste texto localizou 29 produções acadêmicas, sendo duas teses, três dissertações, um livro, treze capítulos de livro, seis artigos publicados em periódicos e quatro textos completos publicados em anais de evento. Temas como currículo, legislação educacional e o Ensino Religioso, relatos de experiência e formação de professores são as preocupações recorrentes. Por fim, considerando a ausência de centros de pós-graduação em Ciências da Religião e a ausência de uma oferta regular em Ciências da Religião no Amazonas, há um esforço feito nos últimos 10 anos em investigar o recorte temático “Ensino Religioso no Amazonas”, por parte de pesquisadores, sem haver um centro que possa aglutinar e nortear esses esforços.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Estado da Arte. Amazonas.

Abstract: This text is the result of research called state of the art (EA) regarding Religious Education in Amazonas. EA research aims to comprehensively understand what has been discussed about a subject, collecting bibliographic material on a given topic. In the context of this text, the works selected were those found digitally that dealt with Religious Education in Amazonas. In EA research, knowing means that it is not enough to know about the existence of scientific texts and catalog them, it is necessary to analyze to identify the concerns of the authors discovered within this thematic section, so that at the end of the proposed investigation, it is possible to obtain data related to the characteristics of the studies, recurring interests and also point out gaps in the area. The research expressed in this text located 29 academic productions, including two theses, three dissertations, one book, thirteen book chapters, six articles published in journals and four complete texts published in event annals. Topics such as curriculum, educational legislation and Religious Education, experience reports and teacher training are recurring concerns. Finally, considering the absence of postgraduate centers in Religious Sciences and the absence of a regular offer in Religious Sciences in Amazonas, there has been an effort made in the last 10 years to investigate the thematic

¹Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) e professor de Ensino Religioso da Secretaria de Educação e Desporto do Amazonas (SEDUC-AM). Contato: neto_barbosa28@outlook.com.



focus “Religious Education in Amazonas”, by researchers, without there being a center that can bring together and guide these efforts.

Keywords: Ensino Religioso. State of art. Amazonas

Introdução

O Ensino Religioso compõe o currículo da educação básica desde os anos 30 do século XX. De acordo com Junqueira (2012), sua inserção é fruto da negociação de Getúlio Vargas para obter apoio da Igreja Católica a seu governo – inspirado na relação entre o fascismo italiano e a Igreja Católica a partir do Tratado de Latrão –, sendo concebido em perspectiva confessional, a partir de 1997, a disciplina foi definida como lócus para o estudo da diversidade religiosa, sendo vedado o proselitismo.

No Estado do Amazonas não existe uma oferta regular de formação em Ciências da Religião, a não ser duas experiências de Parfor, sendo a primeira realizada no período de 2015 a 2018 e a segunda, iniciada em 2023. Uma instituição privada foi autorizada em 2019 a ofertar uma licenciatura em Ciências da Religião², portanto, nos anos de 2023 e 2024 os primeiros alunos começam a ser formados, e ainda, não há programa de mestrados e doutorados na área.

Apesar desse quadro, existe, ainda que incipiente, uma produção acadêmica sobre o Ensino Religioso no Amazonas, tendo a primeira publicação encontrada, uma tese de doutorado defendida por Eliton de Araujo Santos no ano de 2008, intitulada “Historicidade da Disciplina Ensino Religioso no Amazonas e sua importância na Grade Curricular para o desenvolvimento moral e ético de nossos educadores e educandos” (Junqueira, Gabriel Junior, Kluck e Fracaro, 2017). No ano de 2014 foi defendida uma dissertação. Considerando então, a publicação dessa dissertação, foi realizado um levantamento bibliográfico das produções sobre o Ensino Religioso no Amazonas nos últimos 10 anos.

Este texto se enquadra no que se convencionou a chamar “estado arte” (EA), uma prática muito presente em elaborações de dissertações e teses devido à sua natureza que é de fazer um levantamento bibliográfico sobre um determinado tema, percebendo a partir dele os enfoques e o que se tem falado sobre determinado objeto. Essa metodologia produz um mapeamento das produções acadêmicas, sendo muito útil para

² Mais informações: <<https://fbnovas.edu.br/site/cursos/graduacao/ciencias-da-religiao/>>. Acesso em: 01 dez. de 24.

perceber a originalidade de uma nova dissertação ou tese e, principalmente, para se ter clareza sobre o que tem sido falado sobre o objeto de interesse.

É importante ressaltar que a publicação de textos que fazem EA no Ensino Religioso não são exatamente uma novidade, a título de exemplo, Junqueira e Itoz (2020, p. 430) fazem um EA de teses que investigaram o Ensino Religioso para “estabelecer a memória da construção do Ensino Religioso, assim como organizar e sistematizar as fontes produzidas no país para fundamentar a pesquisa”. Um elemento interessante dessa pesquisa reside no fato dos autores apresentarem pesquisadores que de forma recorrente são utilizados nessas teses, sugerindo a existência de pesquisadores de referência na área do Ensino Religioso, destacadamente, Sérgio Junqueira.

O trabalho de maior vigor até então publicado se trata da obra “Socialização do Saber e Produção Científica do Ensino Religioso, de Sérgio Junqueira, René Faustino, Cláudia Regina e Edile Maria Fracaro. Os autores apresentam um extenso trabalho que cobre o período de 1914 até 2017, ou seja, mais de um século de produção de conteúdos (livros, dissertações, teses e artigos) que versam sobre a presença da religião na educação até o Ensino Religioso propriamente.

Este texto apresenta um estado da arte de produções acerca do Ensino Religioso no Amazonas, a partir de publicações disponíveis digitalmente. Buscou-se teses, dissertações, artigos em periódicos, textos completos em anais de eventos e capítulos de livros.

O levantamento das teses, dissertações, artigos em periódicos, textos em anais de evento, dentre outras, foi feito a partir do banco de teses e dissertações da CAPES, biblioteca digital do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso, anais de eventos voltados para a formação de professores, sites de programas de pós-graduação e o currículo lattes. Aparentemente essa ação pode ser tomada como uma certa indisciplina na pesquisa ou algo do tipo, mas a escolha por esse tipo de percurso se deu pela prévia constatação de que este tema é incipiente.

Esse entendimento se dá pelo fato de conhecer e vivenciar esse campo desde 2020, resultando numa noção prévia sobre o tema e face a isso, a opção por ampliar os lugares de coleta, possibilitaria coletar uma quantidade de informações que a visitação em apenas um lugar não seria suficiente para subsidiar este texto.

Este texto se desdobra em três seções, sendo a primeira dedicada a refletir sobre o que seria uma pesquisa de estado da arte, sua importância para a atividade acadêmica e o detalhamento do percurso da pesquisa. A segunda seção é dedicada à exposição das pesquisas encontradas sobre o Ensino Religioso no Amazonas, e a terceira seção realiza um balanço acerca das produções de modo que o leitor conheça a que pé se encontra a discussão sobre o Ensino Religioso no Estado do Amazonas.

Percurso teórico-metodológico

Objetiva-se com EA conhecer de maneira panorâmica o que se tem produzido sobre determinado tema de interesse acadêmico para saber o que foi falado sobre ele (conteúdo) e também para identificar assuntos que ainda não foram tratados. Esse tipo de ação é fundamental para que o pesquisador tenha clareza sobre o tema de pesquisa e por consequência também se aprofunde no mesmo, ao se deparar com as discussões proposta por autores anteriores a ele e que partilham do mesmo interesse temático.

A esse respeito, Ferreira (2002, p. 259) atenta que os pesquisadores que realizam EA são “sustentados e movidos pelo desafio de conhecer o já construído e produzido para depois buscar o que ainda não foi feito [...] de dar conta de um determinado saber que se avoluma cada vez mais [...]”

Pesquisas de EA são frutos de uma investigação bibliográfica, caracterizada nos termos de Gil (2017, p. 33) como “pesquisa elaborada com base em material já publicado”. Ainda Gil (2017, p. 33) esclarece que “a principal vantagem da pesquisa bibliográfica é o fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente”.

Romanowski e Ens (2006, p. 38) ao tratar das pesquisas de EA em educação apontam que o interesse nesse tipo de abordagem seria consequência da “expansão acentuada de programas, cursos, seminários, encontros, na área de educação em seus diferentes aportes”. Destaca-se esse trecho para contrastar com as motivações da pesquisa que aqui se constrói pelas seguintes constatações:

1 – No Amazonas não há oferta regular em IES pública em nível de formação inicial em Licenciatura em Ciência da Religião, nem programas de pós-graduação que poderiam gerar publicações regulares de pesquisas sobre o Ensino Religioso³;

2 – Os docentes de Ensino Religioso que estão no Amazonas não necessariamente são engajados na vida acadêmica, ou seja, ter professores lotados nessa disciplina nos sistemas de ensino amazonenses não necessariamente produzem investigações sobre este tema;

3 – Se há interesse investigativo no Ensino Religioso no Amazonas, poderia estar diluído em diversos lugares e programas de pós-graduação pela ausência de um locus de referência sobre o tema.

Estados da arte podem significar uma contribuição importante na constituição do campo teórico de uma área de conhecimento, pois procuram identificar os aportes significativos da construção da teoria e prática pedagógica, apontar as restrições sobre o campo em que se move a pesquisa, as suas lacunas de disseminação, identificar experiências inovadoras investigadas que apontem alternativas de solução para os problemas da prática e reconhecer as contribuições da pesquisa na constituição de proposta na área focalizada (Romanowski; Ens, 2006, p. 39).

A busca e o manuseio dos dados seguiram a proposta de Márcio Santos et. al. (2020) que divide a atividade de pesquisa em EA em três etapas, a saber:

1 – Etapa inicial (definições e adoção de critérios da pesquisa): identificação da temática e do objeto de investigação, identificação das fontes da pesquisa, recorte de tempo, identificação dos descritores da pesquisa e ferramentas de busca;

2 – Etapa Intermediária (mapeamento): levantamento do material e tabulação dos dados do resumo;

3 – Etapa Final (análises): leitura e síntese preliminar, categorização, análise e conclusões a partir da síntese.

A respeito do recorte temporal, pelo conhecimento prévio da incipiência do tema, optou-se por não delimitar um período para ampliar ao máximo as pesquisas que poderiam ser inseridas de modo que a produção mais antiga é de 2014 (dissertação) e o

³No Estado do Amazonas existe a oferta regular de Licenciatura em Ciências da Religião por uma instituição privada, bem como uma especialização em Ciências da Religião e Ensino Religioso pela mesma instituição. No âmbito das universidades públicas, a Universidade do Estado do Amazonas ofertou duas turmas de PARFOR em Ciências da Religião, a primeira turma em 2015 e a segunda turma no ano de 2023.

mais recente, de 2023 (texto completo em anais de evento). Os dados foram levantados entre os dias 17 de janeiro de 2024 até 14 de outubro de 2024.

No dia 17 de janeiro de 2024 iniciou-se a incursão para a coleta dos dados, necessária para a produção deste artigo a partir da pesquisa online. Para identificar se a pesquisa encontrada investigava o Ensino Religioso no Amazonas foi realizada a leitura do título, resumo ou da introdução do texto em caso de ausência de um resumo, e, caso a leitura desses itens não permitisse o entendimento da obra, também, era também realizada a leitura das considerações finais.

A primeira ação foi incursionar no banco de teses e dissertações da CAPES utilizando como termos de busca as expressões “Ensino Religioso Amazonas” e “Ensino Religioso” + nome do município amazonense de modo que foram encontradas apenas 5 produções dedicadas ao Ensino Religioso, sendo 3 dissertações e 2 teses.

Após isso, foi realizada uma busca de livros sobre o Ensino Religioso no Amazonas no buscador Google, em sites de livrarias como Paulus, Paulinas, Vozes – por serem editoras reconhecidas pelas publicações sobre religião tanto de caráter teológico como de caráter científico –, Editora Valer – uma editora local – além do site do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER). Ao final da busca foi encontrado apenas 1 livro, intitulado “A diversidade religiosa e o Ensino Religioso: a diversidade religiosa e o Ensino Religioso no Bairro do Zumbi Manaus-Amazonas no período de 2016-2018”⁴.

Ao finalizar a busca por livros, iniciou-se a busca por capítulos de livros também no sítio do FONAPER e no buscador Google (nesse caso, utilizando a expressão “Ensino Religioso no Amazonas”) de modo que foi encontrado 12, mas desse universo, 9 capítulos foram publicados na coleção Estudos da Religião feito por uma editora no ano de 2020, sendo a coleção composta por 4 livros dedicados sobretudo a pesquisas sobre o Ensino Religioso na região norte do país.

No dia 19 de janeiro foi realizada a busca por artigos publicados em periódicos através do Google Acadêmico e devido a baixa quantidade de resultados, também realizou-se uma consulta ao lattes dos autores encontrados na primeira ação de busca para saber se eles teriam mais publicações sobre o tema. Ao final dessa ação foram encontrados 7 artigos sobre o Ensino Religioso no Amazonas.

⁴Foi encontrado o livro para a venda e apenas uma breve descrição do seu conteúdo no site que estava comercializando a obra.

Para finalizar a etapa da coleta de dados foi pesquisado no dia 14 de outubro textos completos em anais de eventos no buscador Google, Google Acadêmico e o sítio do FONAPER. Também foi consultado o lattes dos pesquisadores identificados para tentar ampliar a quantidade de dados obtidos, de modo que foi possível reunir nesta tarefa 4 textos completos. Com a finalização da etapa de coleta de dados inicia-se a fase de catalogação e divisão em teses e dissertações, livros, capítulos de livros, artigos publicados em periódicos e textos completos em anais de evento.

Além do interesse pelo recorte dado ao tema em cada uma das produções, também foi útil para essa pesquisa conhecer no caso das teses e dissertações, os programas de onde as produções são oriundas, no caso das revistas, os Estados de origem dos periódicos que se encontram as publicações e no caso dos anais de eventos, os tipos de eventos que esses textos foram apresentados (seminários sobre educação, Ensino Religioso, formação de professores, etc.) e em todos os casos, também houve o interesse em conhecer a formação inicial e a última formação de cada um dos autores para conhecer o perfil formativo desses sujeitos.

Para a produção das reflexões decorrentes da análise do material coletado optou-se pela leitura do título, resumo (na ausência do resumo, a introdução) e conclusão dos textos encontrados para compreender de forma mais precisa o conteúdo dos mesmos. Haja vista que a leitura somente do resumo não era o suficiente para identificar o que os autores queriam dizer em suas pesquisas, o que prejudicaria as reflexões produzidas neste artigo sobre essas obras.

Ensino Religioso no Amazonas: o estado da arte

Teses e dissertações sobre o Ensino Religioso no Amazonas

Ano	Natureza	Tipo	Tema	Programa/IES	Autor
2014	Mestrado Acadêmico	Dissertação	O Ensino Religioso no Estado de Amazonas: identidade e limites	Programa de Pós-Graduação em Teologia/PUC-PR	Flávio Paes Barreto de Carvalho
2016	Mestrado Profissional	Dissertação	A importância do Ensino	Programa de Pós-Graduação em	Milka Janeína

			Religioso na educação de adolescentes no Estado do Amazonas	Teologia/Faculda de EST	Almeida do Carmo
2018	Mestrado Profissional	Dissertação	Ensino Religioso no âmbito da cultura de paz: análise de uma proposta pedagógica para os anos iniciais	Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões/Faculda de Unida	Soraya Monteiro Alves
2020	Doutorado Acadêmico	Tese	Formação de professores e professoras e a prática docente no Ensino Religioso nos anos finais do Ensino Fundamental no Amazonas	Programa de Pós-Graduação em Teologia/Faculda de EST	Raimunda Mota dos Santos
2020	Doutorado Acadêmico	Tese	O ethos ambiental no Ensino Religioso em escolas confessionais na Amazônia	Programa de Pós-Graduação em Teologia/Faculda de EST	Geneci Behling Bett

De modo geral, as produções se concentram em torno dos programas de mestrado e doutorado na área de Teologia (duas teses e duas dissertações) e uma dissertação produzida no interior de um programa de Ciência da Religião, mas todas as cinco são oriundas de programas de pós-graduação de IES privadas, localizados principalmente na região sul.

As produções são bem recentes, sugerindo que o interesse temático é novo, mas que não recebe novas contribuições dessa envergadura nos últimos quatro anos. Esse tipo de situação pode ser considerado normal haja vista a ausência de programas

específicos de pós-graduação em Ciência da Religião no Amazonas e também de Teologia, área bastante procurada pelos autores acima identificados.

Na dissertação de 2014, intitulada “O Ensino Religioso no Estado de Amazonas: identidade e limites” Carvalho (2014) tinha como objetivo a compreensão do desenvolvimento dessa disciplina na região e como esse processo dialogava com o movimento nacional para consolidar a mesma no sistema educacional de modo que, em suas considerações finais, alerta dentre outras coisas sobre a necessidade de material didático específico para a disciplina, bem como de formação continuada. Mas não aponta a Ciência da Religião como área de referência para o Ensino Religioso e também nenhuma outra ciência para tal.

Na dissertação “A importância do Ensino Religioso na educação de adolescentes no Estado do Amazonas” Carmo (2016) investiga a importância do Ensino Religioso na educação de adolescentes a partir da aplicação de um questionário e identificou que essa importância está atrelada a valores que podem ser cultivados a partir desta disciplina como “respeito”, “justiça”, “diálogo”, “tolerância religiosa” etc. A associação do Ensino Religioso como espaço para cultivo de virtudes ainda é um elemento bastante presente na compreensão das pessoas, pode ser considerado resquícios do seu “passado confessional bem recente” que faz o público em geral ainda não perceber a disciplina como lócus de estudo científico sobre a religião.

Alves (2018) faz uma análise da proposta pedagógica do Ensino Religioso da Secretaria Municipal de Manaus, objetivando perceber como essa disciplina pode contribuir para a promoção da “Cultura da Paz”. Sua dissertação dialoga com instrumentos quantitativos e qualitativos de coleta e análise de dados para identificar quais problemas encontrados na escola em relação aos alunos, identificando situações como atos infracionais, bullying, violência física etc. Conclui-se nesta dissertação que o Ensino Religioso pode favorecer a ideia da “cultura da paz” ao discutir temas como bullying, violência sexual etc. Essa dissertação, ao sugerir essa perspectiva de certa forma dialoga com a anterior na compreensão que o Ensino Religioso deve ser lócus de promoção de virtudes no ambiente escolar.

A tese de Santos (2020) aborda questões referente à formação de professores para o Ensino Religioso, concluindo neste estudo que um dos entraves para a efetivação do Ensino Religioso de modo a garantir seus pressupostos legais é a ausência de

políticas públicas de formação inicial específica para a área e também de formação continuada. Aponta ainda que, dos 484 professores de Ensino Religioso, apenas 27 seriam habilitados (teriam formação em Ciência da Religião).

Por fim, a tese de Bett (2020), intitulada “O ethos ambiental no Ensino Religioso em escolas confessionais na Amazônia” estudou se e como quatro escolas confessionais de Manaus relacionavam a disciplina Ensino Religioso com discussões sobre educação ambiental e para isso ela analisou documentos escolares como PPP’s, currículo etc., dessas escolas, bem como observou algumas aulas para identificar se e como a relação entre esses elementos eram efetivados. A tese apontou que a Educação Ambiental nessas escolas é objeto privilegiado, mas não exclusivo da área de Ciência, pois o Ensino Religioso também aborda essa temática, mas de maneira insatisfatória, na perspectiva da investigadora.

No que concerne a capítulos de livros foram encontrados 13 capítulos em livros organizados, conforme vemos abaixo:

Ano	Nome do livro	Título do texto	Autor
2015	Ensino Religioso no Brasil ⁵	O. Ensino Religioso no Amazonas	Rodrigo O. Santos
2017	Formação inicial em Ensino Religioso – experiências em Curso de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil	Curso de Ciências da Religião da UEA	Victor Leandro da Silva e Francisco Sales Bastos Palheta
2020	As ciências humanas como protagonistas no mundo atual	Ensino Religioso no Amazonas – um processo de descolonização	Francisco Sales Bastos Palheta
2020	Ensino Religioso na Região Norte (Coleção Estudos de Religião 01)	Ensino Religioso no Estado do Amazonas	Rosângela Siqueira Silva Soraya Monteiro Neves Vinicius Alves da Rosa
2020	Ensino Religioso x Ciência da Religião –	Espiritualidade nas aulas de Ensino	Ana Cristina Baraúna Guedes

⁵Não foi possível ter acesso a nenhuma versão digital do livro. Segue a referência: SANTOS, Rodrigo O. Ensino Religioso no Amazonas. In: JUNQUEIRA, Sérgio R. A. (org.). Ensino Religioso no Brasil. Florianópolis: Insular, 2015, p. 183-199.



	Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local (Coleção Estudos da Religião 04)	Religioso em uma escola municipal localizada na periferia de Manaus: uma proposta para o despertar existencial do educando	
2020	Ensino Religioso x Ciência da Religião – Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local (Coleção Estudos da Religião 04)	Ensino Religioso e a metodologia do ensino: críticas, caminhos e possibilidades	Antonio Delfino Lima
2020	Ensino Religioso x Ciência da Religião – Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local (Coleção Estudos da Religião 04)	Ensino Religioso em escolas públicas de Manaus: o Ensino Religioso como disciplina regular na escola pública para formação de cidadãos	Erbene Rodrigues Martins da Silva
2020	Ensino Religioso x Ciência da Religião – Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local (Coleção Estudos da Religião 04)	Ensino Religioso: diversas linguagens da experiência religiosa e a tecnologia como recurso didático	Carlos José Sales de Oliveira
2020	Ensino Religioso x Ciência da Religião – Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local (Coleção Estudos da Religião 04)	Proposta Pedagógica do Estado do Amazonas e Ensino Religioso: perspectivas e contradições. Debate da laicidade e intolerância religiosa	Gessiana Paiva
2020	Ensino Religioso x Ciência da Religião – Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local (Coleção Estudos da Religião 04)	Reflexões sobre o comportamento de alunos da educação de jovens e adultos em relação aos adeptos das religiões de matriz africana	Gláucio da Gama Fernandes
2020	Ensino Religioso x Ciência da Religião –	A inclusão da música nas aulas de Ensino	Reinaldo do Nascimento Jean

	Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local (Coleção Estudos da Religião 04)	Religioso nos anos finais do Ensino Fundamental	
2020	Ensino Religioso x Ciência da Religião – Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local (Coleção Estudos da Religião 04)	Ensino Religioso e a Ciência da Religião na Educação Básica: a importância dos estudos regionais	Rosângela da Silva Siqueira
2020	PARFOR UEA: 10 anos formando professores no Estado do Amazonas	Sempre o desafio da laicidade: uma leitura do PARFOR em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Amazonas	Diego Omar da Silveira

Em primeiro olhar, pode ser considerado um número bem expressivo, se comparado ao de teses e dissertações. No entanto, a quantidade encontrada possui uma característica singular, pois dentre os 12 capítulos, 9 foram produzidos no seio de uma coleção direcionada ao estudo sobre o Ensino Religioso na região norte do país, portanto, trata-se de uma produção situacional que sem dúvida, tornou-se um marco para a discussão do Ensino Religioso no Amazonas. Aliás, o ano de 2020 foi singular para esse recorte temático, pois concentra 15 das 26 produções encontradas.

Entre os artigos encontrados, destaca-se o de Silva e Palheta (2017) pelo registro de um importante elemento que é a apresentação de uma proposta curricular em Ciências da Religião, proposta essa que subsidia o curso do PARFOR ofertado em 2015 e em 2023 pela Universidade do Estado do Amazonas⁶. Um importante elemento a ser destacado é que esse artigo de maneira indireta dialoga com os demais capítulos de livro, uma vez que a produção encontrada na Coleção Estudos da Religião e que foram destacados para produção deste texto, são de professores que fizeram a formação em Ciências da Religião nas turmas de PARFOR do ano de 2015 e ainda, o artigo de Silveira (2020), mesmo que em outro contexto, também é fruto da experiência do PARFOR de Ciências da Religião da UEA. O autor em questão produz uma reflexão a

⁶Até o momento, no Amazonas a única forma de oferta em IES pública de curso de Ciência da Religião é através da modalidade PARFOR por essa universidade.

respeito da sua experiência como professor do curso de Ciências da Religião da primeira turma de PARFOR da UEA.

Percebe-se que o primeiro investimento público em formação específica para o Ensino Religioso resultou também na produção de pesquisas sobre esse tema a partir da realidade amazonense. Corroborando, portanto, na compreensão de que a falta de investimento na área também resulta na fragilidade da produção científica a respeito deste tema.

Nos textos presentes na coleção, duas perspectivas se destacam: relatos de experiência e estudos sobre o currículo. A respeito dos relatos de experiência, tem-se as produções de Silva (2020) que apresenta como a disciplina Ensino Religioso é compreendida no cotidiano escolar, percebendo que a ideia de confessionalidade ainda se faz presente entre os sujeitos que estão no cotidiano escolar em vez de compreender como disciplina voltada ao estudo sobre as religiões; Baraúna (2020) sobre o exercício da espiritualidade nas aulas de Ensino Religioso para que dentre outros objetivos relacionados ao comportamento do aluno, fosse cultivado o respeito entre eles; Fernandes (2020) sobre o combate ao preconceito às religiões afrobrasileiras a partir das aulas de Ensino Religioso; e Reinaldo do Nascimento Jean sobre o uso da música nas aulas de Ensino Religioso e percebeu o aumento do interesse pela disciplina a partir do uso desse instrumento.

Os capítulos produzidos por Paiva (2020) e Siqueira (2020), respectivamente, “Proposta Pedagógica do Estado do Amazonas e Ensino Religioso: perspectivas e contradições. Debate da laicidade e intolerância religiosa” e “Ensino Religioso e a Ciência da Religião na Educação Básica: a importância dos estudos regionais”, debruçam-se sobre o currículo da disciplina. O primeiro texto identifica que a proposta curricular da SEDUC-AM⁷ privilegia o cristianismo como eixo central da proposta, no entanto, a autora informa que apesar dessa constatação, aquele currículo não promove a prática de aulas confessionais.

O capítulo de Siqueira (2020) apresenta a importância dos estudos sobretudo das religiões indígenas presente no Amazonas para o Ensino Religioso e aponta a necessidade de formação continuada para subsidiar os professores nessa temática. Ainda, a autora escreveu outro capítulo em volume diferente desta coleção com o tema

⁷O currículo analisado estava vigente até o ano de 2021 quando foi substituído pela nova proposta construída a partir da Base Nacional Comum e do Referencial Curricular Amazonense.

“Ensino Religioso no Estado do Amazonas” junto com Soraya Monteiro Neves e Vinicius Alves da Rosa. Siqueira e Soraya (2020) analisam o currículo do Ensino Religioso da Secretária Municipal de Educação de Manaus – SEMED e reconhece a necessidade de formação específica em Ciências da Religião para o professor de Ensino Religioso para a efetivação da disciplina enquanto lócus do estudo sobre a diversidade religiosa.

Finalizando as observações acerca dos capítulos publicados na Coleção Estudos da Religião têm-se os textos de Lima (2020) e de Oliveira (2020) em que discutem metodologias para o Ensino Religioso. Lima (2020) a partir de uma pesquisa participante sugere a Pedagogia Waldorf para nortear as ações de ensino do professor em sala de aula, mas também considera que a falta de formação específica é um fator que dificulta a efetivação da disciplina. Oliveira (2020) atenta para o uso de tecnologias para o Ensino Religioso e em ambos os casos, entende-se que essas são ações que potencializam o interesse dos alunos pela disciplina.

Por fim, no texto intitulado “Ensino Religioso no Amazonas – um processo de descolonização”, Palheta (2020) intenciona apresentar a disciplina em contexto amazonense a partir da abordagem chamada pelo autor de filosófica-histórica-crítica. Dentro dessa perspectiva, o autor ressalta que não basta atualizar as normativas sobre a disciplina, faz-se necessário conhecimento científico especializado para tratar dos conteúdos que a disciplina apresenta.

A pesquisa o Ensino Religioso no Amazonas em periódicos científicos resultou em 6 achados. Alguns desses textos foram construídos por autores de teses, dissertações e capítulos de livro já abordados aqui, sugerindo que parte desses sujeitos têm se dedicado em alguma medida na produção de conhecimentos acerca deste recorte temático, postura salutar para que a discussão sobre o Ensino Religioso no Amazonas não se perca no horizonte da produção científica.

Ano	Periódico	Título	Autor
2016	Observatório da Religião / PPGCR-UEPA	Religião e educação, laicidade e escola – notas sobre pesquisas em curso no médio-baixo Amazonas	Diego Omar da Silveira
2017	UNITAS / Revista	A dinâmica	Soraya Monteiro Neves

	Eletrônica de Teologia e Ciências da Religião da Faculdade Unida de Vitória	pedagógica das religiões em Manaus: contribuições para integração social plena	
2017	RELEM / UFAM	Projeto Diversidade Religiosa	Arlete de Bastos
2020	Margens Revista Interdisciplinar / UFPA Campus Abaetetuba	O Ensino Religioso na rede estadual de educação do Amazonas – Primeiras observações em um campo novo	Manoel Vitor Barbosa Neto
2020	Pax Domini / Faculdade Boas Novas	Ensino e a Ciência das Religiões a partir da/na escola? Uma abordagem teórica face ao Ensino Religioso no Amazonas ⁸	Francisco Sales Bastos Palheta e Raimunda Mota dos Santos
2021	Libertação / Núcleo de Pesquisa em Ensino de Filosofia, Filosofia Africana e Filosofias Contemporâneas da UEPB	Africanidade nas escolas públicas do município de Manaus: avanços e desafios para o desenvolvimento da educação integral antirracista	Lídia Helena Mendes de Oliveira Soraya Monteiro Neves

O artigo intitulado “Religião e educação, laicidade e escola – notas sobre pesquisas em curso no médio-baixo Amazonas” trata-se da primeira pesquisa sobre o Ensino Religioso que apresenta dados acerca da disciplina fora do município de Manaus, especificamente em Parintins. Este texto verifica que no tocante à laicidade estatal, para além da disciplina, existe uma cumplicidade entre os sistemas de ensino estadual e municipal com as igrejas, levando determinadas escolas a terem um regime que o autor classifica como “semiconfessional” e de forma indireta também aponta a ausência de formação específica para os docentes que ministram o Ensino Religioso.

⁸Não foi possível ter acesso ao texto completo devido a problema de acesso ao conteúdo no site. Apenas foi possível acessar o resumo do texto no sítio eletrônico da revista.

Bastos (2017) descreve uma atividade realizada em uma escola agrícola da rede municipal de Manaus com alunos do 6º ao 9º ano sobre religiões indígenas, religiões de matriz africana, religiões abraâmicas e religiões asiáticas que resultaram em materiais de ensino. A autora ressalta o ganho no combate ao preconceito religioso em virtude da ação desenvolvida.

Neves (2017) tinha por objetivo descrever o processo de ensino-aprendizagem do Ensino Religioso na rede municipal de Manaus, buscando captar elementos desse componente que favorece a integração social dos educandos. Para tanto, ela estudou os documentos oficiais da SEMED – Manaus relacionados a disciplina. Ela informa que do ponto de vista normativo, esse componente curricular está em consonância com as orientações a nível nacional, mas não aponta de que forma isso se relaciona com a proposta de “integração social dos educandos”.

Barbosa Neto (2020) realiza um levantamento das legislações e normativas relacionadas ao Ensino Religioso a nível nacional e estadual, intencionando conhecer como se configura a oferta da disciplina e o perfil profissional reconhecido pelo sistema estadual de educação do Amazonas como apto a ministrar a disciplina. O autor entende que a problemática da formação de professores é um elemento que compõe a realidade do Ensino Religioso na rede estadual de educação Amazonense.

Oliveira e Neves (2021) no artigo “Africanidade nas escolas públicas do município de Manaus: avanços e desafios para o desenvolvimento da educação integral antirracista” expõe suas reflexões a respeito do documento Proposta Pedagógica Curricular da SEMED-Manaus e como ela incorpora a demanda da Lei 10.639/03 que trata da obrigatoriedade do ensino sobre história e cultura afrobrasileira e africana no currículo da Educação Básica. As autoras apontam que a proposta curricular deve estar acompanhada de ações formativas junto aos educadores para que os mesmos efetivem essa demanda no cotidiano escolar.

Finalizando o levantamento dos dados encontram-se as produções descobertas em anais de eventos, especificamente os textos completos, conforme o quadro abaixo, foi possível identificar 4 produções que foram publicadas entre os anos de 2017 e 2023:

Ano	Evento	Título	Autor
2017	II Congresso Norte de Teologia / IV	A teologia e o Ensino Religioso. Um	Alex de Melo Corrêa Graciene Gomes

	Encontro Nacional da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais	panorama das escolas públicas no Amazonas: oferta obrigatória, formação ilusória, diante de uma necessidade existente	Carneiro Martins Washington Martins Gomes da Silva
2017	-	Ensino Religioso nas escolas de Manaus: fundamentos e princípios ⁹	Soraya Monteiro Neves
2022	XI Congresso Nacional de Ensino Religioso / III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião	Mitologia Yorubá em sala de aula: partilhando experiências pedagógicas na aula de Ensino Religioso com alunos do 6º ano de uma escola pública no Amazonas	Manoel Vitor Barbosa Neto
2023	XVII Seminário Nacional de Formação de Professores para o Ensino Religioso	Colonialidade, decolonialidade e Ensino Religioso – comparando propostas curriculares da rede estadual de educação do Amazonas	Manoel Vitor Barbosa Neto

Na pesquisa intitulada “A teologia e o Ensino Religioso. Um panorama das escolas públicas no Amazonas: oferta obrigatória, formação ilusória, diante de uma necessidade existente”, Corrêa, Martins e Silva (2017), apesar de o resumo apontar para um estudo relacionado à presença presbiteriana no Brasil, discorrem sobre a ausência de profissionais devidamente habilitados para lecionar a disciplina Ensino Religioso nos sistemas de ensino no Amazonas. Neves (2017b) apresenta e reflete se os elementos normativos do currículo municipal de Manaus para o Ensino Religioso estão de acordo com a legislação educacional nacional de modo a concluir que a disciplina possui uma proposta curricular que oportuniza a formação integral do aluno, valorizando a diversidade religiosa.

⁹Não foi possível identificar o evento no qual o texto é oriundo, encontrado na revista “In Totum” definida em seu sítio como revista para cadernos de resumo e anais de evento da Faculdade Unida de Vitória, bem como, o fato do texto possuir: “introdução”, “seções”, “considerações finais” e “referências”, optou-se por mantê-lo na categoria em questão.

Por fim, os dois últimos textos são do mesmo autor e expostos em eventos diferentes ao longo dos últimos dois anos. No texto intitulado “Mitologia Yorubá em sala de aula: partilhando experiências pedagógicas na aula de Ensino Religioso com alunos do 6º ano de uma escola pública no Amazonas” Barbosa Neto (2022) realiza um relato de experiência sobre o ensino da mitologia yorubá, objetivando partilhar experiências pedagógicas que possam de alguma forma subsidiar o trabalho de outros professores, concluindo com o reconhecimento da necessidade da partilha de experiências pedagógicas que tenham como recorte o ensino sobre religiões afro-brasileiras como maneira de fortalecer a efetivação da Lei 10.639/03.

Na pesquisa que resultou no texto “Colonialidade, decolonialidade e Ensino Religioso – comparando propostas curriculares da rede estadual de educação do Amazonas” como uma espécie de continuidade da investigação anterior, Barbosa Neto (2023) realiza uma comparação entre a proposta curricular da rede estadual de educação que vigorou até 2021 com a proposta construída a partir da BNCC (2017) e do RCA (2018). Sua pesquisa objetivou perceber as diferenças entre esses currículos a partir das noções de colonialidade e decolonialidade. O autor conclui que a nova proposta curricular inicia uma virada decolonial ao apresentar de forma mais evidente a disciplina como locus do estudo sobre as religiões, superando o modelo de formação cristã que vigorava na proposta anterior.

Um balanço das produções e das formações dos pesquisadores

A partir dos dados coletados no espaço digital, é possível afirmar que o interesse investigativo pelo Ensino Religioso no Amazonas é bem recente, sendo inaugurado em 2014 com a produção de uma dissertação de mestrado. A ausência de programas de mestrado e doutorado em Ciência da Religião é um elemento que explica a incipiente produção, bem como o interesse acadêmico pela temática estar basicamente restrito aos poucos cientistas da religião que estão nos quadros profissionais do sistema estadual de ensino e no sistema municipal de Manaus, além dos teólogos que também exercem, exerceram a docência na disciplina ou demonstram interesse por ela.

Ao considerar a última formação dos autores a partir das informações disponíveis em seus próprios textos, percebeu-se que são sujeitos que trilharam diversos caminhos acadêmicos, desde doutores em Antropologia até especialistas em Ensino de

Filosofia, porém a maior parte das publicações são oriundas da Ciência da Religião. Isso é justificado pela coleção Estudos da Religião que acabou impulsionando a publicação de estudos na área, de modo que temos em números, entre anais de eventos, artigos, capítulos de livro, teses e dissertações, 8 pesquisas de cientistas da religião, 7 de teólogos e 1 de autores de diversas áreas que totalizam também 8 produções.

No entanto, é preciso ressaltar que em alguns casos, o(a) autor(a) de uma das produções, possui formação inicial em Ciências da Religião, mas optou por realizar uma especialização ou outra formação diferente da inicial e vice-versa, considerando essa situação, é possível afirmar que a formação em Ciências da Religião é a área predominante dos pesquisadores catalogados, seguido por teólogos.

É importante destacar que a maior parte dos textos de graduados e especialistas estão compilados na Coleção Estudos da Religião, em especial o volume quatro, pois à época, reuniu pesquisas de acadêmicos do curso de Ciências da Religião ofertado pelo PARFOR da UEA em 2015, bem como, dos 14 mestres e doutores identificados, há quatro teólogos e cinco cientistas da religião, enquanto os demais possuem formação diversa (educação, antropologia, ciências humanas etc.).

Abaixo, segue uma tabela com a trajetória acadêmica dos pesquisadores a partir de uma consulta ao seu currículo lattes¹⁰:

Pesquisador(a)	Graduação	Especialização	Mestrado	Doutorado
Alex de Melo Corrêa	Ciências Teológicas	Ensino Religioso / Ciências da Religião		
Ana Cristina Baraúna Guedes	Filosofia	Metodologia do Ensino Religioso		
Antonio Delfino Lima	Matemática; Ciências da Religião			
Arlete de Bastos	Pedagogia; Filosofia	Coordenação Pedagógica		
Carlos José Sales de	Filosofia			

¹⁰ Consulta realizada na Plataforma Lattes no dia 01/12/24.



Oliveira				
Diego Omar da Silveira	História		História	Antropologia Social
Erbene Rodrigues Martins da Silva	Sem informação	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Flávio Paes Barreto de Carvalho	Pedagogia; Administração de Empresas	Gestão de Projetos Educacionais	Teologia	
Francisco Sales Bastos Palheta	Ciências Teológicas; Filosofia; Ciências da Religião	Enfermagem Psiquiátrica; Gestão Educacional; Ensino Religioso; Direito Educacional	Ciências de la Educacion	Ciências de la educacion
Geneci Behling Bett	Letras; Filosofia	Linguística Textual Gerontologia Social	Teologia	Direito Interinstitucional
Gessiana Paiva	Educação Religiosa; Teologia; Pedagogia	Docência das séries iniciais do fundamental; Psicopedagogia; Mídias na Educação	Ciências da Educação	
Gláucio da Gama Fernandes	Ensino Religioso; Ciências da Religião		Ciências da Religião	
Graciene Gomes Carneiro Martins	Sem informação	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Lídia Helena Mendes de Oliveira	Sem informação	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Manoel Vitor Barbosa Neto	Ciências da Religião	Educação das Relações Étnico-Raciais para o Ensino Fundamental	Ciências da Religião	
Milka Janeína	Educação	Ciências da	Teologia	



Almeida do Carmo	Física; Ciências Teológicas	Religião		
Raimunda Mota dos Santos	Pedagogia; Ciências Teológicas; Administração	Psicopedagogia; Coordenação Pedagógica	Educação Especial	Teologia
Rodrigo Oliveira dos Santos	Ciências da Religião	Metodologia do Ensino Religioso; Educação para as Relações Étnico-Raciais	Educação	Ciências da Religião
Reinaldo do Nascimento Jean	Sem informação	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Rosângela Siqueira Silva	Filosofia; Teologia	Ciências Sociais da Religião	Ciências da Religião	Ciências da Religião
Soraya Monteiro Alves	Sem informação	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Victor Leandro da Silva	Filosofia		Sociedade e Cultura na Amazônia	Sociedade e Cultura na Amazônia
Vinicius Alves da Rosa	Filosofia	Ciências da Religião; Metodologia do Ensino de Filosofia	Ciências Humanas	Ciências da Religião
Washington Martins Gomes da Silva	Sem informação	Sem informação	Sem informação	Sem informação

Ao fazer a leitura dos resumos, introdução e considerações finais da produção encontrada, identifica-se três temas com recorrência nas obras, ainda que em alguns casos não sejam a preocupação central, mas acabam sendo abordados no decorrer desses textos, a saber: formação de professores, currículo e práticas pedagógicas. Sobre a questão da formação de professores, a ausência de política pública regular de profissionalização docente para o Ensino Religioso talvez seja o principal motivo para sua abordagem.

De modo geral, a falta de formação específica para o Ensino Religioso é uma preocupação nacional daqueles que possuem interesse pela disciplina, seja de pesquisa ou de atuação. A formação de professores sempre foi problemática e o consenso a respeito da Ciência da Religião como área de referência é recente e poucas universidades públicas ofertam formação inicial nela, levando o Ensino Religioso na prática a possuir uma diversidade de formações consideradas aptas a ministrar a disciplina nos sistemas de ensino, favorecendo na prática o descaso com o investimento em políticas públicas de formação em nível de licenciatura.

[...] a admissão de docentes é incerta ou indefinida. Cada sistema de ensino, quer estadual, municipal ou federal, organiza a admissão de docentes para a sua rede. Não existem, portanto, regras gerais, a não ser o que está previsto no artigo 33 da lei já evocado ou nas leis estaduais (Brandenburg, 2017, p. 287).

Sobre o artigo 33¹¹ da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 1996), informa no §1 do artigo 1 que cabe aos sistemas de ensino regulamentar as regras de habilitação e admissão de professores. É preciso contextualizar que na década de 1990, especificamente em 1997, ano de promulgação desta lei, constituiu-se em importante avanço para a profissionalização docente e superação, do ponto de vista normativo, da perspectiva confessional, bem como, não existia na época um consenso acerca da área de referência. Com o passar dos anos e o aprofundamento das discussões, é que chegamos ao período atual com o reconhecimento da Ciência da Religião como área de referência para o Ensino Religioso¹².

Tratando da questão curricular, o período das publicações coincide com a discussão a respeito da criação da nova BNCC, anunciada em 2017, sugerindo, portanto, o interesse em analisar os currículos pré e pós-BNCC do sistema estadual de educação amazonense e principalmente do sistema municipal de educação de Manaus. Os autores estão sobretudo, demonstrando interesse em saber se os currículos estariam

¹¹Lei 9.475/97 disponível em:

<

¹²No ano de 2018 foi instituída as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião. Neste documento é definido que a Licenciatura em Ciência da Religião é a formação apta a ministrar o Ensino Religioso. Disponível em:

<

compatíveis com as normativas nacionais, o respeito à diversidade religiosa e a vedação do proselitismo.

Sobre essa questão, Mirinalda Santos (2020, p. 90) atenta que “os estudos acerca do currículo promovem as possibilidades de refletir o todo do processo educativo. O currículo está intrinsecamente ligado com história, com a autopercepção de sujeitos e do contexto social que se insere”. Ainda Mirinalda Santos (2020, p. 92) define que “o currículo, como um campo de disputas, apresenta conjuntos de conhecimentos que expressam historicidade, contexto e tensão que o constitui”.

Os temas classificados como “práticas pedagógicas” foram aqueles que versaram sobre atividades desenvolvidas em sala de aula, seja relato de experiência, análises de pesquisas sobre a atuação de professores de Ensino Religioso etc. Destacam-se nesse recorte temas ligados a religiões afrobrasileiras e laicidade. Supõe-se o impacto da Lei 10.639/03¹³ na trajetória dos pesquisadores e a laicidade como um desdobramento das questões referentes à construção do currículo e mesmo da ausência de formação específica para o Ensino Religioso, levando a disciplina a reproduzir um modelo que, pelo menos do ponto de vista legal, foi superado.

Ainda é oportuno lembrar a recorrência de pesquisas que versam sobre o Ensino Religioso enfatizando sua importância para o “ensino de valores” e combate a problemas sociais como “bullying”, “violência” etc. Entende-se que essa associação também seja consequência de uma compreensão antiga sobre a função da disciplina, consequência também da falta de uma diretriz nacional para esse componente curricular, problema esse superado formalmente com a BNCC.

Passos (2007, p. 42) ao tratar do Ensino Religioso como disciplina escolar possuidora de uma ciência de referência, no caso, a Ciência da Religião, atenta ao fato de que as ciências de modo geral são responsáveis por elucidarem “cada qual com seus objetos e métodos próprios, aspectos de uma única realidade que inclui a natureza e as construções humanas; embora enfoquem partes dessa realidade com seus referidos objetos, não dão conta sozinhas da totalidade que é a realidade”.

É reconhecido nesse texto que as disciplinas escolares não se resumem a saberes de natureza técnica ou erudita, elas cumprem uma função social, dentro dos seus limites. O Ensino Religioso, tendo como premissas legais “garantir o respeito à

¹³Lei 10.639/03. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 28 jan. de 2024.

diversidade religiosa”, “vedado o proselitismo” deve propiciar ao aluno condições para que o mesmo consiga se desenvolver de modo que a diferença religiosa não seja motivo para a violação da dignidade humana, bem como atentar para que a religião não se torne motor de alienação, ou seja, trata-se de uma abordagem crítica sobre tema.

É preciso que os docentes, reconheçam a delimitação da função social da disciplina para não querer absorver questões que a escola intervenha do ponto de vista pedagógico ou psicopedagógico a partir de sujeitos devidamente qualificados, bem como em diálogo com outras instituições como o Conselho Tutelar e outros órgãos de assistência devem dar conta.

Finaliza-se o balanço atentando para o pouco interesse dos autores por investigar a temática indígena na disciplina, destaca-se isso pelo fato do Amazonas ter uma presença bastante significativa desses povos tradicionais que também devem ser contemplados no Ensino Religioso, sem contar que a Lei 11.645/08¹⁴ aponta para a obrigatoriedade de conteúdos relacionados à história e cultura dos mesmos. Entende-se com isso que a ausência de políticas públicas de formação de professores para a área implica a existência de uma grande quantidade temática que ainda está por ser abordada.

Considerações finais

O Ensino Religioso no Amazonas como objeto de interesse investigativo pode ser tomado como recente e incipiente, considerando que a primeira obra encontrada é uma dissertação de 2014 em um programa na área de Teologia. É importante lembrar que os dados apresentados na pesquisa foram somente aqueles encontrados na internet, portanto, é possível que tenha pesquisas mais antigas em acervos locais de bibliotecas universitárias tanto no Amazonas como fora dele.

A pesquisa encontrou 29 produções entre teses, dissertações, capítulos em livros organizados, artigos publicados em periódicos e textos completos publicados em anais de eventos com autores de diversas trajetórias acadêmicas. Apesar da ausência de formação regular em Ciência da Religião em nível de formação inicial em IES pública e a inexistência de programas de pós-graduação em Ciências da Religião, essa área predomina entre as pesquisas encontradas, destaca-se desta forma a Coleção Estudos da

¹⁴Lei 11.645/08. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm>. Acesso em: 28 jan. de 2024.

Religião, que ao privilegiar pesquisas sobre o Ensino Religioso na região norte, proporcionou a divulgação de textos dos cientistas da religião em formação pelo PARFOR da UEA.

No entanto, é importante ressaltar que, no contexto geral das publicações, o feito da Coleção Estudos da Religião é uma exceção. De modo geral, se entende neste texto que a ausência de um curso regular IES pública, bem como de programas de mestrado e doutorado em Ciência da Religião levam a um perfil difuso e incipiente de produções. Em especial, a criação de um programa de pós-graduação em Ciência da Religião poderia nortear as pesquisas desse tema com lócus no Amazonas.

Entre os temas observados, destacam-se a formação de professores, currículo, práticas pedagógicas e a relação entre Ensino Religioso e o “ensino de valores”. Esse último tema deve ser tratado de forma cuidadosa para não extrapolar os limites da disciplina, nesse sentido, é prudente que a construção de novas investigações que considerem importante abordar a função social desse componente curricular considerem suas prerrogativas legais e as diretrizes da BNCC.

A produção de uma pesquisa do EA deve favorecer a produção de pesquisas que aprofundem o que foi abordado e inicie outras que receberam interesse marginal, como as religiões indígenas, por exemplo. A ausência de um centro de pesquisa e formação local sobre Ensino Religioso e Ciências da Religião dificulta a formação de pesquisadores e professores com formação específica, com isso, as produções ficam dispersas e dependentes do interesse de alguns poucos que se dedicam à pesquisa do Ensino Religioso, para sua superação é necessário a promoção de políticas públicas de formação inicial e continuada que terão frutos no longo prazo, no entanto, essa parece ser uma realidade bem distante do horizonte.

Diante desse cenário adverso, a quantidade de produção na última década não deve ser menosprezada. Há um interesse efetivo e se debater esse componente curricular no Estado do Amazonas e a existência de um centro de referência como grupos de pesquisas, na ausência de oferta regular de formação em Ciências da Religião poderia nortear a pesquisa na área.



Referências bibliográficas

BARBOSA NETO, Manoel Vitor. *Colonialidade, decolonialidade e Ensino Religioso: comparando propostas curriculares da rede estadual de educação do Amazonas*. In: Anais XVII Seminário Nacional de Formação de Professores para o Ensino Religioso (SEFOPER), 17 ed., 2024.

BARBOSA NETO, Manoel Vitor. *Mitologia Yorubá em sala de aula: partilhando experiências pedagógicas na aula de Ensino Religioso com alunos do 6º ano de uma escola pública no Amazonas*. In: XI Congresso Nacional de Ensino Religioso (CONERE); III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião (CLAECIR), XI, 2022.

BARBOSA NETO, Manoel Vitor. *O Ensino Religioso na Rede Estadual de Educação do Amazonas: primeiras observações em um campo novo*. MARGENS – Revista Interdisciplinar, vol. 14, n.23, Dez 2020.

BASTOS, Arlete de. *Projeto Diversidade Religiosa*. RELEM – Revista Eletrônica Mutações, jan-jun, 2017.

BASTOS, Arlete de. *Ensino Religioso nas escolas de Manaus: fundamentos e princípios*. Revista In Totum – Periódico de Cadernos de Resumos e Anais da Faculdade Unida de Vitória, v.4, n.2, 2017.

BASTOS, Arlete de. *Ensino Religioso no âmbito da cultura de paz: análise de uma proposta pedagógica para os anos iniciais*. Dissertação (Mestrado Profissional em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, p.138. 2018.

BETT, Geneci Behling. *O ethos ambiental no Ensino Religioso em escolas confessionais na Amazônia*. Tese (Doutorado em Teologia) Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade ESTE, São Leopoldo, 2020. p.180.

BRANDENBURG, Laude Erandi. *Admissão e habilitação de professor e professora*. In: Compêndio de Ensino Religioso / [organizado por] Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Laude Erandi Brandenburg, Remi Klein. -- São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

BRASIL. *Lei 9.475 de 22 de julho de 1997*. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19475.htm#:~:text=%22Art.,vedadas%20quisquer%20formas%20de%20proselitismo.>. Acesso em: 28 jan. de 2024.

BRASIL. *Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em:

<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 28 jan. de 2024.

BRASIL. *Lei 11.645 de 10 de março de 2011*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em: 28 jan. de 2024.

CARMO, Milka Janeína Almeida. *A importância do Ensino Religioso na educação de adolescentes no Estado do Amazonas*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade EST, São Leopoldo, p. 97. 2016.

CARVALHO, Flávio Paes Barreto de. *O Ensino Religioso no Estado do Amazonas: identidade e limites*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola de Educação e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, p. 91. 2014.

CORRÊA, Alex de Melo; MARTINS, Graciene Gomes Carneiro; Washington Martins Gomes da Silva. *A teologia e o Ensino Religioso. Um panorama das escolas públicas no Amazonas: oferta obrigatória, formação ilusória, diante de uma necessidade existente*. In: Anais do II Congresso Norte de Teologia; IV Encontro Nacional da Rede Latino Americana de Estudos Pentecostais (RELEP). Manaus: FBN, v. 1, 2017.

FERNANDES, Gláucio da Gama. *Reflexões sobre o comportamento de alunos da educação de jovens e adultos em relação aos adeptos das religiões de matriz africana*. In: Ensino religioso x ciência da religião: Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local, livro 4 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Rosângela Siqueira da Silva (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. *As pesquisas denominadas “estado da arte”*. Educação & Sociedade, ano XXIII, n. 79, agosto/2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/vPsyhSBW4xJT48FfrdCtqfp/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 30 nov. de 24.

GUEDES, Ana Cristina Baraúna. *Espiritualidade nas aulas de Ensino Religioso em uma escola municipal localizada na periferia de Manaus: uma proposta para o despertar existencial do educando*. In: Ensino religioso x ciência da religião: Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local, livro 4 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Rosângela Siqueira da Silva (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.

GIL, Antonio Carlos. *1946 – Como elaborar projetos de pesquisa* / Antonio Carlos Gil. 6. ed. - São Paulo: Atlas, 2017. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7237624/mod_resource/content/1/Ant%C3%B4nio%20C.%20Gil_Como%20Elaborar%20Projetos%20de%20Pesquisa.pdf> Acesso em: 24 jan. de 2024.

JEAN, Reinaldo do Nascimento. *A inclusão da música nas aulas de Ensino Religioso nos anos finais do Ensino Fundamental*. In: Ensino religioso x ciência da religião: Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local, livro 4 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Rosângela Siqueira da Silva (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; GABRIEL JÚNIOR, René Faustino; KLUCK, Cláudia Regina; RODRIGUES, Edile Maria Fracaro. *Socialização do saber e produção científica do ensino religioso [recurso eletrônico]* / Sérgio Rogério Azevedo Junqueira; René Faustino Gabriel Júnior; Claudia Regina Kluck; Edile Maria Fracaro Rodrigues - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *História, legislação e fundamentos do Ensino Religioso* / Sérgio Rogério Azevedo Junqueira. - Curitiba: Intersaberes, 2012.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; ITOZ, Sônia. *Ensino Religioso em teses: o estado da arte nas pesquisas em construção*. Revista Interações, Belo Horizonte, Brasil, v.15, n.02, p. 430-460, jul/dez. 2020.

LIMA, Antonio Delfino. *Ensino Religioso e a metodologia do ensino: críticas, caminhos e possibilidades*. In: Ensino religioso x ciência da religião: Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local, livro 4 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Rosângela Siqueira da Silva (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.

NEVES, Soraya Monteiro. *A dinâmica pedagógica das religiões em Manaus: contribuições para a integração social plena*. Revista Unitas, v.5, n.2 (n. especial), 2017.

OLIVEIRA, Carlos José Sales. *Ensino Religioso, diversas linguagens da experiência religiosa e a tecnologia como recurso didático*. In: Ensino religioso x ciência da religião: Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local, livro 4 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Rosângela Siqueira da Silva (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.

OLIVEIRA, Lídia Helena Mendes de; NEVES, Soraya Monteiro. *Africanidade nas escolas públicas do município de Manaus: avanços e desafios para o desenvolvimento da educação integral antirracista*. Revista Liberação, v. 2, n.1, janeiro/junho 2021.

PAIVA, Gessiana. *Proposta Pedagógica do Estado do Amazonas e Ensino Religioso: perspectivas e contradições*. Debate da laicidade e intolerância religiosa. In: Ensino religioso x ciência da religião: Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local, livro 4 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Rosângela Siqueira da Silva (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.

PALHETA, Francisco Sales Bastos. *Ensino Religioso no Amazonas: um processo de descolonização*. In: As ciências humanas como protagonistas do mundo atual / Organizado por Gustavo Henrique Cepolini. - Ponta Grossa, PR: Atena, 2020.

PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: construção de uma proposta* / João Décio Passos. - São Paulo: Paulinas, 2007.

ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. *As pesquisas denominadas do tipo “Estado da Arte” em educação*. Revista Diálogo Educacional, Paraná, v.6, n. 19, p.37-50, set./dez. 2006. Disponível em:

<<https://www.redalyc.org/pdf/1891/189116275004.pdf>>. Acesso em: 24 jan. de 2024.

SANTOS, Marcio Antonio Raiol dos et. al. *Estado da arte: aspectos históricos e fundamentos teórico-metodológicos*. Revista Pesquisa Qualitativa. São Paulo (SP), v.8, n.17, p. 202-220, ago. 2020. Disponível em:

<<https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/215/202>>. Acesso em: 24 jan. de 2024.

SANTOS, Mirinalda Rodrigues dos. *Ensino Religioso e currículo: sentidos, implicações e ressignificações nos cursos de Ciência(s) da(s) Religião(ões)* / Mirinalda Rodrigues dos Santos. - João Pessoa, 2020. 295 f. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, Paraíba, 2020.

SANTOS, Raimunda Mota dos. *Formação de professores e professoras e a prática docente no Ensino Religioso nos anos finais do Ensino Fundamental no Amazonas*. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade EST, São Leopoldo, p.202. 2020.

SILVA, Erbene Rodrigues Martins da. *Ensino Religioso em escolas públicas de Manaus: o Ensino Religioso como disciplina regular na escola pública para formação de cidadãos*. In: Ensino religioso x ciência da religião: Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local, livro 4 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Rosângela Siqueira da Silva (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.

SILVA, Rosângela Siqueira; NEVES, Soraya Monteiro; ROSA, Vinicius Alves da. *Ensino Religioso no Estado do Amazonas*. In: Ensino religioso da região Norte, livro 1 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Fernanda C. da Encarnação dos Santos (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.

SILVA, Victor Leandro da; PALHETA, Francisco Sales Bastos. *Curso de Ciências da Religião da UEA*. In: Formação inicial em ensino religioso: experiências em cursos de ciência(s) da(s) religião(ões) no Brasil / Org. por Simone Riske-Koch, Lilian Blank de Oliveira e Adecir Pozzer. - Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2017.

SILVEIRA, Diego Omar. *Religião e educação, laicidade e escola – notas sobre pesquisas em curso no médio-baixo Amazonas*. Revista Observatório da Religião. Vol. 3, nº 02, Jul-Dez, 2016.

SILVEIRA, Diego Omar. *Sempre o desafio da laicidade: uma leitura do Parfor em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Amazonas*. In: PARFOR UEA 10 anos formando professores no estado do Amazonas / Luciane Lopes de Souza, Diego Omar da Silveira, Vanúbia Araújo Laulate Moncayo e Adan Sady de Medeiros Silva. (Org.). PARFOR UEA: 10 anos formando professores no estado do Amazonas. Volume 1. 1ed. Curitiba – PR: Editora CRV, 2020.



SIQUEIRA, Rosângela da Silva. *Ensino Religioso e a Ciência da Religião na Educação Básica: a importância dos estudos regionais*. In: Ensino religioso x ciência da religião: Práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local, livro 4 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Rosângela Siqueira da Silva (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2020.



Religião e espiritualidade: seus impactos em pacientes em cuidados paliativos, uma revisão integrativa

Religion and spirituality: their impacts on patients in palliative care, an integrative review

Rodrigo Souza Ramos¹

Carolina Teles Lemos²

Resumo: As doenças crônicas passam por um processo de aumento em escala mundial, o que torna necessário a implementação de um modelo de assistência que contemple todo o processo de adoecimento, a morte e o morrer. Nessa ótica, os cuidados paliativos fazem parte de uma modalidade emergente da assistência integral e multidisciplinar, contemplando, inclusive, a espiritualidade do paciente com doença avançada e terminal. Nosso objetivo é apresentar uma revisão bibliográfica feita para identificar o impacto da religião e da espiritualidade no seguimento de pacientes em cuidados paliativos. Como metodologia, realizamos uma Revisão Bibliográfica Integrativa de artigos científicos publicados nas principais bases de dados atuais – PubMed, Scielo e Biblioteca Virtual em Saúde (BVS). Dentre os critérios de inclusão, destacam-se os trabalhos publicados nos últimos dez anos (entre 2013 e 2023). O universo do estudo foi constituído por 376 artigos relacionados ao tema abordado, dos quais 15 compuseram à amostra por se adequarem aos critérios de inclusão e exclusão. Como resultados, percebemos que os estudos analisados apontaram para a compreensão que no caso de pacientes em cuidados paliativos, essas ferramentas se configuram como um caminho para que esses indivíduos possam lidar com a terminalidade, sem angústia, reduzindo o sofrimento e a dor provocados pelas doenças incuráveis.

Palavras-chave: Espiritualidade. Doenças crônicas. Assistência integral.

Abstract: Chronic diseases are undergoing a process of increase on a global scale, which makes it necessary to implement a care model that contemplates the entire process of illness, death and dying. From this perspective, palliative care is part of an emerging modality of comprehensive and multidisciplinary care, including the spirituality of patients with advanced and terminal illnesses. Our objective is to present a literature review designed to identify the impact of religion and spirituality on the follow-up of patients in palliative care. As a methodology, we conducted an Integrative Bibliographic Review of scientific articles published in the main current databases – PubMed, Scielo and Virtual Health Library (VHL). Among the inclusion criteria, works published in the last ten years (between 2013 and 2023) stand out. The study universe consisted of 376 articles related to the topic addressed, of which 15 were included in the

¹Acadêmico do curso de Medicina (2019/2) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Bolsista de Iniciação Científica PIBIC, CNPQ.

² Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1998). Atualmente é professora titular no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás e coordenadora da Área 44 – Ciências da Religião e Teologia, na CAPES, gestão 2023-2026. Email: cetelemos@uol.com.br



sample because they met the inclusion and exclusion criteria. As a result, we noticed that the analyzed studies pointed to the understanding that in the case of patients in palliative care, these tools are configured as a way for these individuals to deal with terminality, without anguish, reducing the suffering and pain caused by incurable diseases.

Keywords: Spirituality. Chronic diseases. Comprehensive assistance.

Introdução

A espiritualidade é um aspecto que faz parte da cultura do Brasil, um país no qual grande parte da população é religiosa, afirma Vasconcelos (2009). A realidade é que a espiritualidade influencia na forma como as pessoas pensam, sentem e agem, em diferentes áreas, dentre elas a saúde. Assim, é necessário considerar a importância da espiritualidade em situações de cuidados paliativos. Essa consideração tem encontrado dificuldades nas práticas dos profissionais de saúde, uma vez que, com toda a modernização da medicina, as práticas religiosas que sempre estiveram ligadas à cura e à prevenção de doenças foram separadas. Essa dissociação contribuiu para que os profissionais fossem formados sob a conduta científica que trata apenas do modelo biomédico, mesmo que a religião ainda tenha grande influência na vida de tantos indivíduos (Oliveira, 2017).

Assim que se passou a valorizar o saber científico de forma absoluta em relação aos outros saberes, a espiritualidade se tornou um item pouco abordado entre profissionais da saúde, mas é preciso recuperá-la, conseguindo uma visão mais ampla do indivíduo, contemplando seus diferentes aspectos. Tal questão se torna ainda mais importante se considerarmos que uma das dificuldades mais encontradas pelos profissionais da saúde está em como ajudar os pacientes na busca por sentido e aceitação em meio ao sofrimento, às doenças crônicas e às perdas, sendo que para muitas pessoas a base do sentido e propósito se relaciona diretamente com a religião e a espiritualidade (Puchalski, 2001).

Em que pesem os aspectos apresentados, estudos como os de Hidalgo Filho (et al, 2023) e Rocha (et al, 2018), têm considerado que a abordagem espiritual tem sido benéfica no enfrentamento de doenças terminais e destacado a carência de dados sobre as necessidades religiosas e espirituais em pacientes hospitalizados. Considerando esses dados, este estudo teve como objetivo analisar os impactos da religião e da espiritualidade no seguimento de pacientes em cuidados paliativos. Para isso, foi

realizada uma revisão da literatura e dos dados mais atuais sobre o tema norteador deste estudo. As questões norteadoras de nossa investigação foram: quais as contribuições da religião e da espiritualidade na vida de pacientes e familiares em cuidados paliativos?; a conduta dos profissionais de saúde é adequada para suprir as necessidades espirituais destes pacientes? A metodologia utilizada para a busca constou de uma Revisão Bibliográfica Integrativa produzida com o uso de artigos científicos publicados nas principais bases de dados atuais – PubMed, Scielo e Biblioteca Virtual em Saúde (BVS). A fim de otimizar as buscas, foram utilizados os recursos de cada base de dados para selecionar os filtros que se adequavam aos critérios de inclusão deste trabalho, utilizando os seguintes descritores: “Religião e Espiritualidade” e “Cuidados Paliativos”.

Como critério de inclusão, consideramos trabalhos publicados em língua portuguesa ou inglesa e que tratam do tema principal deste estudo. Foram excluídos artigos repetidos nas bases de dados; estudos que apresentam baixa qualidade metodológica; trabalhos que não respondam às questões que norteiam esta pesquisa e que estejam fora do contexto brasileiro. O universo do estudo foi constituído por 376 artigos relacionados ao tema abordado, dos quais 15 compuseram à amostra por se adequarem aos critérios de inclusão e exclusão. A seleção dos artigos seguiu a recomendação PRISMA, por meio das etapas: 1) seleção pelo título, 2) seleção pela leitura do resumo, 3) seleção pela leitura do artigo na íntegra e 4) avaliação crítica da qualidade dos artigos. A estratégia de extração de informações se deu após a leitura na íntegra dos trabalhos. Posteriormente, se fez a interpretação dos dados e redação do artigo. Cabe ressaltar que usamos dados de domínio público, assim, em conformidade com a resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), dispensou-se a apreciação e aprovação por Comitê de Ética em Pesquisa. Apresentamos, abaixo, o resultado dessa busca.

Possíveis impactos da espiritualidade em pessoas em situação de cuidados paliativos

A espiritualidade é entendida por Pazini (et al., 2007), Volcan, Sousa, Mari e Lessa (2003), Koenig (2005), Alves, Murakami e Campos (2015), dentre outros, como um fator relevante no processo de coping. Para Alves (et al, 2015), Coping pode

significar "lidar com", "adaptar-se a", "enfrentar" ou "manejar". Alves (et al, 2015) afirma que, por vezes, coping pode revelar-se como fuga, evitação ou negação do fator estressor. E autores como Savóia (et al., 1996), Lazarus e Folkman (1984), Pargament (1997) concebem coping como o conjunto de estratégias, cognitivas e comportamentais, utilizadas pelos indivíduos com o objetivo de manejar situações estressantes. Folkman e Lazarus (1980) destacam que por ser o coping um processo de interação entre indivíduo e ambiente, sua função é administrar (reduzir/minimizar/tolerar) a situação estressora, mais do que controlá-la ou dominá-la.

Dentre as várias estratégias, utilizadas no enfrentamento do stress causado pelas situações de doenças, encontra-se o Coping Religioso Espiritual (Pargament, 1997). Para Koenig (et al. 1998), McDonald e Gorsuch (2000), trata-se do uso da religião, espiritualidade ou fé para facilitar a resolução de problemas e prevenir ou aliviar consequências emocionais negativas de situações de vida estressantes. Pinto (et al, 2007) destacam que as estratégias de coping podem ser identificadas em dois tipos: o coping focalizado na emoção, quando os investimentos pessoais dirigem a administração das repercussões emocionais a um nível somático ou de sentimentos decorrentes da situação estressante; e o coping focalizado no problema, no qual as estratégias são direcionadas para a própria situação estressante, objetivando a alteração da origem do problema.

A partir da perspectiva dos autores apresentados, o coping religioso/espiritual se torna objeto de diversas pesquisas na área da saúde. Ele é definido pela utilização da religião, espiritualidade ou fé para o manejo do estresse, presente nos momentos de crise. Por sua vez, envolve os domínios cognitivo, comportamental, interpessoal e espiritual, bem como apresenta variações em seu nível de utilização e na sua forma, determinados pela experiência individual da pessoa. Uma dessas situações que tem sido considerada nas investigações atuais é a das pessoas em cuidados paliativos.

As investigações visitadas destacaram que as pessoas em situação de cuidados paliativos passam por um duro processo de enfrentamento de sua situação, o que torna necessário a implementação de um modelo de assistência que contemple todo o processo de adoecimento, a morte e o morrer do paciente (Arrieira et al, 2018).

Os cuidados paliativos fazem parte de uma modalidade emergente da assistência ao paciente com doença avançada e terminal, que visa melhorar a qualidade de vida do

mesmo e a de seus familiares através da prevenção, avaliação e tratamento da dor com suporte psicossocial e espiritual (Bezerra et al., 2019; Vianna; Souza, 2017; World Health Organization, 2022). Nesses casos, o paciente necessita de um cuidado como um todo, como pessoa dotada de aspectos biológicos, sociais, emocionais e espirituais (Matos et al., 2017; Matsumoto, 2012). Trata-se de um trabalho de equipe, de caráter interprofissional, que conta com médicos, enfermeiros e técnicos de enfermagem, assistentes sociais, psicólogos, farmacêuticos, fisioterapeutas, terapeutas ocupacionais, nutricionistas, assistentes espirituais de caráter ecumênico ou da religião escolhida pelo paciente (Maciel, 2008).

Remetendo à melhoria da qualidade de vida dos pacientes e das famílias que enfrentam condições ameaçadoras da vida, Arrieira (et al, 2018) destacam que o cuidado paliativo adota um modelo de assistência total, ativa e integral, legitimando o direito de o indivíduo morrer com dignidade. Esse cuidado exige a atuação de uma equipe multidisciplinar, com o intuito de contemplar a multiplicidade dos aspectos envolvidos no processo de adoecimento. No entanto, conforme destacam Matos (et al, 2017), muitas vezes, nas práticas dos cuidados paliativos pouca atenção é dada aos aspectos psicológicos, sociais e espirituais, embora a relação entre religião e espiritualidade e os benefícios da sua abordagem na saúde tenham sido objeto de crescente discussão e estudo.

Como informa Matos (et al, 2017), ainda que distintas, a espiritualidade é considerada a essência de uma pessoa, visando a busca de significado e propósito de vida, enquanto a religiosidade é a expressão da própria espiritualidade, que se dá através de rituais e doutrinas. Nesse contexto, estes dois aspectos são constructos adotados para lidar com o estresse gerado pela doença terminal. Para Martinez e Custódio (2014), esse fator é importante, uma vez que as necessidades psicossociais e espirituais se tornam mais claras no processo de adoecimento e sua abordagem configura-se como um recurso positivo em relação à saúde mental e ao enfrentamento de experiências estressantes.

Conforme afirmam Mesquita, Chaves e Barros (2017), o acesso à religiosidade e à espiritualidade é importante tanto para pacientes quanto para seus cuidadores, uma vez que funciona como uma ferramenta de enfrentamento positivo, podendo proporcionar-lhes conforto, melhor aceitação do tratamento e melhoria da qualidade de vida. E, como destacam Vigna, De Castro e Fumis (2020), a atuação do profissional de saúde e o seu

envolvimento espiritual se torna imprescindível no atendimento às necessidades espirituais dos pacientes. Nesse sentido, afirmam Dezorzi (et al, 2019), que o incentivo e o respeito às crenças e práticas religiosas cooperam para a realização cotidiana do trabalho em saúde, além de contribuir para a construção de um relacionamento confiável, aumentando a qualidade do cuidado prestado a pacientes paliativos.

Distanciando-se das perspectivas dos cuidados paliativos, no Brasil, apesar da crescente discussão sobre essa temática, a formação médica e dos demais cursos da área de saúde para lidar com a morte ainda é precária em termos curriculares. Segundo Naufel, Sarno e Alves (2019), os estudantes não são preparados para lidar com esses aspectos, levando à desumanização no atendimento a pacientes em processo de terminalidade da vida. Somam-se a isso, a falta de tempo, associada à rotina de trabalho exaustiva, a falta de estudos sobre a dimensão espiritual e o cuidado centrado apenas na dimensão biológica.

As obras acima apresentadas têm como ponto comum o fato de que a espiritualidade se apresenta como um elemento positivo no contexto de cuidados paliativos e, por isso, necessita ser considerada em diferentes formas de investigações. Abaixo, apresentamos os principais enfoques destacados na referida literatura.

Enfoques e abordagens presentes na literatura referente à relação entre espiritualidade e saúde no processo de cuidados paliativos

Embora a pessoa humana esteja vivendo numa época em que o desenvolvimento da tecnologia se evidencia em todas as áreas do conhecimento, constata-se que as crenças e valores ligados à espiritualidade ou à religião se manifestam nos indivíduos em diferentes momentos de suas vidas. Os estudos apresentados a seguir informam que no cotidiano dos profissionais de saúde, a espiritualidade tem sido utilizada para o enfrentamento de crises e dos sérios problemas sociais e/ou de saúde.

Autores como Koenig, (2005), Baldacchino (et al, 2014), Alves (et al, 2015) informam que nos casos de stress devido a doenças graves, a presença da espiritualidade pode influenciar decisões, auxiliar no processo de aceitação do sofrimento, e intervir de forma direta na saúde física e mental. Outros autores, como Espinha (et al, 2017), Pinto (et al, 2007) e Pinto (et al, 2017) destacam que a espiritualidade, nos casos de coping religioso, pode produzir satisfação pessoal, conforto, proteção, inclusão social,

alimentar o otimismo, a esperança, reduzir a sensação de depressão e tristeza, contribuir para que as pessoas sejam mais otimistas e apresentem esperanças para o enfrentamento de doenças, se sintam mais felizes e satisfeitos com os pequenos prazeres da vida.

Aprofundando a análise sobre a relação entre espiritualidade e coping, Guyton e Hall (2002), informam que a espiritualidade proporciona uma forma de resiliência para resistir às pressões físicas e psicológicas sofridas e para melhor enfrentar as dificuldades, sendo uma das importantes estratégias de coping da dor. Nesse sentido, Borges, Santos e Pinheiro (2015, p. 7), tratando dos efeitos da espiritualidade nas situações de stress das pessoas, especificam que “a fé confere-lhes paz e força para lidar com os desafios da vida cotidiana, apontando o sentido e o propósito da vida e tais crenças constituem uma forma de aproximação com a consciência espiritual e estão inseridas na cultura”. E, segundo Cervellin e Luce Kruse (2014, p. 4), “as crenças religiosas estão relacionadas com melhor saúde - tanto física como mental e qualidade de vida”. Neste sentido, o enfrentamento religioso tem se apresentado como importante elemento que contribui na adesão ao tratamento, no enfrentamento da problemática, na redução do estresse e ansiedade e na busca de significado para a atual situação.

Pelas informações apresentadas, apreende-se que a espiritualidade, embora sendo diferente para cada indivíduo, pode aparecer como propósito de vida, conexão com uma força/ um algo maior, autoconhecimento, entre outras formas. Após as leituras dos estudos escolhidos para a presente revisão, foi possível perceber a presença de cinco abordagens temáticas sobre a relação entre espiritualidade e coping: Abordagem temática I – Necessidade de compreensão dos conceitos de espiritualidade e religiosidade; Abordagem temática II – A espiritualidade como ferramenta de enfrentamento da doença; Abordagem temática III – Desafios no reconhecimento, avaliação e abordagem das questões espirituais dos pacientes; Abordagem temática IV – Ênfase na formação e treinamento dos profissionais de saúde.

Abordagem temática I – Necessidade de compreensão dos conceitos de espiritualidade e religiosidade

De acordo com Frankl (1991), Giovanetti (2005), Anjos (2008), Hidalgo Filho (et al, 2023) e Evangelista (et al, 2016), a espiritualidade é um conceito dinâmico que compreende a busca por significados para a vida. É uma característica inata do ser

humano, através das quais as pessoas buscam por um sentido, propósito, transcendência de vida e vivenciam o relacionamento consigo mesmo, com a família, com os outros, com a comunidade, sociedade e o sagrado. A espiritualidade pode acontecer pela religião, arte, música, natureza e solidariedade, compondo uma ferramenta que auxilia os indivíduos a ultrapassar o sofrimento. Esta descrição é ampla e pressupõe que todos possuem uma espiritualidade ou vida interior, que é um recurso para encontrar significado e propósito em vida, quer isso inclua ou não qualquer forma de expressão religiosa.

Oliveira (2017), Simmel (2009) e Giovanetti (2005) informam que a espiritualidade e a religião não são conceitos opostos porque incluem a busca pelo sagrado, mas a religião é considerada uma expressão externa de um determinado sistema espiritual ou de fé e inclui a busca por aspectos sociais e identitários de saúde e rituais para auxiliar nessa busca pelo sagrado. No entanto, é importante distinguir entre ambos os conceitos porque a espiritualidade é considerada parte da existência total da maioria dos pacientes e abrange mais do que a religião.

Os estudos de Hidalgo Filho (et al, 2023), Best (et al. 2020) e Benites (et al., 2017), ao analisar a relação entre “cuidados paliativos e espiritualidade”, concluem que a espiritualidade é um termo que denota diversos significados, o que pode dificultar o atendimento dos profissionais às necessidades espirituais dos pacientes, assim como a produção de instrumentos adequados para avaliação espiritual daqueles sob cuidados paliativos.

Outro estudo qualitativo realizado por Rego, Rego e Nunes (2020), em que foram recrutados 21 profissionais de enfermagem, médicos generalistas e especialistas explorou as percepções desses profissionais de saúde sobre o cuidado espiritual. Com base nos resultados, diversos participantes tinham ideias pré-concebidas sobre espiritualidade e religião, com muitos considerando-as a mesma coisa. Não compreender a diferença foi um dos impedimentos para que profissionais exercessem o cuidado espiritual. Dessa forma, a incerteza sobre a diferença entre religião e espiritualidade teve impacto direto na capacidade, prática clínica, identificação e atendimento das necessidades espirituais dos pacientes, podendo levar os profissionais a evitar questões espirituais, concentrando-se, em vez disso, em preocupações puramente físicas.

O conjunto das investigações sobre este tópico indicou que mais estudos, visando clarear e especificar semelhanças e diferenças sobre esses dois conceitos, se fazem necessários e poderão trazer grandes contribuições à consideração da espiritualidade no contexto de cuidados paliativos.

Abordagem temática II - A espiritualidade como ferramenta de enfrentamento da doença

As normas espirituais/culturais podem modificar a disposição dos pacientes em relatar dor ou outros sintomas, ou a sua compreensão da causa. Silva e Ribeiro Filho, (2011), Dellaroza (et al, 2008), Teixeira (2012), Borges, Aman e Nam (2009) e Oliveira (et al, 2014) informam que, para muitos pacientes, a dor é um “teste de fé” em que ou fortalece a fé, ou a mesma é vista como um castigo por transgressões. Esses significados demarcam a forma como os pacientes são capazes de acomodar seu sofrimento e ilustram como a influência da cultura e da crença deveria aparecer na avaliação do paciente paliativo.

Tanto nas fases iniciais como nas fases posteriores de uma doença, há o costume de concentrar-se exclusivamente na erradicação da doença e no tratamento dos sintomas. Embora esta seja uma prioridade clínica atual, pesquisas como as de Cervellin e Luce Kruse (2014), Peres (et al, 2007), Geronasso e Coelho (2010), Rizzardi e Tessseroli (2010), O’Brien (et al, 2019) destacam que o resultado dos tratamentos clínicos também será afetado pela extensão do atendimento das demais necessidades da pessoa com a doença. Esses estudos concluíram que quando as necessidades espirituais dos pacientes não são apoiadas pela equipe de saúde, os custos humanos do fim da vida são mais elevados. Nos cuidados de fim de vida, a angústia que se pode ver demonstrada por alguns pacientes pode ser mitigada pela atenção adequada aos aspectos culturais e espirituais do cuidado.

Hidalgo Filho (et al, 2023), Guimarães e Avezum (2007) e Ferreira (2010), em seus estudos, demonstram a relação entre a espiritualidade e o alívio de sintomas que acometem os pacientes sob cuidados paliativos, como angústia espiritual, ansiedade, depressão e dor crônica. Para esses autores, a espiritualidade e a religiosidade têm se mostrado como importantes ferramentas utilizadas no enfrentamento da dor, principalmente da dor crônica. O benefício da espiritualidade e da religiosidade na

diminuição da percepção dolorosa pode estar relacionado com uma maior eficiência e interatividade do sistema hipotálamo-pituitária-adrenal, em resposta ao estímulo doloroso e à liberação de mediadores importantes (gaba, serotonina, dopamina) no sistema nervoso central. Além disso, o cuidado espiritual auxiliou no processo de ressignificação da dor espiritual, ao promover a melhoria da qualidade de vida, serenidade e dignidade no processo de morrer e favoreceu o processo de aceitação da morte iminente.

A partir dos estudos acima apresentados, percebeu-se que a espiritualidade é um recurso de enfrentamento importante, diante de situações consideradas difíceis. No caso de pacientes sob cuidados paliativos, ela se configura como um caminho para que possam lidar com a terminalidade, sem angústia, por reduzir o sofrimento e a dor provocados pelas doenças incuráveis. Assim, pode funcionar como uma “proteção” / “manto” para que os pacientes com doenças terminais possam se sentir acolhidos, mais amados e buscar na fé ou em algo transcendental a melhoria da sua qualidade de vida.

Abordagem temática III – Desafios no reconhecimento, avaliação e abordagem as questões espirituais dos pacientes

As investigações de Hidalgo Filho (et al, 2023), Mesquita (et al, 2013), Carvalho (et al, 2014), Aquino e Zago (2007), demonstram que embora as pessoas com condições que limitam a vida tenham manifestado o desejo de ter suas preocupações espirituais abordadas durante o atendimento nos serviços de saúde, há evidências de que esses problemas, frequentemente, são evitados pelos profissionais que atuam na área de cuidados paliativos. Apesar de a espiritualidade poder contribuir para melhorar a vida desses pacientes, essa dimensão não é plenamente contemplada na maioria dos serviços de cuidados paliativos, principalmente pelos seguintes fatores: a dificuldade de definir o termo “espiritualidade”, a falta de tempo, falta de privacidade, encargos financeiros, fatores pessoais, culturais e institucionais e a necessidade de formação e treinamento profissional nessa área. Em relação ao profissional de saúde, a pesquisa dos autores demonstrou que o desconforto para abordar a temática, o medo de impor pontos de vista religiosos, o pensamento de que isso não faz parte do seu trabalho nem é relevante para o tratamento também podem impedir o atendimento espiritual por parte do profissional.



Uma revisão de escopo realizada por Mathisen (et al, 2015), com abordagem exploratória e interativa, avaliou a qualidade dos cuidados paliativos no final da vida para residentes de lares de idosos com demência. Uma série de conclusões surgiram neste estudo: as questões espirituais só foram abordadas informalmente e não formalmente nos residentes com demência e com deficiência física; os médicos não abordavam questões espirituais; os médicos não se comunicavam com os conselheiros espirituais; foi evidente uma distinção entre necessidades psicossociais e espirituais, embora não explicitamente reconhecida pelos entrevistados; e subculturas ocupacionais existiam na forma como as necessidades espirituais eram atendidas. No entanto, as necessidades existenciais, espirituais ou religiosas, bem como as necessidades psicológicas, foram minimamente documentadas nos registros que descrevem os cuidados de fim de vida.

Um outro estudo transversal com médicos, enfermeiros e provedores de práticas avançadas (APPs) de UTI, foi realizado por Palmer (et al, 2020), para compreender suas atitudes e crenças sobre como atender às necessidades religiosas e espirituais de pacientes e familiares de UTI. O estudo evidenciou que tanto o nível de religiosidade como a espiritualidade estão correlacionados com a forma como os médicos encaram a sua responsabilidade em abordar preocupações religiosas e espirituais dos pacientes. E esses fatores também afetam o quão confortáveis os médicos se sentem ao abordar essas questões. A maioria dos médicos entrevistados acredita que é sua responsabilidade indagar sobre os aspectos religiosos e espirituais dos pacientes. No entanto, apesar disso, eles ainda raramente perguntam sobre as necessidades religiosas e espirituais tanto de pacientes, quanto dos membros da família.

As informações apresentadas neste tópico evidenciam que, embora a espiritualidade seja importante aliada no conjunto dos cuidados paliativos, ela ainda é pouco considerada pelos profissionais de saúde, o que representa um desafio na formação e atuação desses profissionais, considerando a intensidade dessa demanda.

Abordagem temática IV – Ênfase na formação e treinamento dos profissionais de saúde

Costa e Oliveira (2009) afirmam que é muito importante que os profissionais de saúde, principalmente médicos e enfermeiros, tenham conhecimento dos estudos que

demonstram a repercussão positiva da religiosidade e espiritualidade no controle e enfrentamento da dor, para que não desencorajem seus pacientes, levando-os a renunciarem suas crenças e práticas. Pelo contrário, sempre que possível, devem incentivar a busca de estratégias que encorajem o doente a enfrentar a situação vivenciada. No entanto, os dados de sua investigação apontam que, na assistência ao paciente, muitos profissionais de saúde não abordam a temática espiritual, e se deparam com falta de preparo e manejo quando são confrontados por algum paciente ou familiar sobre questões de crenças, religiosidade e espiritualidade. Muitas universidades não possuem em sua grade curricular disciplinas, rodas de conversa, palestras ou cursos dando suporte aos acadêmicos quanto ao cuidado nas questões espirituais de pacientes. Segundo Peres (2007), há uma grande necessidade de que a equipe multiprofissional de saúde se sinta preparada para compreender todas as esferas do ser humano, na sua integralidade e equidade, de acordo com as necessidades bio-antropológicas de cada indivíduo em suas diferentes crenças, fé, religiosidade/espiritualidade.

Em que pese a importância dos aspectos apresentados, investigações como as de Rocha (et al, 2018), Borges, Santos e Pinheiro (2015), Silva (et al. 2016), relacionadas ao tema da relação entre espiritualidade e cuidados paliativos detectam a falta de formação ao longo da graduação em relação ao tema espiritualidade. Dessa forma, o paciente que chega necessitando de atenção espiritual fica negligenciado.

Um estudo de intervenção realizado por Evangelista (et al, 2022), com delineamento quantitativo pré e pós teste em uma amostra de conveniência de 52 profissionais de saúde do Hospital de Clínicas de Porto Alegre, mostrou que apenas 13 (25%) participantes aprenderam sobre espiritualidade e cuidados espirituais durante a graduação. O estudo aponta a falta de informação sobre espiritualidade e sugere que cursos sobre o tema deveriam ser incluídos nos currículos. Dessa forma, a atividade de educação permanente com materiais de apoio para uso diário pode contribuir para o desenvolvimento de competências que auxiliem os profissionais de saúde a identificar e atender às necessidades espirituais e religiosas em cuidados paliativos.

As pesquisas acima apresentadas mostram que a oferta do cuidado espiritual aos pacientes em cuidados paliativos tropeça em inúmeras dificuldades, dentre elas: questões pessoais dos profissionais de saúde, formação profissional defasada nesse tema e a estrutura do serviço. Um dos pontos relatados é a falta de preparo por parte do



profissional para lidar com a morte iminente do paciente. Isso acontece pelo fato de que, no processo de terminalidade, o paciente torna-se um espelho para o profissional, se deparando com a própria terminalidade.

Impactos da religião e da espiritualidade no seguimento de pacientes em cuidados paliativos

Apresentamos acima análises sobre a influência da religião e da espiritualidade na qualidade de vida dos enfermos, familiares e como isso tem sido abordado pelos profissionais de saúde diante das necessidades espirituais de pacientes em cuidados contínuos. A avaliação dos resultados dessa investigação permite discussões importantes sobre a íntima interação entre os pontos citados acima e abre caminho para uma nova compreensão do tema.

Entendemos que uma sociedade multicultural impõe aos prestadores de cuidados de saúde uma difícil tarefa de fornecer serviços adequados para indivíduos que possuem diferentes experiências de vida, crenças, valores, sistemas, religiões, línguas e noções de saúde. A partir disso, muitos profissionais da área, pacientes e familiares possuem ideias pré-concebidas sobre espiritualidade e religião, com muitos considerando-as a mesma coisa. As consequências dessa realidade são destacadas por O'Brien (et. al, 2019). Segundo esses autores, a incerteza sobre a diferença entre esses conceitos passa a ser um dos impedimentos para que profissionais exerçam o cuidado espiritual de forma adequada, afetando na capacidade, prática clínica, identificação e atendimento das necessidades espirituais dos pacientes, podendo levar os prestadores a evitar esse tipo de abordagem, concentrando-se em preocupações puramente físicas. Em concordância, Richardson (2014), evidencia que não há uma definição acordada para a espiritualidade, sendo os termos espiritualidade e religiosidade frequentemente usados de forma intercambiável, porém sendo distintos em muitos aspectos. Estudos adicionais mostraram que a “turbulência conceitual” que envolve a definição desses termos, dificulta a compreensão, percepções e provisões de profissionais de saúde (Batstone; Bailey; Hallett, 2020). Nesse texto, Batstone, Bailey e Hallett (2020) evidenciaram que em muitos serviços paliativos, o cuidado espiritual é indistinguível da avaliação e do apoio religioso, ficando restrito apenas ao serviço de capelania³.

³ O capelão é o profissional na equipe de cuidados paliativos designado para cuidar da dimensão

Outro ponto importante é o advento da aplicação de conhecimentos científicos e de diferentes tecnologias aos serviços de saúde e da manutenção da vida. Este fato instituiu uma realidade que trouxe consigo uma série de consequências e dilemas éticos, sendo o principal a ser considerado o aumento da expectativa de vida. Criou-se, de modo geral, expectativas irreais sobre o poder da medicina aliada à tecnologia para prolongar vidas. Assim, a morte, antes encarada como fenômeno natural e esperado, passou a ser vista como um “teste de fé”, um castigo por transgressões. Esses significados influenciam a forma como os pacientes são capazes de acomodar seu sofrimento e ilustram como a influência da crença e da espiritualidade deveria aparecer na avaliação do cuidado paliativo (Speck, 2016). Sobre esse aspecto, Wiener (et al., 2013), reafirmam que pacientes que recebem cuidados paliativos e experimentam uma abordagem de cuidado que leva em consideração a relação entre fé, espiritualidade e religião conseguem lidar melhor com a situação, tomar decisões mais adequadas no final de vida e dar sentido à sua situação. Ademais, a espiritualidade é parte imprescindível de um delicado equilíbrio entre natureza, pessoas e comunidades que gera significado à dor, à doença, ao sofrimento e à morte, e qualquer perturbação desse equilíbrio ou falta de suporte em um desses pontos pode levar à doença e/ou morte.

Considerando a relação entre espiritualidade e coping, diversos desafios são propostos para o reconhecimento, avaliação e abordagem das questões espirituais dos pacientes. Apesar da necessidade claramente identificada de avaliação e atenção à necessidade espiritual como parte do cuidado integral do paciente, ainda existem muitas barreiras ao estabelecimento desse amparo. Autores como Richardson (2014), Chakraborty (et al, 2017) e Edwards (et al, 2010) reforçam que os principais impeditivos à prestação de cuidados foram a falta de tempo, problemas pessoais, culturais ou fatores institucionais, percepção de que os cuidados espirituais/religiosos estão fora do âmbito da prática clínica e, principalmente, a formação inadequada dos profissionais de saúde. Posto isso, Batstone, Bailey e Hallett (2020) e D’souza e Astrow (2020) reforçam as deficiências na formação inicial de prestadores de cuidados de saúde, apontando a necessidade de mais treinamento, compreensão e orientação do profissional para identificar e fornecer o aporte espiritual.

A análise acima apresentou a importância de se abordar o tema da relação entre

espiritual e proporcionar ao paciente conforto espiritual sem a definição de uma religião específica e suas doutrinas.



espiritualidade e cuidados paliativos, destacando que a complexidade do tema e a pertinência dele merece mais atenção de pesquisadores e profissionais da saúde e cuidadores de pessoas em situação de cuidados paliativos.

Considerações Finais

Com base nos resultados obtidos no presente estudo, é possível concluir que a religião e a espiritualidade são recursos de enfrentamento essenciais diante de situações consideradas difíceis. No caso de pacientes em cuidados paliativos, essas ferramentas se configuram como um caminho para que esses indivíduos possam lidar com a terminalidade, sem angústia, reduzindo o sofrimento e a dor provocados pelas doenças incuráveis. Na maior parte dos estudos, os autores relatam que a espiritualidade é uma maneira positiva a ser considerada para o enfrentamento das situações de cuidados paliativos, pois ela favorece a assistência ao paciente e familiar, ajudando a diminuir o estresse que em sua maioria as pessoas passam devido aos diversos fatores que envolvem o processo de morrer. A maioria dos participantes dos estudos mencionados diz que a presença da espiritualidade ajuda no bem-estar do paciente, além de dar maiores esperanças aos seus cuidadores no momento das angústias em ter seus entes queridos em situações tristes. No entanto, os profissionais de saúde contemplados nos estudos apresentados relatam que são expostos a várias dificuldades para conseguir atuar no serviço utilizando a espiritualidade, dentre os fatores negativos destacam-se: o déficit de profissionais em comparação com o número de doentes, falta de tempo adequado para criar vínculo com os pacientes devido à carga excessiva de trabalho, falta de preparo em lidar com a temática, e pouco conhecimento de alguns profissionais que estão ainda muito ligados a crenças familiares e por esse motivo não conseguem diferenciar a espiritualidade de uma religião, o que pode dificultar a elaboração de estratégias dentro do setor de UTI. Esses fatores evidenciam a importância da abordagem deste tema em futuras investigações.

Referências bibliográficas

ANJOS, M. F. Para compreender a espiritualidade em Bioética. *In*: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. *Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 19-28.



ALVES D. A. et al. Cuidador de criança com câncer: religiosidade e espiritualidade como mecanismos de enfrentamento. *Revista Cuidados Paliativos*, Lisboa, v. 7, n. 2, p. 1318-1324, 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/ims/Desktop/oncoespiritualidade.pdf>. Acesso em: 01 de jul. de 2024.

AQUINO V. V.; ZAGO, M. M. F. O significado das crenças religiosas para um grupo de pacientes oncológicos em reabilitação. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, Ribeirão Preto, v. 15, n. 1, p. 42-47, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlae/a/MBvmRq4FpccNd3HB7J4TzJN/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 23 de dez. de 2023.

ARRIEIRA, I. C. DE O. et al. Espiritualidade nos cuidados paliativos: experiência vivida de uma equipe interdisciplinar. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 52, 2018, p. 1-8. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reesp/a/rRzH3886NYD5SThYX3pdLfR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 de out. de 2024.

BALDACCHINO, Donia R.; BONELLO, Lilian.; DEBATTISTA, Clifford J. Spiritual coping of older people in Malta and Australia (part I). *British Journal of Nursing*, v. 23, n. 14, p. 792–799, 2014. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/25119325/>. Acesso em: 23 de dez. de 2024.

BATSTONE, E.; BAILEY, C.; HALLETT, N. Spiritual care provision to end-of-life patients: A systematic literature review. *Journal of clinical nursing*, v. 29, n. 19–20, p. 3609–3624, 2020. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32645236/>. Acesso em: 23 de dez. de 2024.

BENITES, A. C.; NEME, C. M.; & SANTOS, M. A. Significados da espiritualidade para pacientes com câncer em cuidados paliativos. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 34, n. 1, p. 269-279, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/estpsi/a/nCPbXZgwbwX9DzSqBvZ5vkn/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 23 de dez. de 2024.

BEST, M.; LEGET, C.; GOODHEAD, A.; & PAAL, P. An: *EAPC white paper on multi-disciplinary education for spiritual care in palliative care*. *BMC palliative care*, v. 19, n. 1, p. 9-27, 2020. Disponível em: <https://bmcpalliatcare.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12904-019-0508-4>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

BEZERRA, J. N.; EVANGELISTA, C. B.; DE OLIVEIRA CRUZ, R. A.; & FERREIRA, F. Â. Instrumentos que avaliam a espiritualidade de pacientes em cuidados paliativos: revisão integrativa da literatura. *Revista InterScientia*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 160-173, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unipe.br/index.php/interscientia/article/view/930>. Acesso em: 23 de dez. de 2024.

BORGES, M. D. S.; SANTOS, M. B. C.; PINHEIRO, T. G. Representações sociais sobre religião e espiritualidade. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 68, n. 4,



p. 609-616, 2015. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/reben/a/www6mVznNNfjdKxwDkqHTVK/abstract/?lang=pt>

Acesso em: 26 de dez. de 2024.

CARVALHO CC et al. A efetividade da prece na redução da ansiedade em pacientes com câncer. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 48, n. 4, p. 684-690, 2014. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/reusp/a/yS4S3ZDZRvGQvkgMtbZTxZg/?format=pdf&lang=pt>

Acesso em: 26 de dez. de 2024.

CERVELIN, A. F.; KRUSE, M. H. L. Espiritualidade e religiosidade nos cuidados paliativos: conhecer para governar. *Escola Anna Nery Revista de Enfermagem*, Rio de Janeiro, v.18, n. 1, p. 136-142, 2014. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ean/a/kvtgdRs3BxBtFZ7gKqgcdRQ/?format=pdf&lang=pt>

Acesso em: 26 de dez. de 2024.

CHAKRABORTY, R. et al. A systematic review of religious beliefs about major end-of-life issues in the five major world religions. *Palliative & supportive care*, v. 15, n. 5, p. 609–622, 2017. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/28901283/> Acesso em: 26 de dez. de 2024.

D'SOUZA, K.; ASTROW, A. B. Patient spirituality as a component of supportive care: Assessment and intervention. *Current treatment options in oncology*, v. 21, n. 2, p. 9–21, 2020. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32025824/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

DA SILVA, D. Significados e práticas da espiritualidade no contexto dos cuidados paliativos em pacientes oncológicos adultos. *Rev HCPA*, v. 31, n. 3, p. 353-357, 2011. Disponível no site: <https://seer.ufrgs.br/index.php/hcpa/article/view/17550/13966> Acesso em: 10 de out. de 2024.

DEZORZI, L. W. et al. Spirituality in the continuing education of healthcare professionals: An approach to palliative care. *Palliative & supportive care*, v. 17, n. 6, p. 662–667, 2019. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/30862320/>, Acesso em: 26 de dez. de 2024.

EDWARDS, A. et al. Review: The understanding of spirituality and the potential role of spiritual care in end-of-life and palliative care: a meta-study of qualitative research. *Palliative medicine*, v. 24, n. 8, p. 753–770, 2010. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/20659977/>, Acesso em 26 de dez. de 2024.

ESPINHA, D. C. M.; CAMARGO, S.M.; SILVA, S. P. Z.; PAVELQUEIRES, S.; LUCCHETTI, G. Opinião dos estudantes de enfermagem sobre saúde, espiritualidade e religiosidade. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, Porto Alegre, v. 34, n. 4, p. 98-106, 2017. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rgenf/a/Fj8d5PdW5Mvbx5zGhcqZFLN/?lang=pt>. Acesso em:

01 de out. de 2017.



EVANGELISTA, C. B. et al. Cuidados paliativos e espiritualidade: revisão integrativa da literatura. *Revista brasileira de enfermagem*, v. 69, n. 3, p. 591–601, 2016.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/reben/a/TY7ydpbDpBhnfBDmh5nH36b/abstract/?lang=pt>

Acesso em: 26 de dez. de 2024.

EVANGELISTA, C. B. et al. Nurses' performance in palliative care: spiritual care in the light of Theory of Human Caring. *Revista brasileira de enfermagem*, v. 75, n. 1, p. 202-209, 2022. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/reben/a/VWgYdnZt3FGTkQPCP6pXSW/>. Acesso em: 26 de

dez. de 2024.

FERREIRA, Alberto Gorayeb de Carvalho et al. Concepções de Espiritualidade e Religiosidade e a Prática Multiprofissional em Cuidados Paliativos. *Kairós, gerontologia*, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 227-244, 2015. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/kairós/article/view/27054>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

FOLKMAN, S.; LAZARUS, R.S. - An analysis of coping in a middle-aged community sample. *Journal of Health and Social Behavior*, v. 21, n. 1, p.219-239, 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2136617?origin=crossref>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

FRANKL, V. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes, 1991.

GERONASSO, M. C. H., COELHO, D. A influência da religiosidade/espiritualidade na qualidade de vida das pessoas com câncer. *Saúde e meio ambiente: revista interdisciplinar*, Três Lagoas, v. 1, n. 1, p. 173-187, 2010. Disponível em:

<https://www.periodicos.unc.br/index.php/sma/article/view/227>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia e espiritualidade. In: AMATUZZI, Mauro Martins (Org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 129-145.

GUYTON, A. C.; HALL, J. E. *Tratado de Fisiologia Médica*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2002.

GUIMARÃES, H.P.; AVEZUM, A. O impacto da espiritualidade na saúde física. *São Paulo: Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 34, supl. 1, p. 88-94, 2007.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/HCc9kdndvxXFjdXZtfdGyP/>. Acesso em: 04 de dez. de 2024.

HIDALGO FILHO, C. M. T. et al. Spiritual needs among hospitalized patients at a public hospital in Brazil: a cross-sectional study. *Sao Paulo Medical Journal*, v. 141, n. 2, p. 125–130, 2023. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/spmj/a/YGwvKTgmt4pFjDrj6VwDBzg/abstract/?lang=en>

Acesso em: 26 de dez. de 2024.



KOENIG, H. G. *Espiritualidade no cuidado com o paciente: por quê, como, quando e o quê*. São Paulo: FE Editora Jornalística Ltda, 2005.

KOENIG, H.G.; PARGAMENT, K.I.; NIELSEN, J. - Religious coping and health status in medical ill hospitalized older adults. *Distúrbios Nervosos*, v. 186, n. 9, p. 513-521, 1998. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/9741556/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

LAZARUS, R.S.; FOLKMAN, S. - *Stress, appraisal, and coping* Springer Publishing Company, New York, 1984.

MACIEL, M. G. S. Definições e princípios. In: MACIEL, M. G. S. *Cuidado Paliativo*. São Paulo: Cremesp, p.18-21, 2008.

MARTINEZ, B. B.; CUSTODIO, R. P. Relationship between mental health and spiritual wellbeing among hemodialysis patients: a correlation study. *Sao Paulo Medical Journal*, v. 132, n. 1, p. 23–27, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spmj/a/xbYghPPXVSsXLbbfQW3vRpC/?format=pdf&lang=en> Acesso em: 26 de dez. de 2024.

MATHISEN, B. et al. Religion, spirituality and speech-language pathology: A viewpoint for ensuring patient-centred holistic care. *Journal of religion and health*, v. 54, n. 6, p. 2309–2323, 2015. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/25586135/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

MATOS, T. D. DE S. et al. Quality of life and religious-spiritual coping in palliative cancer care patients. *Revista latino-americana de enfermagem*, v. 25, n. 0, p. 1-9, 2017. Disponível no site <https://www.scielo.br/j/rlae/a/ZbD5zXksGLCRFhm5PC5xhbt/> Acesso em: 10 de out. de 2024.

MATSUMOTO, D. Y. Cuidados Paliativos: conceito, fundamentos e princípios. In: CARVALHO, R. T.; PARSONS, H. A. (Org.) *Manual de Cuidados Paliativos São Paulo: Academia Nacional de Cuidados Paliativos (ANCP)*, 2012. p.23-30. Disponível em: <https://biblioteca.cofen.gov.br/wp-content/uploads/2017/05/Manual-de-cuidados-paliativos-ANCP.pdf>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

MESQUITA, A. C.; CHAVES, É. DE C. L.; BARROS, G. A. M. DE. Spiritual needs of patients with cancer in palliative care: an integrative review. *Current opinion in supportive and palliative care*, v. 11, n. 4, p. 334–340, 2017. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/28922295/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

MESQUITA, A.C.; CHAVES, E. C. L.; AVELINO, C. C. V.; NOGUEIRA, D. A.; PANZINI, R. G.; CARVALHO, E. C. A utilização do enfrentamento religioso/espiritual por pacientes com câncer em tratamento quimioterápico. *Revista Latino Americana de Enfermagem*, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 539-545, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlae/a/FGRVmlJ8gWnNCFPwq8bKxHm/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 26 de dez. de 2024.



NAUFEL, L. Z.; SARNO, M. T. C. D.; ALVES, M. A. J. Physicians' knowledge about patients' religious beliefs in pediatric care. *Revista paulista de pediatria: órgão oficial da Sociedade de Pediatria de São Paulo*, v. 37, n. 4, p. 479–485, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpp/a/PRDn3Ww4Fk3bxWW9x4LMxkD/?lang=en>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

O'BRIEN, M. R. et al. Meeting patients' spiritual needs during end-of-life care: A qualitative study of nurses' and healthcare professionals' perceptions of spiritual care training. *Journal of clinical nursing*, v. 28, n. 1–2, p. 182–189, 2019. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/30091251/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

OLIVEIRA, R. A. Saúde e espiritualidade na formação profissional em saúde, um diálogo necessário. *Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba*, v. 19, n. 2, p. 54-55, 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/RFCMS/article/view/32819> Acesso em 26 de dez. de 2024.

PALMER, J. A. et al. Research literature on the intersection of dementia, spirituality, and palliative care: A scoping review. *Journal of pain and symptom management*, v. 60, n. 1, p. 116–134, 2020. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31923556/> Acesso em: 26 de dez. de 2024.

PARGAMENT, K.I. *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York: Guilford Press, 548p., 1997.

PAZINI, R. G. et al. Qualidade de vida e espiritualidade. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 34, supl. 1, p.105–15, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/BwhXyQkp9yCL38fJ9g6pdFf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

PERES, M.F.P. et al. A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, p. 82-87, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/Fm8XHKDqd8Rz5cp5dbvfNlf/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

PINTO C et al. Construção de Uma escala de Avaliação da Espiritualidade em Contextos de Saúde. Porto, *Arquimed*, v. 2, n. 2, p. 47-53, 2007. Disponível em: <https://scielo.pt/pdf/am/v21n2/v21n2a02.pdf> Acesso em: 10 de out. de 2024.

PINTO, C. et al. Construção de uma escala de avaliação da espiritualidade em contextos de saúde. *ArquiMed.*, Porto, v. 21, n. 2, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/am/v21n2/v21n2a02.pdf> Acesso em: 26 de dez. de 2024.

PUCHALSKI, C. M. O buraco da espiritualidade na assistência à saúde. *BUMC Proceedings*, v.14, n. 1, p.352-357, 2001.



REGO, F.; REGO, G.; NUNES, R. Moral agency and spirituality in palliative care. *Annals of palliative medicine*, v. 9, n. 4, p. 2286–2293, 2020. Disponível em: <https://apm.amegroups.org/article/view/44738/html>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

RICHARDSON, P. Spirituality, religion and palliative care. *Annals of palliative medicine*, v. 3, n. 3, p. 150-159, 2014. Disponível em: <https://apm.amegroups.org/article/view/4175/5059>. Acesso em 26 de dez. de 2024.

RIZZARDI, C. D. L. et al. Espiritualidade e religiosidade no enfrentamento da dor. *O mundo da saúde*, São Paulo, v. 34, n. 4, p. 483-487, 2010. Disponível em: http://www.saocamillo-sp.br/pdf/mundo_saude/79/483e487.pdf. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

ROCHA, R. C. N. P. et al. Spiritual needs experienced by the patient's family caregiver under Oncology palliative care. *Revista brasileira de enfermagem*, v. 71, n. suppl 6, p. 2635–2642, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reben/a/TxQ5K957LDrGF9Qx6BG3TYc/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

SAVÓIA, M.G.; SANTANA, P.R.; MEJIAS, N.P. Adaptação do Inventário de Estratégias de Coping de Folkman e Lazarus para o português. *Psicologia USP* v. 7, n. 1/2, p. 183-201, 1996. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771996000100009 Acesso em: 26 de dez. de 2024.

SILVA, B. S. et al. Percepção de equipe de enfermagem sobre espiritualidade nos cuidados de final de vida. *Cogitare Enfermagem*, Curitiba, v. 21, n. 4, p. 01-08, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/cogitare/article/view/47146>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, 2009.

SPECK, P. Culture and spirituality: essential components of palliative care. *Postgraduate medical journal*, v. 92, n. 1088, p. 341–345, 2016. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/26933233/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

STEINHORN, D. M.; DIN, J.; JOHNSON, A. Healing, spirituality and integrative medicine. *Annals of palliative medicine*, v. 6, n. 3, p. 237–247, 2017. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/28595441/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

VASCONCELOS, E. M. Espiritualidade na educação popular em Saúde. *Cad. Cedes*, Campinas, vol. 29, n. 79, p. 323-334, set./dez. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccedes/a/fj98SWFrmYQJYjGQhjh5cL/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 10 de out. de 2024.

VIANNA, M. L. G. DE S. & SOUZA, W. A Espiritualidade dos cuidadores informais de pacientes em cuidados paliativos: uma reflexão bioética na perspectiva da alteridade. *Estudos Teológicos*, 57(2), 401-413, 2017. Disponível em:



http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2727. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

VIGNA, P. M.; DE CASTRO, I.; FUMIS, R. R. L. Spirituality alleviates the burden on family members caring for patients receiving palliative care exclusively. *BMC palliative care*, v. 19, n. 1, p. 28-37, 2020. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32493301/> Acesso em: 26 de dez. de 2024.

VOLCAN, Sousa; MARI; LESSA. Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal. In: DE OLIVEIRA, Márcia Regina; JUNGES José Roque (Orgs.). *Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos*. Natal: UFRN, 2003. p. 469-476.

WIENER, L. et al. Cultural and religious considerations in pediatric palliative care. *Palliative & supportive care*, v. 11, n. 1, p. 47-67, 2013. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/22617619/>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

World Health Organization (WHO). *Cuidados Paliativos* (2022). Disponível em: <https://www.who.int/health-topics/palliative-care>. Acesso em: 26 de dez. de 2024.

Questões históricas e introdutórias acerca da característica do Evangelho de Tomé de Nag Hammadi

Historical and introductory questions about the character of the Thomas'
Gospel of Nag Hammadi

Antero Luiz Amadeu¹

Resumo: Uma das grandes mudanças nos estudos teológicos em torno de grupos minoritários, no século XX, foi a abertura às fontes não canônicas. Durante parte da história moderna os estudos se debruçavam sobre fontes indiretas, sobretudo os Pais da Igreja. Porém, de um tempo para cá, tanto a codicologia quanto a arqueologia vem contribuindo para essa área. Inúmeras são as fontes não canônicas, algumas, inclusive, descobertas no século XVIII. Em meados do século XX uma coletânea foi encontrada nas proximidades da aldeia de Nag Hammadi. Este artigo está inserido nesse contexto ao apresentar questões e hipóteses, ainda que introdutórias, cujo objetivo é tentar caracterizar o *Evangelho de Tomé*, enquanto parte desta coletânea.

Palavras-chave: Cristianismo primitivo. Grupos minoritários. Nag Hammadi. Gnosticismo. Evangelho de Tomé.

Abstract: The opening of non-canonical sources was one of the major theological changes occurred during the 20th Century, involving more specifically minority groups. During a certain period of the modern history, the studies focused on the indirect sources, especially those found in the Fathers of the Church. However, more recently, as codicology as archaeology has brought new contributions to the area. Innumerable are the non-canonical sources, including some discovered during the 18th Century. In addition to such sources, in the mid-20th Century, a collection was found near the village of Nag Hammadi. In this context, this article intends to analyze the Thomas' Gospel, as part of that collection.

Keywords: Early Christianity. Minority groups. Nag Hammadi. Gnosticism. Thomas' Gospel.

Introdução

Assim, poderemos conhecer esses livros e os que, entre os hereges, são apresentados sob o nome dos apóstolos, quer se trate dos

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Metodista de São Paulo (2000), mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2010) e Pós-graduação em Teologia pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – Universidade Presbiteriana Mackenzie (2022). É docente de Filosofia, Sociologia e Teologia no Ensino Médio e Superior. Foi membro do Grupo de Pesquisa em iniciação científica: Expressões religiosas minoritárias do cristianismo da Galiléia e Egito (UMESP), atuando nos seguintes temas: contexto social do mundo mediterrâneo, cristianismo originário e literatura do mundo mediterrâneo. Foi membro do Grupo de Pesquisa: IPLURES - Identidades Plurais e Representações Simbólicas (Pós-graduação em Ciências Sociais - UFABC), atuando na linha de pesquisa: Minorias, Interculturalidades e Políticas de Reconhecimento.

Evangelhos de Pedro, de Tomé, de Matias etc., ou dos Atos de André, de João e dos outros apóstolos. (Eusébio, 2000, Liv. 4, 25:6)

A epígrafe acima aponta para a pluralidade da literatura existente nos primeiros séculos d.C. O período teologicamente conhecido por cristianismo primitivo foi, por assim dizer, multifacetado. Isso se deve ao fato de o cristianismo ter nascido em locais diferentes e com vários centros de propagação acerca da pessoa de Jesus.

No entanto, por volta do século IV, por ocasião da institucionalização de alguns grupos, surgiu uma hierarquia formada por bispos, padres e diáconos. Após terem atribuído a si a continuidade apostólica, perseguiram os grupos minoritários, chamando-os de *hereses*². Tal hierarquia, ao mesmo tempo em que compilou algumas obras conhecidas como *cânnon*³, deixou outras de fora, atribuindo-as aos grupos minoritários.

Em razão disso, os estudos referentes a esse tipo de literatura, bem como aos grupos cristãos minoritários, se baseavam em obras registradas pelos padres apostólicos e historiadores da Igreja. Séculos mais tarde, algumas delas, escritas em papiro, foram descobertas numa aldeia na região do Alto Egito, dentre as quais, uma versão completa do Evangelho de Tomé, diretamente associadas ao Gnosticismo cristão.

No sentido de contribuir com as pesquisas atuais, a intenção aqui é estabelecer uma breve introdução deste evangelho. Inicialmente o trabalho busca elucidar o gnosticismo anterior a Nag Hammadi. Em seguida, no contexto da descoberta, mostra a expansão cristã para o Egito e o posterior estabelecimento da Escola de Tomé, enquanto berço do Evangelho de Tomé. Um curto histórico acerca de sua descoberta no alto Egito, bem como de suas características aparecem na sequência. Considerando que o escopo do trabalho sugere certa concomitância entre grupos e escritos, na fase final, a pesquisa apresenta um suposto gnosticismo em Nag Hammadi e estabelece uma relação entre a literatura cristã primitiva e a escritura gnóstica e, por último, evidencia alguns pontos que caracterizam o Evangelho de Tomé.

² Que pertence a uma *heresia*, do vocábulo grego *hairesis*, cujo significado é *escolha* “tomar para si mesmo”. Sua raiz verbal é *aireomai*, “escolher”. No tocante a um grupo de pessoas que aderiram a uma má doutrina, sugere uma seita. Seu uso neotestamentário inicial suscita a ideia de facciosidade. Contudo, com o passar do tempo o vocábulo adquiriu um sentido moderno dentro de uma concepção doutrinária, enquanto a não concordância com o que é ortodoxo ou correto. (Champlin; Bentes, 1991, p. 90)

³ La palabra heb. *kaneh* (‘cana’) aparece sessenta y una veces em el AT, y se emplea siempre em sentido literal; De la raíz semítica viene la palabra gr. *kanon*, que se emplea cuatro veces em el NT, todas en las epístolas de Pablo. Para Pablo significa la regla o norma con la cual se juzgan yanto sus propias enseñanzas y acciones como las de los demás. Em los escritos patrísticos llegó a tener lo sentido de la doctrina ortodoxa. (Nelson, 1975, p. 98)

O gnosticismo anterior à Nag Hammadi

Os gnósticos são objeto de estudo, segundo Pagels (1995), desde os primórdios da era cristã. A especulação acerca de serem hereges agitou o meio cristão ortodoxo e o meio filosófico. Seus contemporâneos ortodoxos - que foram os primeiros a examinar os gnósticos - na tentativa de provar que não eram cristãos, buscaram sua origem na filosofia grega, na astrologia, na magia e até mesmo no pensamento hindu. A questão se tornou tão séria que alguns escreveram com o intuito de combatê-los.

Por volta de 180 Plotino se destacou com um dos tratados de suas *Enéadas*, *contra os gnósticos*. Em concordância com o mestre Platão, critica os gnósticos acerca do conceito que tem de si, em alusão ao Evangelho da Verdade, com as seguintes palavras:

Mas eles, tendo corpo, como têm os homens, não desprezam desejo, aflições e impulsos, que é da capacidade em si mesmos, mas dizem ser possível alcançar o inteligível, e que não há no sol essência mais intacta do que essa capacidade, mais em ordem e que não é mais em mudança, e que não tem modo de pensar melhor do que o nosso, nós que nascemos há pouco, e que é por causa de tamanhos enganos que impedem de chegar à verdade. (Plotino, 2021, p.327)

Em outra passagem, ao perceber que os ensinamentos desses afastaram seus próprios discípulos da filosofia, argumenta que os gnósticos não possuíam um sistema de ensino:

Prova para esses [gnósticos] também é isto: nenhum discurso sobre a virtude ter sido feito, restando desprezado sobretudo o discurso sobre essas coisas, sem dizer o que são, nem dizer tão grandes nem quantas estão consideradas, muitas e belas pelas palavras dos antigos, nem desde que coisas divinas [a virtude] será revestida e adquirida, nem como se cura a alma nem como ela se purifica. Pois não realiza algo de útil o dizer “Olha para deus”, se não se ensinar como se deva olhar. (Plotino, 2021, p.356)

No contexto teológico, defendendo a fé cristã, Irineu, Bispo de Lyon, relatou em sua obra *Destruição e ruína daquilo que falsamente se chama Conhecimento*:

Ardilosamente, pela arte das palavras, induzem os mais simples a pesquisas e omitindo até às aparências da verdade, levam à ruína, tornando-os ímpios e blasfemos contra o seu Criador, os que são incapazes de discernir o falso do verdadeiro. (Irineu, 1995, p.29)

Relativo ao aspecto soteriológico, entra em defesa da Igreja ao afirmar que:

Os homens psíquicos são educados com ensinamentos psíquicos, confirmados pelas obras e a fé simples e dizem que estes homens somos nós que pertencemos à Igreja e que por isso nos é indispensável boa conduta, de outro modo é impossível a salvação. (Irineu, 1995, p.28)

No que tange à questão literária, não poupa adjetivos no ataque aos gnósticos:

são estultos, ignorantes e, além disso, irreverentes os que rejeitam a forma com que se apresenta o Evangelho e introduzem número maior ou menor de formas do que as que apresentamos; [...] Mas nós mostramos, com tantos e tão fortes argumentos, que somente os evangelhos dos apóstolos são os verdadeiros e autênticos. (Irineu, 1995, p.135)

Em torno do ano 200 a situação se agravou com a rejeição de ideias contrárias por parte de bispos e padres. Após a conversão do Imperador Constantino a oposição aos gnósticos resultou em perseguição. Em vista disso, os registros dos cristãos ortodoxos passaram a ser a única referência para quem desejasse investigar a questão, já que a intenção foi apagar qualquer vestígio deixado pelos gnósticos. Portanto, qualquer tentativa de conhecê-los parece ter se estagnado na história.

Somente a partir do final do século XIX o assunto passou a ter outro tratamento devido à descoberta de alguns escritos. Um manuscrito em língua copta, contendo conversas entre Jesus e seus discípulos, foi adquirido próximo de Tebas no Egito. Outro, contendo um diálogo sobre *mistérios* entre Jesus e os discípulos, foi encontrado em uma livraria de Londres, além de alguns comprados no Cairo por um egiptólogo em 1896. Todavia, nenhum deles foi publicado antes da segunda metade do século XIX.

Ainda assim, pontua Pagels (1995), tais descobertas inspiraram diferentes linhas de estudo. Harnack, por exemplo, baseado na ortodoxia, apresentou os gnósticos como os primeiros teólogos cristãos. A. D. Nock os concebeu como um platonismo desvairado. No século XX, W. Bousset sugeriu derivação babilônica. Já o filólogo R. Reitzenstein defendeu uma influência zoroastriana. M. Friedlander, buscou a origem gnóstica no judaísmo. Sem muitas fontes, H. Jonas produziu o que se tornou uma introdução clássica aos gnósticos. (Jonas, 2000)

Existem pesquisas debruçadas sobre a origem dos materiais evangélicos e as religiões orientais, destacadas por Kuntzmann e Dubois (1990), em três tendências. A

primeira defende o encontro do cristianismo com a cultura helenística por se desenvolver na região do mediterrâneo. Com isso, o Novo Testamento foi comparado com traços gregos e latinos, levando Harnack a concluir que o gnosticismo foi uma tentativa de helenização do cristianismo. Outra teve a contribuição de historiadores da religião defendendo sua derivação nas religiões orientais. Isso gerou a ideia de um gnosticismo unificado que se estenderia pelo Ocidente. A terceira se beneficiou das exegeses do Novo Testamento, comparando o cristianismo com os partidos palestinos e o judaísmo. Nesse caso, o gnosticismo foi interpretado por um viés judaico.

Consoante Bultmann (2004), por um lado, foi necessária a tradução do evangelho cristão para o mundo helenista. Por outro, a gnose oferecia uma terminologia apropriada para expressar sua mensagem escatológica dualista já em circulação. Buscou-se, assim, estabelecer afinidades com o *querigma* cristão. Compete, portanto, expor em que medida esse *querigma* foi passado aos helenistas com a terminologia gnóstica. No entanto, tal processo não ocorre sem que o conteúdo sofra influência. Se, por um lado, o cristianismo helenista sofreu influência do sincretismo com o culto ao Kyrios, por outro, maior foi a influência gnóstica na formação da doutrina da redenção.

Segue-se que o movimento gnóstico foi uma concorrência para o cristianismo devido a afinidade entre ambos. A gnose consiste numa visão patriota do mundo antigo. Gnósticos e cristãos diferenciavam ser humano e ser mundano. Se, para o cristianismo, o mundo foi estranho para o eu humano, para os gnósticos, se tornou uma prisão. Trata-se, portanto, da consciência de ser estrangeiro no mundo e do caminho para a libertação.

Tradições cristãs sírias no Egito

Egípcios juntamente com judeus, macedônios e helenos, lídios e frígios, caldeus e sírios, bem como iranianos e indianos do Norte, conforme Lupi (1994), foram unidos por Alexandre num só Império com a mesma língua e cultura durante três séculos. Entre os centros urbanos por ele fixados, destacou-se Alexandria. Por ali passou o filósofo Demétrio, um dos criadores da Biblioteca, cujo acervo, devido ao tamanho, atraiu grandes sábios, mantendo a cidade na liderança cultural.

Os cristãos chegaram no Egito cerca de um século após ser anexado ao Império romano. Ali agregaram mentes instruídas das comunidades judaicas de Alexandria, bem como cientistas e estudiosos com quem compartilharam sua doutrina. Nasceu, então, a

Escola de Alexandria. Enquanto discussões filosóficas e teológicas, foi onde o cristianismo sistematizou suas doutrinas segundo modelos helenísticos.

Conforme Koester (2005), isso fez de Alexandria a segunda maior cidade do Império romano. Outros povoados como Oxirrínco, Arsinoé e Hermópolis, também ofereciam alguma estrutura e participavam, em certa medida, da cultura cidadina. Alexandria contrastava com as cidades ao longo do Nilo, tanto na língua quanto na educação, além de contar com uma numerosa comunidade judaica. Sua população helenizada falava o grego, ao passo que as populações rurais falavam dialetos vernáculos e eram na sua maioria analfabetos.

As regiões mais distantes foram alcançadas pelo cristianismo no final do século II ao passo que o alvorecer cristão se restringiu a Alexandria e cidades de língua grega. Essa peculiaridade étnico-cultural alexandrina proporcionou a concorrência entre diferentes grupos cristãos. Por outro lado, as cidades menores levaram um tempo para se tornarem historicamente independente do cristianismo alexandrino. Posteriormente, missionários cristãos desenvolveram uma escrita com base na língua grega, atual copta.

Estes, que levaram o cristianismo ao Egito eram, provavelmente, palestinos ou sírios. Algumas pistas do que pregavam são amparadas pelas duas descobertas mais antigas de manuscritos cristãos do Egito do século II. São fragmentos de João no *Papiro Rylands 457* e o *Evangelho Desconhecido do Papiro Egerton 2*. Embora bastante conhecidos no Egito, o Evangelho de João, foi o mais procurado por gnósticos egípcios.

São indícios de que os gnósticos chegaram primeiro ao Egito. Tal hipótese é respaldada por três cópias diferentes de fragmentos de um Evangelho de Tomé em grego, encontradas no Egito, conforme *Papiro Oxirrínco 1, 654, 655*. Entre estes, um é anterior ao ano 200. Com isso conclui-se que tanto João quanto Tomé foram evangelhos bem conhecidos no século II. Quanto aos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas não há como comprovar o mesmo antes do ano 200. Há uma remota possibilidade de terem sido lidos em Alexandria, por ocasião da estada de Clemente, naquela cidade, entre 180 e 200 d.C.

A Escola de Dídimos Judas Tomé

Para Layton (2002), duas questões importantes estão relacionadas ao nome deste apóstolo. Por um lado, Judá ou Judas, enquanto nomes procedentes da mesma forma

grega, é o elemento central na composição do nome do apóstolo Tomé. Por outro, tanto “Tomé”, em siríaco (aramaico), quanto “Dídimo”, em grego, significam “gêmeo”.

A questão dos “gêmeos” na literatura cristã antiga deriva de um modelo teológico, ainda que, por característica, seja um romance. Porém, no contexto religioso, esse tema tratava de uma reciprocidade na relação entre o indivíduo cristão e sua divina luz interior. Em outros termos, conhecer a deus ou sua dupla divindade. Assim, o companheirismo de Jesus e Tomé, ligado a condição de gêmeo, nada mais era do que a metáfora de um modelo salvífico por meio do conhecimento, quer dizer, da *gnosis*⁴.

Quanto à primeira questão, López (1995) salienta que, no cânon (Jd 1, Tg 1:1 e Gl 1:19), Judas está relacionado com Tiago, o qual é associado com o irmão de Jesus. Na história das tradições, tem-se o seguinte: enquanto irmão de Tiago, Dídimo Judas Tomé teve uma relação consanguínea com Jesus que, de acordo com o apóstolo Paulo, é irmão de Tiago. Como na sociedade monárquica a morte de um rei outorgava o poder a seu irmão, assim foi no cristianismo. Em (At 15), após a morte de Jesus, Tiago se tornou líder do cristianismo primitivo. Portanto, não obstante às demais tradições, na tradição canônica Tomé se tornou autoridade enquanto herdeiro consanguíneo de Jesus.

A autoridade, somada à condição de “duplo” de Jesus, garantiu popularidade a Tomé. Tal condição proporcionou não só a associação de seu nome a obra em questão, uma das mais antigas da literatura cristã, além do título de *apóstolo do Oriente*, com o qual lhe foi atribuído a conversão de todo o norte da Mesopotâmia e da Índia.

Esse fato sugere que a Síria e a Mesopotâmia, especificamente Edessa, tenha sido o berço do Evangelho segundo Tomé. Essa sugestão, assinala Layton (2002), é ancorada em cinco argumentos. Primeiro, de acordo com *Os Atos de Tomé*, a peregrinação de Tomé ocorreu, sobretudo, em território mesopotâmico. Segundo, esta obra foi propagada em siríaco e grego, provavelmente utilizadas na sua composição. Terceiro, há registrado em um diário de 19 de abril de 384 em que Egeria, uma cristã, viu os ossos do apóstolo ao visitar uma igreja em Edessa. Quarto, os textos apontam para um cristianismo siríaco e uma vida caracteristicamente monástica, própria da Síria

⁴ Palavra grega cujo significado é conhecimento ou cognição. Devido as associações presentes na literatura, frequentemente *gnosis* aparece como sinônimo de conhecimento esotérico ou *gnosticismo*. Todavia, tal vocabulário tem, também, um uso cristão. No contexto do gnosticismo, a *gnosis* se traduz como caminho para a salvação por meio de um determinado tipo de conhecimento. (Champlin; Bentes, 1991, p. 917)

e da Mesopotâmia. Por último, o arquétipo de “gêmeo” entre deus e seu seguidor, influenciou o surgimento dos Maniqueístas, cujo fundador viveu na Mesopotâmia.

Na tradição canônica, conforme Hoornaert (1998), há prováveis menções à escola de Tomé. Na carta aos coríntios, o apóstolo Paulo acena para a pregação de outro Jesus. Em (2 Cor. 11) mostra sua intolerância com relação a falsos apóstolos. Além disso, os autores do cânon usavam pequenos textos em que consta uma tradição alicerçada em “ditos” e no que foi “revelado” (Mt. 13:35). Isso sugere experiências cristãs com focos próximos da origem do cristianismo palestino. Porém, diferente das experiências gregas e greco-romanas, são experiências sírias e mesopotâmicas.

A Mesopotâmia engloba uma cidade que foi considerada o centro de difusão da literatura local. Segundo Layton (2002), Edessa se tornou um lugar propício para a fundação de escolas. Infere-se, que tal favorecimento, agregado à questão dos ossos, fez com que São Tomé se tornasse o patrono da Escola de Edessa. Sua importância na antiguidade se deve a localização na estrada entre Armênia e Síria, tornando-se um ponto de intercâmbio entre as culturas helênico-romana e árabe-iraniano.

No entanto, deve-se lembrar que, após a conquista da Macedônia por Alexandre, em 331 a.C., seu sucessor, Seleuco I, a transformou numa cidade-estado grega – até então dominada por uma cultura síria – alojando um grupo de colonos que falava o grego. Entretanto, isso perdurou até, mais ou menos, 132 a.C., com a expulsão do exército macedônico. Desse momento, até 165 d.C., período da chegada do cristianismo, o quadro político mudou por influências do reino da Pártia que, por sua vez, foi influenciado pela cultura grega.

Todavia, Edessa era a capital de um reino denominado Osrhoëne. Embora sob autoridade de uma dinastia oriunda de uma linhagem árabe-nabatéia, com muita argúcia fez a intermediação entre Pártia e Roma, porém, só até 165 d.C.. Daí por diante, passou a se submeter à Roma, até que, em 214 d.C., se tornou colônia do Império. Por conseguinte, foi nesse novo ambiente que floresceu a literatura cristã primitiva.

Na sequência dos fatos, no século IV, de acordo Pagels (1995), com a oficialização do cristianismo e a formação de um cânon oficial, alguns livros considerados heréticos, ficaram de fora, pois, segundo Eusébio:

Achamos necessário fazer igualmente o catálogo dessas últimas obras, separando-as das Escrituras que, segundo a tradição da Igreja, são verdadeiras, autênticas e reconhecidas, dos livros que, ao invés, não

são testamentários, mas contestados, apesar de serem conhecidos pela maior parte dos escritores eclesiásticos. (Eusébio, 2000, cap.25:6)

Como a leitura desses livros tornou-se crime muitos deles foram queimados. Sugere-se que, na aldeia *Chenoboskia* no Vale do Nilo, próximo ao mosteiro de São Pacômio, para evitar a destruição de alguns, um de seus monges os enterrou em potes de barro, onde permaneceram por quase 1600 anos, até serem descobertos.

A descoberta em Nag Hammadi

Em dezembro de 1945, relata Pagels (1995), Muhammad Ali al-Salmman fez uma descoberta arqueológica no Alto Egito, próximo a Nag Hammadi. Ao procurar por terra propícia para fertilizante, no pé da montanha de Jabal al-Tarif, ele e seus irmãos encontraram um vaso de cerâmica. Por pensarem que o vaso tivesse algum tesouro, quebraram-no e encontraram treze livros – códices – de papiro, encadernados em couro.

Por ser suspeito de envolvimento com homicídio e temer uma revista em sua casa, Ali pediu para o sacerdote al-Qummus Basiliyus Abd al-Masih esconder alguns deles. Durante um interrogatório outros livros foram vistos sendo que um se tornou acessível a um professor de história. Por acreditar que tivesse valor, o professor pediu uma avaliação a um amigo no Cairo. Com isso, chegou-se à conclusão de que se tratava de traduções de escritos antigos em língua copta redigidas há, aproximadamente, 1600 anos, cujos originais teriam sido escritos, possivelmente, em grego.

Após a avaliação no Cairo os manuscritos foram vendidos no mercado negro. O egoísmo dos comerciantes fez com que os escondessem, considerando que ficassem ricos. Isso despertou as autoridades egípcias que adquiram um códice e confiscaram outros, depositando-os no Museu Copta. Na ocasião, o diretor do museu, Togo Mina, solicitou a avaliação do material a um egiptólogo francês. Com isso descobriu que era algo valioso, pois mudaria o percurso no estudo das origens do cristianismo.

Ainda assim, grande parte da obra ficou escondida. O Códice I permaneceu em poder de Albert Eid, um comerciante de antiguidades. Outra caiu nas mãos de um bandido que os vendeu para Phocion Tano que, por sua vez, tentou encontrar os demais em Nag Hammadi. Em 1948, o egiptólogo publicou o manuscrito do códice III. Os que se encontravam com Tano foram negociados para o museu. Prevendo uma interferência do governo, o mesmo disse pertencer a uma colecionadora italiana residente no Cairo.

Entretanto, como parte do códice que estava com Eid não foi confiscada, foi aos Estados Unidos para tentar vendê-los. Sabendo disso, o professor de história das religiões, Gilles Quispel, solicitou a aquisição do material à Fundação Jung de Zurique. Ao verificar que estava incompleto, Quispel foi ao Museu Copta analisar o que faltava. Durante a análise, ficou incrédulo e espantado ao ler: “Estas são as sentenças ocultas que o Jesus vivo pronunciou e Judas Tomé, o Gêmeo registrou.” (Meyer, 1993).

De qualquer forma, Quispel estava ciente de que seu amigo, H. C. Puech, havia estudado poucas linhas de fragmentos de um *Evangelho de Tomé* em grego descoberto em 1890. No caso de Quispel, pelo título percebeu que se tratava do *Evangelho de Tomé*. Porém, comparado aos demais evangelhos do Novo Testamento, esse demonstrava ser *secreto*. Encadernado a este estava o *Evangelho de Felipe* os quais, juntos, compunham cinquenta e dois textos da Biblioteca de Nag Hammadi.

Finalmente em 1952, com o museu sob direção do Dr. Pahor Labib, a posse dos manuscritos ficou estabelecida. Foram arquivados doze códices e meio e boa parte do décimo terceiro ficou em Zurique. Em 1961, ao saber sobre a descoberta, a direção da UNESCO propôs sua publicação através de uma comissão internacional. Em contrapartida, o arqueólogo Torgny Säve-Söderberg propôs que a mesma instituição investisse, colocando o material a disposição dos pesquisadores por meio de uma edição fotográfica. Isso ocorreu em 1972 com o primeiro volume, seguido de outros nove entre 1972 e 1977, ocasião em que os treze códices passaram para o domínio público.

Características da Biblioteca de Nag Hammadi

Por definição, ainda que geral, consoante Robinson (2006), “Biblioteca de Nag Hammadi” é um termo utilizado para denominar uma coleção literária do século IV, encontrada em 1945, em um local próximo a uma cidade egípcia com este nome. A coletânea é composta de 12 códices, oito páginas de um décimo terceiro, mais 52 tratados, provavelmente oriunda de um mosteiro da Ordem de São Pacômio. Sua divisão clássica, compreende as seguintes categorias: evangelhos, atos, epístolas e apocalipses.

Conforme a classificação moderna, segundo Painchaud (2005), há quatro modalidades de textos. A primeira pertence à categoria gnóstica, cujas doutrinas são equiparadas pelos heresiólogos aos valentinianos. A segunda, é composta por dois grupos de textos. Um deles, cuja autoria é atribuída a Tomé, é de provável origem síria.

O outro é constituído dos textos *herméticos* cuja doutrina está ligada a filosofia esotérica não-cristã. Os textos que compõem a terceira não têm ligação direta com o gnosticismo. A quarta, por sua vez, não pode ser gnóstica já que eram conhecidas antes de Nag Hammadi, como a *República* de Platão, por exemplo. Essa classificação aponta diretamente para o caráter heterogêneo da Biblioteca, tirando, portanto, a possibilidade de atribuí-la a uma seita gnóstica definida. Ainda assim, não há como negar sua proximidade com a doutrina gnóstica apresentada pelos heresiólogos, visto que, dois terços dos textos de Nag Hammadi estão diretamente ligados ao gnosticismo.

Com as pesquisas atuais em torno do contexto físico da Biblioteca, para Chaves (s/d), já se percebeu seu caráter heterogêneo, gerando várias hipóteses e possibilidades. Para todos os efeitos, acrescenta Robinson (2006, p. 16-18), se constitui de uma coletânea de diferentes textos religiosos compilados seja pela autoria, data e local.

Nesse sentido, cabem três considerações. Primeiro não há como conceber que os textos sejam oriundos de um mesmo movimento, dada a variedade de pontos de vista. A forma como foram coletados sugere algo em comum, apesar da sua diversidade. Consequentemente, não há como negar essa harmonia aos colecionadores por perceberem significados implícitos nos textos, talvez não intencionados pelos autores originais. Com isso, há dois níveis de leitura dessas obras. O nível de comunicação intentado pela autoria dos originais. E a comunicação suposta nos textos ulteriores.

Do ponto de vista literário a versão original dos textos de Nag Hammadi, de acordo com Piñero (1999), foi composta em grego devido ao conteúdo e a quantidade de termos gregos presentes nas cópias em copta. A versão descoberta foi copiada em dois dialetos copta, o sahídico e o subacmímico. Esse dado somado ao modo de tradução e ao uso de diferentes fonemas, para um mesmo vocábulo em grego, descarta a possibilidade de um único tradutor. A hipótese de que foram traduzidos por monges do mosteiro de São Pacômio não se sustenta, pelo fato de que não conheciam o grego. Por isso é mais admissível que o trabalho tenha sido feito por monges alexandrinos que andavam na região ou por pessoas ligadas ao mosteiro.

No tocante a data, apesar de alguns códices obterem tal registro, fontes indiretas sugerem que sejam anteriores conforme, pelo menos, dois exemplos. O *Apócrifo de João* é mencionado na obra do século II d.C., *Contra as heresias* de Irineu de Lyon.

Uma versão do *Evangelho de Tomé*, descoberto em Oxirrinco, formou opinião comum de que seja, também, do século II d.C.

No parecer de Koester (2005), os textos foram compostos no Egito após o ano 350 d.C. Além da data posterior e por se tratar de uma coletânea de escritos traduzidos do grego para o copta, há certa dificuldade em situar o local e a data de sua redação original. Os escritos de origem síria como o *Evangelho de Tomé*, a *Hipóstase dos Arcontes* e o *Apócrifo de João*, contêm semelhanças com o mito de Sophia valentiniano. O gnosticismo setiano da Síria, cujo predecessor é o *Apocalipse de Adão sírio*, se desenvolveu no Egito. Presumindo que determinados gnosticismos são de origem síria, deduz-se que seus escritos foram levados ao Egito na primeira metade do século II d.C.

A despeito disso, Jonas (2000), considera que nenhuma fonte em copta, das encontradas, se compara às citações dos padres gregos, mesmo considerando as cópias que devem ter existido entre os originais e os manuscritos mais antigos em copta. A literalidade dos testemunhos é assegurada em razão da transmissão dos próprios originais em grego. Não obstante algumas das obras descobertas serem completas, elas não pertencem ao séc. II. Ainda assim, é uma grande vantagem o fato de existir uma biblioteca sobre esse período a ponto de sentir-se contemporâneo das críticas cristãs.

Quanto ao contexto físico, segundo Meyer (2007), a ciência codicológica foi imprescindível às pesquisas. Constatou-se que a idade mais palpável, ao menos de alguns textos encontra-se no próprio material. O resultado foi publicado em *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*.

Na conversão das encadernações em couro, de flexível para rígido, foram aproveitados alguns retalhos. São cartonagens utilizadas no preenchimento interno da capa para maior solidez. Ao que tudo indica, são contratos nos quais estão registrados lugares próximos a *Pbow* e *Chenoboskion* e datas apontando sua manufatura entre 330 e 340 d.C. Na cartonagem colocada na capa do Códice VII há registrado o nome Sansnos, um monge cuidador de gado, o que indica o acesso ao couro utilizado na encadernação dos códices. São evidências que, somadas aos materiais arqueológicos, aproximam a produção dos códices de Nag Hammadi ao movimento monástico pacomiano.

Consequentemente, para Piñero (1999, p. 36-37), são indicativos do cristianismo primitivo no Egito e de uma intensa vida religiosa nas regiões da atual *Nag Hammadi*. É possível que nessa região encontravam-se cristãos de tendência gnóstica, eremitas de

tendência ascética, além dos monges parecidos com os pacomianos. Eram grupos cuja vida religiosa heterodoxa era inspirada pelas ideias constantes nos textos de *Nag Hammadi*. Isso é possível devido a um acontecimento ocorrido em 367 d.C.

Nesse ano o patriarca Atanásio de Alexandria publicou a 39ª carta festiva para divulgar a lista dos escritos canônicos. Sua atitude demonstrou uma preocupação com a circulação de textos aceitos como inspirados. Essa questão, além da possível presença de filósofos cristãos em busca de interpretações estranhas das Escrituras, tem um paralelo nas obras: *Vida de São Pacômio* e *Vida de Santo Antão*. Isso mostra o ambiente em que viviam os que se interessaram pela conservação e enterro dos códices.

É desse corpo literário que emanavam as ideias dos gnósticos de Nag Hammadi e de uma massa sedenta de religiosidade esotérica. Por um lado, eles possuíam um espírito livre para traduzir e conservar escrituras cristãs e afins, como forma de alimento espiritual. É provável, portanto, que no Egito do século IV a gnose pudesse estar presente, talvez não bem distinguida em escolas. Esse ambiente foi propiciado pela prosperidade econômica e pela paz que se estendeu no período entre Diocleciano e Justiniano. Para a ciência, são fatores que demonstram, em certa medida, o interesse espiritual e o ambiente em que se compilou a Biblioteca de Nag Hammadi.

Por outro, complementa Chaves (s/d), esse provável ambiente plural e doutrinal, ainda que semelhante, sugere uma diversidade estilística nos textos. Esse dado, somado à diferença de manufatura, mesmo que os códices sejam da mesma época, indica sua produção em locais e por pessoas diferentes. Tal hipótese tem levado a se considerar que a Biblioteca de Nag Hammadi não seja uma coleção monolítica e sim um conjunto de coleções.

O Gnosticismo de Nag Hammadi

Para melhor elucidação do gnosticismo, para Kuntzmann e Dubois (1990), o advento de Nag Hammadi foi de suma importância. Por isso se tornou objeto de estudos entre vários pesquisadores do cristianismo primitivo. Apesar disso, ainda existem muitas indagações em torno desse fenômeno, pois o próprio termo gnosticismo ainda é uma incógnita, dado seu caráter polissêmico.

O dicionário de antiguidades cristãs define *gnosticismo* como grupo de sistemas do séc. II/III d.C. (Berardino, 2002) O termo *gnóstico* – *gnostikos* – no ambiente grego

do século II d.C. segundo Zilles (1997), provavelmente soou como estranho. Enquanto simples palavra, *gnostikos*, no tempo de Platão, conotava técnica e certo vestígio filosófico ou algo como, capaz de alcançar o conhecimento. Normalmente indicava alguma disciplina de tradição *hermética*. Decorre disso a estranheza em relação aos grupos denominados de gnósticos. Seria como se, atualmente, determinado grupo fosse denominado de “os epistemológicos”. De raiz grega, *gnosis* compunha o vocabulário popular utilizado na vida ordinária e na religião, inclusive, judaica e cristã. Tanto que na escritura gnóstica serve para descrever a salvação. Nesse sentido, o termo *gnóstico* está atrelado à uma seita cujo objetivo é o de capacitar seus adeptos para atingirem a *gnosis*.

Na concepção de Peters (1974), todos os grupos gnósticos contêm o vocábulo *gnosis* em sua raiz, enquanto uso comum e geral para conhecimento. Em ambiente filosófico esse uso vulgar é típico como em Aristóteles, *Anal. Post.* II, 99b-100b. Neste caso a *gnose* e seus equivalentes se traduzem por percepção sensível - *aisthesis*, bem como conhecimento científico - *episteme*. À época da difusão do cristianismo, o termo *gnosticismo* passou a ser visto ao lado de doutrinas cristãs, em um tipo de gnosticismo cristão.

A modernidade utiliza os termos *gnóstico* e *gnosticismo*, de acordo com Dodd, (2003), com uma série de significados como, por exemplo, a crença de que a salvação se obtém por meio do conhecimento. Nesse sentido, que é o mesmo utilizado por autores recentes na Alemanha, inclui teólogos ortodoxos como Clemente e Orígenes, judeus helenistas como Filon, bem como os escritores hermetistas. Trata-se, portanto, de um grande grupo religioso sem uma forma definida. Embora tal definição não seja atestada por autores antigos, ainda assim é conveniente, pois, por mais que nos detalhes haja divergências, esses sistemas têm certas semelhanças na origem.

Conforme alguns textos de Nag Hammadi, consoante Kuntzmann e Dubois (1990), há uma tendência em vinculá-los à alguma corrente do século II d.C., como a escola de Valentino. Por outro lado, há indícios de círculos gnósticos anteriores a essas correntes com personagens como Simão e Menandro de Samaria, Satornil de Antioquia, Cerinto da Ásia Menor, Cerdon da Síria, bem como os egípcios Basíledes e Carpócrato. No entanto, sem mais informações acerca de tais correntes, é impossível apontar o gnosticismo como movimento único com várias vertentes.

Por conseguinte, segundo Sachot, (2004), ao menos em larga escala, não há indícios da existência de um mestre gnóstico ou de uma escola fixada em algum local. Portanto, gnose pode ser entendida como uma corrente que teria iniciado com Platão, seguido de Plotino, Hermes Trismegistos, Filon, bem como Clemente e Orígenes. Mas, incluiria, ainda, especulações judaicas acerca da Merkaba, dos Apocalipses, da Kabbala, do maniqueísmo, do mandeísmo e, até mesmo, da gnose islâmica. Em pequena escala, pensa-se em gnose em termos helenístico, judaico e cristão. A partir do berço judeu-helenístico, gnose é concebida como a convergência de dois ramos. O ramo do pensamento, portanto, filosófico, e o ramo semítico ou religioso. Assim, gnose passa a ter a conotação de movimento, podendo-se então trabalhar com a categoria *gnosticismo*.

Ao contribuir com uma definição, Layton (2002) questiona em que medida existe razão para o historiador falar, em termos psicológicos ou filosóficos, de um modelo geral chamado *gnosticismo*. Para ele há dois sentidos para o termo *gnóstico* quando utilizados para designar esses grupos. Em sentido amplo, *Gnosticismo* é empregado para denominar todos os movimentos religiosos de caráter gnóstico. Em sentido restrito, se autodenominou uma seita cristã que atuou a partir da metade do século II d.C., cuja língua básica era o grego, isto é, os *gnostikoi* ou gnósticos.

Ainda assim, no parecer de Frangiotti (1995), a abundância de textos e a diversidade de doutrinas impossibilitam uma caracterização exata do gnosticismo. Há textos, por exemplo, que falam de uma divindade, em parte masculina e em parte feminina. Outros mostram a ressurreição de Cristo apenas como algo simbólico. Outros, ainda, chegam a acusar o grupo majoritário de herético pela sua interpretação literal das Escrituras. Dada sua amplitude e quantidade de seitas, para este autor, o gnosticismo tem como característica a fusão entre o cristianismo e as filosofias pagãs.

Nessa questão, consoante Sachot (2004), é importante considerar que a filosofia foi a categoria principal com a qual o cristianismo foi percebido pelos gregos. Porém, enquanto o discurso cristão continuou consistente com a verdade revelada, a filosofia encontrava-se vazia. Ao mesmo tempo em que o resultado desse conflito se deu em detrimento da filosofia, a diversidade de *escolas filosóficas* favoreceu o esfacelamento do cristianismo em *escolas de pensamento*. Isso provocou dois movimentos. Um, centrífugo, de dispersão, em que a herança semítica foi diluída em elaboração filosófica.

E um movimento centrípeto em que alguns colocaram a filosofia a serviço da fé. Tal força veio da organização em comunidades que seguiam o modelo sinagoga.

Por conseguinte, com o problema em terreno filosófico, a verdade tomou forma de ortodoxia. Isso fez com que uma das escolas – *haireseis* – se impusesse como detentora da verdadeira filosofia. Em consequência, fez com que as demais escolas passassem por *heresias* no sentido de quem detém o poder, isto é, os *ortodoxos*.

No modelo filosófico a proclamação helenística das Escrituras é papel do *didáscalo-filósofo*, cuja função – designada com o uso do verbo *didaskein* (ensinar) – é a de interpretar e divulgar os textos. No lugar da sinagoga há a escola, o *didaskaleion*. A passagem da assembleia para o *didaskaleion* possibilita, aos mestres, inaugurar escolas e fazer discípulos por meio do discurso cristão, enquanto doutrina – *hairesis*. Tal possibilidade foi aproveitada tanto pelas escolas tradicionais fundadas por cristãos, quanto por escolas gnósticas. Estas são as mais numerosas e variadas de todas as escolas cristãs surgidas no século II, além das mais difíceis de interpretar mesmo após a descoberta da biblioteca gnóstica em Nag Hammadi.

A literatura cristã primitiva e a escritura gnóstica

As obras usadas, tanto em Osrhoëne quanto na Mesopotâmia, segundo Layton (2002), provavelmente foram redigidas em grego e num siríaco mais antigo. Não obstante, a versão grega, além de lida em toda a região mediterrânea, era traduzida para outras línguas, inclusive o copta. Por mais que essa literatura não tivesse indícios sectários, pode ter sido lida pelos cristãos mesopotâmicos dos séculos II e III.

Todavia, as primeiras escrituras cristãs eram conflitantes entre si. Quando alguma era reconhecida como inspirada por determinado grupo cristão, alcançava o *status* de escritura. A variedade de formas literárias com que foram escritas as vezes atendia às necessidades das igrejas. Apesar disso, era comum um livro ser reconhecido como escritura autorizada num determinado grupo e rejeitado em outro.

Grosso modo, tal disparidade resultava de diferentes meios culturais e linguísticos e, sobretudo, da diferença de religiosidade entre Mesopotâmia e Roma, bem como das opiniões teológicas em torno de Jesus. Mas, ainda, de diferentes filosofias e sistemas sobre os quais pensamentos religiosos se baseavam.

Os cristãos tinham rápido acesso a locais e às notícias de outra comunidade, pela facilidade de acesso às estradas e rotas marítimas do Império. Em razão disso, a grande circulação dessas escrituras pelo Império gerou conflitos de comunicação entre as diferentes opções ouvidas. Isso é constatado pelos diversos locais onde as escrituras foram encontradas e as línguas para as quais foram traduzidas. Assim, a pluralidade que os teólogos antigos tinham a disposição, atualmente parece indizível para alguns.

Conseqüentemente, para Layton (2002), a escritura gnóstica se encaixa nessa categoria por conduzir o leitor a um mundo diferente do cristianismo e do judaísmo moderno. Um mundo cheio de fantasias, poesias, símbolos e mitos, em que os gnósticos buscavam esquadriñar a mente de Deus. Estranha, ainda, por caracterizar uma rebeldia contra as concepções cristãs e judaicas do mundo ocidental. Uma das principais é a crença num Criador onipotente e bom, já que os gnósticos acreditavam que o mundo teria sido feito por Satã. Por isso, na visão moderna, a escritura gnóstica é, paradoxalmente, cristã e anticristã ou, em outros termos, herética.

Em razão disso, na antiguidade alguns líderes protegiam seus fiéis de ideias diferentes, elencando os livros autoritativos que deveriam ser aceitos ou não. É provável que tenha havido um padrão teológico para que nada fosse acrescentado às obras que detinham autoridade. Essa lista fechada ou *cânon* servia como arma na luta contra grupos rivais, embora seja difícil calcular sua quantidade na ocasião.

Próximo ao ano 200 d.C. havia certa quantidade desses cânones, alguns formais e outros informais, refletindo costumes locais. Por volta de 145 d.C., os cristãos de Roma se orientavam com uma coletânea de Marcião, contendo um resumo de Lucas e algumas cartas de Paulo modificadas. Em Alexandria se destacou uma comunidade culta cuja escritura continha o Antigo Testamento e grande parte do atual Novo Testamento. Outros cristãos buscavam histórias sobre a vida de Jesus numa edição bilíngue dos atuais evangelhos canônicos e do Evangelho de Tomé escrito por Taciano em 170 d.C., os quais permaneceriam nas Igrejas de língua siríaca até o século V.

A escritura gnóstica deve ser avaliada considerando esse contexto, pois não há indícios diretos da existência de um cânon nas Igrejas gnósticas. As relações dos gnósticos tanto entre si quanto para com o divino e as outras pessoas, se baseavam num sistema coerente de símbolos provenientes de um tipo de mito escriturístico. Portanto, uma avaliação atual das escrituras gnósticas deve levar em conta ao menos quatro fatos.

Primeiro, atualmente não há escritura gnóstica presente em nenhum cânon cristão, devido a hostilidade proto-ortodoxa alegando uma teologia incompatível. Segundo a escritura gnóstica original competia com outros corpos escriturísticos. Terceiro, no contexto dos séculos II e III d.C. era comum tanto o fato de uma escritura ser escrita com vistas ao cânon, quanto o de as escrituras gnósticas terem sido atribuídas às autoridades metafísicas. Por último, nelas existem doutrinas originais e primordiais relacionadas ao Antigo e Novo Testamento, isto é, sua postura hostil ao Deus de Israel, bem como opiniões sobre a ressurreição e o caráter universal da salvação cristã.

Entretanto, apesar dessa informação deve-se ter em mente que os originais em grego se perderam. De acordo com Meyer (2007), atualmente os estudos sobre os gnósticos enfatizam o contexto físico em torno de Nag Hammadi. Além da codicologia, a ciência conta com a contribuição da arqueologia nas pesquisas sobre o cristianismo egípcio. Sugeriu-se a presença de monges e mosteiros na atual região de Nag Hammadi nos primeiros séculos d.C. No século IV São Pacômio, pai do monasticismo cristão, instituiu mosteiros nessa região, incluindo *Chenoboskia*, um pequeno vilarejo que se tornaria o lar do descobridor da Biblioteca.

A existência de um importante mosteiro pacomiano foi reforçada pela arqueologia entre os anos 70 e 80 do século XX em um mosteiro de Pabau, próximo à Jabal al-Tarif. Pabau era visitado por monges vizinhos por ter sido centro administrativo do mosteiro pacomiano, conforme restos arquitetônicos da Igreja monástica. Os materiais indicam sua construção em três estágios. O primeiro provavelmente ocorreu durante a vida de Pacômio. O segundo não se sabe a data correta da construção. Em compensação a grande basílica é de 459 d.C. graças a um sermão proferido por Timóteo II de Alexandria na inauguração.

Outro aspecto arqueológico é o grande fluxo de monges na área de Nag Hammadi, por meio de vestígios ao redor do Jabal al-Tarif e o leito seco do rio Sheikh Ali. No paredão do Jabal al-Tarif, próximo ao local da descoberta, existem cavernas que, provavelmente, serviram de capelas para meditação, pois, no interior da caverna 8 encontram-se pintadas partes dos Salmos 51-93. O leito do Sheikh Ali pode ter servido de acesso a um deserto de terra vermelha onde os monges cristãos encontraram um obelisco inacabado. Os arqueólogos encontraram sobre a rocha hieróglifos pagãos

contendo a palavra “deuses”, junto aos quais os monges incluíram dedicatórias cristãs em copta e um retrato de um monge com as mãos erguidas usando túnica e barba.

O Evangelho de Tomé

Entre os estudiosos do *Evangelho de Tomé*, doravante EvTo, em certa medida, há consonância entre as posições de Layton (2002) e Hoornaert (1998). O título de apóstolo do oriente outorgado a Tomé, somado a relação com Jesus e Tiago, conforme apresentados por Layton, em Hoornaert é endossado, por assim dizer, pelas descobertas em Nag Hammadi. Embora, para este autor, a relação de Jesus com Tiago, de um lado, e Tomé, do outro, não seja de laço familiar, faz do EvTo uma obra diferente dos demais evangelhos. A posição de Koester embasa a questão, ao afirmar que:

La oposición entre Tomás y Santiago, el hermano del Señor, que se manifiesta em los dichos del Ev. de Tomás hace suponer que el autor de este escrito pertenecía al círculo de los que querían consolidar el prestigio de la tradición de Tomás frente a la autoridad de Santiago [...] (Koester, 1988, p. 667)

Em vista disso, chega-se à conclusão de que a possível transmissão dos “ditos de sabedoria” de Jesus, comparados a tradição de Antioquia, reforçam a autonomia deste evangelho. Assim, o pensamento de Hoornaert (1998) diante do EvTo, está de acordo com Kuntzmann e Dubois (1990), por ser estudado como fator único da tradição cristã.

Na obra em que confronta o EvTo com o quarto evangelho, Pagels lança uma pergunta sobre debates entre seguidores em torno de Jesus no século I, com as seguintes palavras: “quem é Jesus e qual é a “boa nova” – *evangelion*⁵, em grego – em relação a ele?” (Pagels, 2004, p.46) Nesse caso, caberia uma questão agregada a da autora: o EvTo é, de fato, um evangelho?

Nesse sentido, Vielhauer (2005), apresenta alguns dados com a finalidade de contribuir com uma visão mais ampla da obra. Sua proposta é sistematizada em torno de

⁵ Evangelho “a palavra” – No grego mais antigo, mais especificamente em Homero, significa “recompensa por trazer boas novas” (Hom. *Od.* xiv. 152). Posteriormente, “sacrifício oferecido por causa das boas novas” (Aristoph. *eq.* 658). No culto imperial designava as proclamações de boas novas do imperador, que davam vida ou salvação ao povo. No Novo Testamento as boas novas relatam o reino de Deus, de sua mensagem aos homens, do perdão dos pecados e da esperança. (Champlin; Bentes, 1991, p.601)

quatro dados relevantes. A questão das fontes, do caráter literário, seguido do gênero e, por último, dos temas teológicos.

O autor considera, especificamente, a primeira questão algo um tanto quanto complicado, pelo fato dele se constituir de um compilado de coleções de ditos com origens diferentes. Para que se tenha uma noção, metade do material tem um equivalente sinótico. A outra metade se divide em duas partes, uma constituída de ágrafos e, a outra, de ditos desconhecidos de Jesus. Além disso, ambas são compostas de dois tipos de ditos. O primeiro, se analisado pela sua forma e conteúdo, caberia nos evangelhos sinóticos. O segundo é de tipo não sinótico, cujo conteúdo é gnóstico. Desse modo, se essas coleções fossem analisadas uma a uma, ter-se-ia uma ocorrência de ciclos de diferentes gerações.

Em que pese à posição anterior, Layton considera que os “[...] ditos atribuídos a Jesus, isolados ou agrupados em coleções, escritos ou transmitidos oralmente, eram um dos mais autorizados tipos de literatura para os primeiros cristãos, sobretudo no Mediterrâneo oriental”. (Layton, 2002, p.445)

É em decorrência disso que, para Vielhauer (2005), se apresenta a dificuldade em torno da questão. Com efeito, existem ditos tomesinos com paralelos nos sinóticos que, porém, são trabalhados em sentido gnóstico. Mesmo mediante análise, não há como distinguir ditos sinóticos de gnósticos. Como se não bastasse, ainda há a questão das duplicatas que confirmam que, enquanto obra literária, o EvTo não é uniforme. Isso sugere que seja composto de coleções de ditos mais antigos, dificultando, cada vez mais, a busca por uma resposta acerca das fontes do EvTo.

Quanto ao caráter literário, Vielhauer (2005) é taxativo ao afirmar que “não há dúvida” de que o EvTo seja uma coleção de ditos de Jesus. Admite, ademais, que esses ditos realmente existiram e, com isso, se demonstra à veracidade da *fonte Q*⁶. Porém, chama a atenção quanto aos detalhes que devem ser observados no EvTo, ao determinar essa questão.

Por conseguinte, enquanto coleção de ditos encontra solidez no próprio título *O Evangelho segundo Tomé* e nas duas primeiras frases do prólogo: “Estas são as

⁶ Fonte dos Ditos Sinóticos “Q”, da palavra alemã *Quelle*. A proposta para tal fonte vem dos estudos Heinrich Julius Holtzmann em que se buscou demonstrar que os Evangelhos de Mateus e Lucas usaram-na em comum enquanto fonte. A *Fonte dos ditos Q* forneceu-lhes as palavras de Jesus as quais foram transformadas de diversas maneiras em discursos de Jesus. (Koester, 2005. p.49)

sentenças ocultas que o Jesus vivo pronunciou e Judas Tomé, o Gêmeo registrou”. E ele disse: “Quem quer que descubra a interpretação destas sentenças não provará a morte”. (Meyer, 1993, p.33) Aliás, no parecer de Layton (2002), esta segunda frase faz com que os ditos se tornem eficazes. Com isso, segue Vielhauer (2005), a conotação *evangelho* é literária, por se tratar de uma obra que contém mensagem salvífica que, na concepção de Koester (1988), se traduz como *Evangelho dos Ditos*.

Tal convergência entre os autores encontra resguardo em Koester (1988), ao apontar que tais ditos são herança de uma tradição sírio-palestina empenhada em interpretar ditos de Jesus. Nesses ditos, Jesus é apontado como um mestre de sabedoria celestial que promete salvação àqueles que interpretarem suas sentenças. Além disso, que essa classe de sentenças encontra algumas máximas na *fonte Q*.

No tocante à questão de gênero, Vielhauer (2005), assinala que, embora todo conteúdo construído por meio de raciocínio, presente no EvTo, esteja na tradição sinótica, o contrário não é verdadeiro. Aqui, enfatiza à utilização do termo *apoteagma*⁷ que aparece em forma de diálogo. O estabelecimento desses diálogos não tem como ponto de partida o comportamento de Jesus ou dos discípulos. Raramente se nota um caráter biográfico, bem como indicação de situação. Além do que, não há, em hipótese alguma, a presença de debates ou alusão à uma cena ideal.

Desse modo, existem alguns exemplos que podem ser citados, nos quais a iniciativa de alguém é o motivo maior para que tais diálogos sejam estabelecidos. Em determinados casos, para Meyer (1993), pelos próprios discípulos: “Seus seguidores perguntaram-lhe [...]” (p.35); “Os seguidores disseram a Jesus: ‘Sabemos que [...]’” (p.37); “Os seguidores disseram a Jesus: ‘Diga-nos [...]’” (p.41). Em outros, por alguém cujo nome está presente: “Maria disse a Jesus: ‘Seus seguidores se assemelham [...]’” (p.43). Há o caso de alguém não identificado: “Uma [pessoa disse] a ele: ‘Diga a meus irmãos para dividirem [...]’” (p.65). Há, ainda, três diálogos iniciados por Jesus: “Jesus disse a seus seguidores: [...]” (p.39); “Jesus viu algumas criancinhas. Disse ele [...]” (p.45); “Jesus disse: ‘Dois descansarão [...]’” (p.57).

⁷ O mesmo que *apoftegma*. Do grego *apophthegma*, de *apophthéngomai*. Dito sentencioso, provérbio, expressão rara de grandes homens. Conforme o “Diz. Etinol. Ital.” De Battisti e Alessio, esta palavra se divulgou em latim pelo famoso livro *Apophthegmata Patrum*, coleção de sentenças religiosas que procedem do monarquismo egípcio. (Bueno, 1974, p.298)

Porém, diferentemente do que foi citado, é frequente a presença de dois tipos de diálogo. Os didáticos, que servem para instruir secretamente os discípulos, e outros que tratam de regras para a comunidade. Portanto, não existe debate com o mundo exterior. Pelo contrário, “Os diálogos têm seu lugar vivencial na instrução interna.” (Vielhauer, 2005, p.656-657)

Ainda, no que diz respeito à categoria gênero, Layton (2002) apresenta o que se pode considerar uma contribuição acerca dos ditos. Independentemente dos ditos atribuídos a Jesus, não importando onde estejam, se submetidos à uma análise, verificar-se-á várias perspectivas religiosas. Por conseguinte, estarão divididos em: ditos de sabedoria e provérbios, ditos proféticos, jurídicos, bem como, ditos escatológicos e cristológicos. Os dois últimos remetem ao último dado proposto por Vielhauer (2005), no que tange aos temas teológicos.

Pela própria variedade do EvTo, este autor sustenta que ao caracterizá-lo teologicamente, dever-se-ia partir dos ditos visivelmente gnósticos ou da reformulação dos ditos sinóticos. Como, porém, as fontes não são definidas, nos dois procedimentos haveria o risco de caracterizar o EvTo apenas com uma face. Em razão disso, a análise fica restrita aos temas *escatologia*⁸ e *cristologia*⁹.

No primeiro caso, é clara a negação de alguma expectativa voltada para o futuro. Isso ocorre, principalmente, no que diz respeito a critérios conceituais. Há, por um lado, a falta de uso de conceitos apocalípticos e outros relacionados ao “Filho do Homem”. Por outro, há a presença da expressão “o reino” que na tradição sinótica aparece como “reino de Deus” (Vielhauer, 2005, p.661).

Consoante ao EvTo, conforme Meyer, a expectativa se dá, sobretudo, no presente: “Seus seguidores disseram-lhe: ‘Quando virá o reino?’ ‘Não virá quando se espera por ele. Não se dirá: Vejam, aqui está ele ou vejam, ali está ele. O reino do pai está espalhado pela terra, e as pessoas não o veem’”. (Meyer, 1993, p.75)

⁸ Escatologia - do grego *eschatos*, “último”, portanto, a doutrina das últimas coisas. A escatologia bíblica diz respeito ao destino do indivíduo e à história. Nesse sentido, Deus se revela na história, como o advento da vida de Jesus Cristo. (Douglas, 1995, p. 510)

⁹ Schleiermacher definiu o cristianismo como um “monoteísmo – em que tudo está vinculado a Cristo, o Redentor”. Não se concebe o cristianismo fora da centralidade de Cristo. Assim, não há cristianismo sem o Cristocentrismo. Por conseguinte, a cristologia é o nome da interpretação teológica do sentido da pessoa e da obra de Cristo e, como tal, é uma definição da natureza essencial do próprio cristianismo. (Champlin; Bentes, 1991, p. 985)

Nesse caso, considera-se um ponto divergente entre Crossan (2004) e Vielhauer (2005). Para esse, o erro do mundo presente, detectado pela experiência, lança o ser humano para o passado ou para o futuro. Apenas em um mundo ideal é possível estabelecer uma existência em detrimento das realidades atuais. Portanto, a negação do mundo presente e consequente localização do mundo perfeito, só são possíveis ao se adiantar ou se recuar no tempo.

Por fim, não há, para Vielhauer (2005), uma cristologia propriamente dita no EvTo, ainda que conste um indício na obra em que Jesus, supostamente, tenha dito: “Sou a luz que está sobre todas as coisas. Sou tudo: de mim saiu tudo e a mim tudo chegou [...]” (Meyer, 1993, p.65). Todavia, não nega a questão da salvação em Jesus, porém, como Revelador atemporal. Apesar da ausência do homem Histórico, o caráter do apelo de Jesus fica preservado, por assim dizer, conforme o dito: “Quem quer que esteja perto de mim está perto do fogo e quem quer que esteja longe de mim está longe do reino” (Meyer, 1993, p.67).

Considerações finais

A pesquisa procurou mostrar dois momentos importantes referente aos estudos acerca da pluralidade cristã e, mais especificamente, da literatura crista primitiva. Considerou-se como divisor de águas as descobertas, sobretudo, em *Nag Hammadi*, levando-se em conta a dimensão da coletânea.

Apesar da importante contribuição dos pais da Igreja para o estudo do gnosticismo, as pesquisas avançaram a partir do século XIX. A descoberta de um manuscrito contendo conversas entre Jesus e seus discípulos foi a base para Harnack considerá-los como os primeiros teólogos cristãos. Contribuiu, ainda, para a elaboração de outras hipóteses, bem como para a produção de uma introdução clássica aos gnósticos por Hans Jonas.

Outra fase das pesquisas, anterior a descoberta, apresentou três tendências sobre a origem dos materiais evangélicos em relação as religiões orientais. A primeira considera o choque entre o cristianismo e a cultura helenística. Esta levou Harnack a conceber o gnosticismo como uma tentativa de helenização do cristianismo. Na outra, historiadores da religião defendem sua derivação nas religiões orientais com o objetivo de unificar o gnosticismo. Se beneficiando do trabalho exegético do Novo Testamento,

a terceira tende a interpretar o gnosticismo por um viés judaico. Além disso, como os gnósticos possuíam uma terminologia para expressar sua mensagem aos helenistas, esta sugeriu, também, afinidades com o *querigma* cristão.

Já no contexto posterior a descoberta, o trabalho mostrou que pesquisas mais atuais lançam luz sobre o passado considerando os três séculos do Império Macedônico. Nesse sentido, buscou-se traçar o caminho da tradição síria durante a expansão cristã, com relevância à cidade de Alexandria. O fato de ter sido considerada a segunda maior cidade do Império Romano, sua peculiaridade étnico-cultural proporcionou a concorrência entre grupos cristãos além de ter sido um grande centro de propagação da literatura cristã primitiva.

Foi neste local que missionários cristãos, provavelmente palestinos ou sírios, desenvolveram o copta com base na língua grega, além de levarem o cristianismo para o Egito. O teor de sua pregação é amparado por duas descobertas de manuscritos cristãos do Egito, dentre as quais alguns fragmentos de João. O fato deste evangelho ter sido muito procurado por gnósticos egípcios, levanta a hipótese de que os tais foram os primeiros cristãos que foram para o Egito. Isso é respaldado por três cópias diferentes de fragmentos do EvTo em grego encontradas em *Oxirrinco*.

Na busca das características da descoberta em Nag Hammadi constatou-se o caráter heterogêneo da Biblioteca, o que diminui a razoabilidade de uma unificação do gnosticismo. Soma-se a isso o nível de comunicação por parte dos autores dos originais desconhecidos, em relação a suposta comunicação dos textos encontrados. Não obstante, uma das vertentes atuais se concentra no contexto físico da Biblioteca, enfatizando sua autoria, data e local.

No primeiro caso, o fato da versão descoberta ter sido copiada em dois dialetos copta, além do uso de vários fonemas para um mesmo vocábulo em grego, descarta a possibilidade de um único tradutor. Quanto a data de sua composição, apesar da dificuldade, a pesquisa obteve duas constatações. Tanto o EvTo quanto a *Hipóstase dos Arcontes* são de origem síria. Além disso, o gnosticismo setiano da Síria se desenvolveu no Egito. Por se tratar de gnosticismos sírios, concluiu-se que seus escritos foram levados ao Egito na primeira metade do Século II d.C.. Isso leva, necessariamente à questão da localização, pois são indicativos de um cristianismo primitivo no Egito.

Essa vertente cristã foi marcada por uma vida religiosa intensa, sobretudo na região da atual *Nag Hammadi*. A pesquisa apontou a hipótese acerca da existência de cristãos com tendências gnósticas, eremitas ascéticos, além de monges cuja inspiração heterodoxa é compatível com as ideias presentes nos textos de *Nag Hammadi*.

Quanto ao EvTo, propriamente dito, em *Os Evangelhos Gnósticos*, Pagels (2004) mostra uma perspectiva religiosa baseada nesse evangelho. Apresenta uma narração em que os discípulos indagam a Jesus sobre que direção deveriam tomar. Sua resposta se resume em dizer que há luz num homem de luz, o que leva a crer que tal ensino, tende a dirigir o ser humano para dentro de si.

Soma-se a isso, a questão apontada por Layton (2002), referente ao conflito existente entre os evangelhos gnósticos e o cânon. No Antigo Testamento, a competição entre mito gnóstico e Gênesis. No Novo Testamento, a divergência entre a doutrina gnóstica e a doutrina soteriológica.

Em vista disso, duas considerações, talvez, sejam importantes. O caminho para a salvação, no EvTo, não está em Jesus, mas no interior do ser humano. A outra – consoante Layton (2002) – é que, no evangelho em questão, não há escatologia, pelo fato de se tratar, justamente, de uma obra gnóstica. Na hipótese de ser considerada um evangelho, com base no raciocínio de Crossan, a obra atribuída a Tomé pode ser classificada como protoevangelho. Para este autor, o EvTo “Trata do paraíso recuperado do passado, não da *parusia*¹⁰ esperada no futuro.” (Crossan, 2004, p.309)

Apesar da limitação, a pesquisa procurou contribuir com os estudos sobre a literatura cristã primitiva no contexto das recentes descobertas arqueológicas. Sua relevância reside no fato de se tratar de um acontecimento que, além de recente, se deparou com dois problemas iniciais. O tempo perdido entre a descoberta e o acesso ao material pela ciência e por se tratar de cópias ou parte delas, cujos originais são desconhecidos.

Na perspectiva da Ciência da Religião, a pesquisa intentou abordar o fenômeno religioso ao menos por dois vieses. Por meio da sociologia da religião e, em certa medida, da história das religiões. No primeiro caso se tornou pertinente, dada sua sintonia com a “Nova Escola”¹¹. Sua fase atual, a partir dos anos 80, concebe o interesse

¹⁰ Também denominada de Parousia – Cf. nota 8 “Escatologia”.

¹¹ Ramo de estudos bíblicos, nascido a partir da teoria do historiador da Igreja Primitiva, Walter Bauer. Defende a ideia de que há anacronismo na história tradicional do cristianismo ao relatar uma batalha entre

histórico social com a presença de carismáticos itinerantes, bem como a abertura às fontes não canônicas, considerando que as imagens de Jesus ultrapassam o *cânom*.

No segundo, o trabalho considerou a proposta de Sachot quanto a desconstrução histórica da doutrina cristã, ao analisar os quadros de administração da crença sob o tema da transmissão da mensagem cristã na história. Para este autor, a leitura da história por parte da disciplina exegética é cativa da teologia, por ser barrada pelo historicismo erudito. Trata-se de uma leitura tautológica da história cristã, o que faz com que a história das origens do cristianismo não esteja livre da noção de *tradição*. Não obstante, o conceito de “religião” cristã, enquanto paradigma em relação às demais, não reside na sua origem, é do final do século II. A noção de influência do *meio* passa pelo mesmo crivo, por se tratar de um princípio de explicação da evolução do cristianismo. A mesma crítica cabe ao uso da noção de *sincretismo*, geralmente sistematizada ao se definir as relações entre cristianismo e helenismo.

Referências bibliográficas

A Bíblia Sagrada. (1995), São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.

BERARDINO, Ângelo di (org.). *Dicionário patrístico de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, 1483 p. 665.

BOCK, Darrell L. *Quebrando o Código Da Vinci*. Osasco: Novo Século, 2004.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. Santos: Editora Brasilia, 1974.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

CHAMPLIN, Russell N. & BENTES, João M. (orgs.). *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Editora Candeia, 1991.

CHAVES, Julio César. *A biblioteca copta de Nag Hammadi: uma história da pesquisa*. Disponível em: http://www.pej-unb.org/downloads/art_biblioteca_nh.pdf.

CHAVES, Julio César. *A literatura copta e o estudo do cristianismo: fontes e perspectivas*. Disponível em: http://www.pej-unb.org/downloads/art_biblioteca_nh.pdf.

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

os ortodoxos e os não-ortodoxos no II e III séculos e que, portanto, precisa ser revista. Sustenta que a retratação da história deve concentrar maior atenção nos materiais apócrifos e extrabíblicos. Ver: Bock (2004, p. 191).

- DODD, Charles Harold. *A interpretação do quarto evangelho*. São Paulo: Paulus, 2003.
- DOUGLAS, J.D. (org). *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995.
- EUSÉBIO de Cesaréia. *História eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HOORNAERT, Eduardo. *Edessa e a fronteira oriental*. Ribla 29 – 1998/1.
- IRINEU, Santo, Bispo de Lião. *Doutrina cristã – III livro*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JONAS, Hans. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- KOESTER, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento: historia y literatura del cristianismo primitivo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005.
- KUNTZMANN, Raymond e DUBOIS, Jean-Daniel. *Nag Hammadi: O Evangelho de Tomé*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LÓPEZ Ediberto. *As origens do cristianismo e o evangelho de Tomé*. Ribla 22 – 1995/3.
- LUPI, João Eduardo P. B. *A escola de Alexandria como núcleo do helenismo cristão*. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina. 15: 11-23, mar. 1994.
- MEYER, Marvin. (Edição Crítica, Introdução, Tradução do Texto Copta e Notas de). *O Evangelho de Tomé*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- MEYER, Marvin. *Mistérios gnósticos: As novas descobertas. O impacto da Biblioteca de Nag Hammadi*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- NELSON, Wilton M. (edit.). *Diccionario ilustrado de la Biblia*. Barcelona: Sololibros, 1975.
- PAGELS, Elaine. *Além de toda crença: O Evangelho Desconhecido de Tomé*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- PAGELS, Elaine. *Os Evangelhos Gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- PAINCHAUD, Louis. *Os textos de Nag Hammadi como fontes para a história do cristianismo primitivo*. Comunicação apresentada no I Encontro da Associação Brasileira de Estudos do Judaísmo e do Cristianismo Antigo. Rio de Janeiro, 2005.



PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PIÑERO, António; TORRENTS, José Montserrat & BAZÁN, Francisco García. *Biblioteca de Nag Hammdi: O Livro Secreto de João e outros Textos Gnósticos*. Lisboa: Ésquilo, 1999.

PLOTINO. *Enéadas I e II*. Introdução, tradução e notas: Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2021.

ROBINSON, James M. *A Biblioteca de Nag Hammadi*. São Paulo: Madras, 2006.

SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*. São Paulo: Loyola, 2004.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Santo André: Editora Academia Cristã, 2005.

ZILLES, Urbano. *Que é gnosticismo?* Teo Comunicação, Porto Alegre. Faculdade de Teologia e Ciências Religiosas. PUC/RS. 115: 109-113, mar. 1997.



As crenças nórdicas pré-cristãs: aspectos gerais e conceituais

Pre-Christian nordic beliefs: general and conceptual aspects

Glezia Alves de Melo¹

Resumo: Este artigo propõe uma breve compreensão dos povos nórdicos em seu contexto social, cultural e espacial. Entre as premissas apresentadas será englobado especialmente a Era Viking, período, esse, desenvolvido entre o século VIII ao XI. Entretanto, o recorte está pautado no século XIII, devido a datação das *Eddas*. Nesse recorte sincrônico, descreveremos as principais atividades vividas entre os povos pré-cristãos em que refletem elementos de mudanças político-sociais significativas até as interações cotidianas entre os povos cristãos, suas percepções ideológicas, as manifestações políticas vivenciadas e até mesmo como o espaço era ocupado por eles. O foco principal visa a compreensão dos mitos pelos nórdicos, quais seus significados e símbolos, quais as divindades eram cultuadas, além de descrever como as fontes primárias estão interligadas à maneira a qual os nórdicos expressavam suas crenças antigas: na sua forma inicial (mítica), ou seja, a forma de dramatização do sagrado nórdico.

Palavras-chave: Divindades nórdicas. Fontes primárias. Mitologia nórdica.

Abstract: This article proposes a brief understanding of the Nordic peoples in their social, cultural and spatial context. Among the premises presented, the Viking Age will be especially included, a period that developed between the 8th and 11th centuries. However, the main section is based on the 13th century due to the dating of the *Eddas*. In this synchronic section, we will describe the main activities carried out among Pre-Christian peoples, which reflect elements of significant political-social changes, including everyday interactions between Christian peoples, their ideological perceptions, the political manifestations experienced and even how space was occupied for them. To this end, the article focuses on the Norse's understanding of myths, what their meanings and symbols were, which deities were worshiped, in addition to describing how the primary sources are interconnected with the way in which the Norse expressed their ancient beliefs: in their initial form (mythical), that is, the form of dramatization of the Norse sacred.

Keywords: Norse deities. Primary sources. Norse mythology.

¹ Mestre em Ciências da Religiões pelo PPGCR-UFJF, tendo com abordagem de estudos a Perspectiva Filosóficas, Históricas e Fenomenológicas das Religiões. Estudando temas como: Linguagens Religiosas, Narrativas nas Eddas de Snorri Sturluson, Mitologia Nórdica, Escandinávia e as mitografias da divindade Loki. Pesquisadora do Grupo NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos). Possui Graduação em Psicologia com ênfase Clínica pela Faculdade Maurício de Nassau - João Pessoa (2018). Pós-Graduação em Saúde Mental 2020. Pós-graduação em Psicanálise (2025) Formação em Psicanálise - SPP. Atualmente desenvolve seu trabalho como Psicóloga, no CAPS II. Atuando no contexto da Arteterapia em Saúde Mental. As principais Pesquisas desenvolvidas em Psicologia envolvem principalmente temas como: Teoria Dejouriana, Gênero, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung. Sobretudo, nas pesquisas atuais em Ciências das Religiões, os trabalhos mais desenvolvidos se direcionam a temas como: Mitologia Nórdica, Loki, Linguagens, Narrativas Religiosas, História das Religiões, Cultura Visual e História da Arte no Século XIX. E-mail: gleziaalvespsi@gmail.com

Introdução

A mitologia nórdica ainda é algo que desperta muito o interesse em diversos estudiosos, leitores e acadêmicos no geral, seja no campo da história, religião e áreas aproximadas como psicologia, sociologia e até mesmo na própria antropologia. Sabemos que o desenvolvimento desses povos é uma temática que necessita ser mais discutida no Brasil, e, em vista disso, objetivamos trazer apontamentos sobre eles, seus conteúdos históricos e suas formas cotidianas para que possibilitem entendimentos acerca desses indivíduos, ou seja, as fontes primárias como elemento potencial podem explicar como o fenômeno religioso é vislumbrado para os povos pré-cristãos do norte.

Em vista disso, as *Eddas* são consideradas um elemento documental utilizado pelos nórdicos como memória para suas crenças antigas. Em uma primeira instância, o desenvolvimento dos nórdicos pré-cristãos imergiu nos países Escandinavos através da oralidade, mas, posteriormente, essas memórias orais foram transcritas pelo escritor Islandês conhecido como Snorri Sturluson, ainda no século XIII. Além das *Eddas* como fontes, descreveremos neste artigo as sagas e os poemas escáldicos, explicando suas métricas e teores de difícil interpretação - todas essas fontes são consideradas primordiais para qualquer estudo em mitologia nórdica.

Contextualizando a mitologia nórdica

Para perscrutar o mito é necessário descrever como a mitologia em sua gênese possibilita a responsabilidade de explicar ao homem os eventos sobre o mundo, seu início e as possíveis repostas que delimitam a imanência de significados. Sabemos que o mito pode estar em constante construção e mudança com o passar do tempo, mas, também, alguns elementos se fixam à sua tradição e cultura dentro dos contextos que compõem um esquema social. O horizonte determinado no diálogo proposto caminha em suas construções históricas, sociais, de tradições, performances políticas, que aludem às concepções de cada período. Portanto, a sociedade reflete e molda a construção do que chamamos de mito, abarcando suas dimensões circundantes em todas as convivências de costumes dentro de uma cultura, estando, também, dentro dos sistemas de contexto histórico-social em cada conjuntura humana.

Em detrimento das principais motivações da existência do mito, encontramos elementos que foram descritos e respondidos pelos indivíduos, pois, suas evidências encontram-se nas fontes arqueológicas. As fontes primárias, que se dão entre poemas, prosas, sagas, dentre outras, delineiam a história de um movimento contínuo de memória. Esses elementos se desenvolvem nos mitos, trazendo respostas. O mito é um elemento que abrange definições e explicações que circundam o tempo histórico-social de uma tradição, seus ritos e os sistemas imaginários sociais de um povo.

Por esses e tantos outros motivos, a elucidação do mito passou a ser compreendida e estudada através de várias fontes de grande teor significativo. Com seu advento, procurou-se descrições que se façam lógicas, passando a fazer sentido para uma determinada comunidade. O mito não se torna uma resposta ligeiramente inverossímil, como algumas teorias fenomenológicas o explicam. Ele é baseado em evidências (vivências), que são o principal elemento de interesse a ser estudado por um historiador das religiões.

John Lindow (2002, p. 2-36), autor do livro *Handbook of Norse Mythology – o livro de mitologia nórdica*, nos permite pensar sobre a natureza do tempo mítico, na seguinte premissa: as religiões experimentam e codificam o tempo de múltiplas formas. Em sua progressão há um conjunto infundável de ciclos como processos degenerativos, sem uma ordem pré-estabelecida. Estamos acostumados, em nossa forma de pensamentos, a um sistema linear organizado, assim como a tradição judaico-cristã, em que percebemos uma clara e concisa sequência na criação do mundo através de um longo presente que conduz a um fim de uma história.

Um exemplo sobre isso é o do sol. A ciência, em sua dinamização, nos demonstra esse pressuposto sobre o tempo de vida dele: segundo as teorias mais concisas, a vida do sol tem um tempo estabelecido; isto é, esse tempo é limitado e, devido à expansão do sol, estima-se que em um dado momento ele chegará ao seu desfecho. Em um olhar mitológico, essa finitude do sol poderia trazer uma narrativa ou explicação de um sistema cíclico, em que todo final proporcionaria um novo início. Na mitologia nórdica existem desafios especiais porque muitas das fontes foram registradas por cristãos, cuja configuração de pensamento possuía uma proporção de organizar os eventos de forma paulatina devido a tais influências. Toda e qualquer compilação escrita sobre as histórias

narradas exigia uma cronologia objetiva. Por isso, a *Edda em Prosa* de Snorri Sturluson, faz-se mais clara e atraente.

Sobretudo, existem fontes que não estiveram organizadas com a devida sistematização de seus conteúdos: tanto na cosmogonia, quanto na cosmologia dos textos. A *Edda em Prosa* é prescrutada de forma mais lógica para os leitores modernos. Mas é na *Edda Poética* que encontra-se o *Voluspá*, um dos poemas mais famosos contido nesse compilado. Nele, descreve-se semelhanças entre as crenças nórdicas tardias e as hibridizações de um período que já estava cristianizado e com bastantes tendências a uma nova religião, apresentando uma maior preocupação com a linearidade em suas narrativas.

Lindow (2002, p. 2-36), afirma um apontamento cosmológico importante na compreensão da mitologia nórdica dividindo-a em tempos lineares: presente, passado e futuro mítico são considerados importantes para a compreensão da mitologia nórdica nessa ordem, apresentando tais características como os elementos cosmológicos vistos nas narrativas das *Eddas* e bastantes cruciais em seu entendimento.

Na tentativa de explicar os termos cronológicos, entendemos que a mitologia escandinava possui uma ordenação na *Edda em Prosa* de Snorri. Este, por sua vez, concedeu uma cronologia bastante importante na compreensão dos eventos, enquanto nos poemas essa cronologia não existe. Em resumo, o presente olha para o passado próximo, assim como o presente, olha diretamente para o futuro próximo. O trabalho criativo do passado é desfeito com o futuro próximo, mas essa relação é viciosa entre os deuses e os gigantes (Lindow, 2002, p. 39-45).

É necessário compreender como as visões de mundo das religiões mais tradicionais se vinculam e interpretam unidades culturais que há um bom tempo deixaram de existir, porque essas continuam a moldar estruturas míticas e rituais em novos ambientes e talvez em novas mídias e para novos propósitos. Quando aceitamos as visões das religiões mais tradicionais sobre essas unidades culturais, reforçamos argumentos como o de que essas culturas e religiões antigas não devem ser vistas como sistemas completos e coerentes. Mas o que se observa, no entanto, é que elas foram grupos de discursos abertos e marcados pela oralidade, o que faz parecer óbvio que as partes desses discursos religiosos ou míticos possam ser transmitidos provavelmente com uma espécie de transformações, uma vez que estamos lidando com culturas orais por muitas gerações,

apesar das migrações e no contato com as culturas e assim por diante (Schjødt, 2017, p. 51-65).

John Lindow repercute as conceituações das narrativas na mitologia percebendo que a maior parte dos seus escritos apresentam condições diretivas e cronologias em seus aspectos, sendo delineadas dentro de regras próprias de cada uma dessas mitologia de cada um de seus códigos. Na mitologia nórdica é apresentada uma considerável ordenação dessas narrativas em estrofes e contextualizações. Não existe uma exigência desses eventos dentro da mitologia de modo geral, portanto, sua necessidade de se encaixar nessa mesma ordem não é uma regra previamente obrigatória (Lindow, 2002, p. 2-36).

Nessa tentativa de definição, pensamos principalmente nos elementos representativos ao afirmar o mito dentro de uma realidade cultural, de tradição e tempo histórico, todavia é realizado um recorte desafiador em sua definição, pois este é considerado mutável diante da tradição, de seu sentido êmico, de sua linguagem, de suas narrativas, das toponímias e de suas categorias simbólicas de signos propriamente estabelecidos em uma região, além de seu período (Lindow, 2002, p. 39-45).

Lindow (2002, p. 2-36), retrata também a compreensão geral do mito com um diálogo cotidiano se referindo a algo que passa a ser contestado; ou seja, não atribui valor de verdade, expressando incerteza. Quando os historiadores da religião conceituavam o mito como sendo uma revelação do sagrado em palavras, a própria antropologia compreendia as narrativas relatando sobre a formação de alguns tipos de desenvolturas. Os personagens e suas histórias passaram a caracterizar uma profundidade no tempo dessas narrativas, tendo em torno de dois milênios (ou até mais). Além disso, na representação de tais produções havia um valor imensamente simbólico para quem reproduzia tais elementos escritos.

Descrevendo e objetivando compreender a relevância sobre as fontes, Davidson (1993, p. 37-59), afirma fatores importantes na descrição das compreensões dos mitos nórdicos. São os mitos percebidos nos monumentos, envolvendo as imagens da poesia escáldica, preocupando-se em estudar as mortes dos reis e heróis. Entretanto, o próprio Odin permanece como uma figura evasiva em seu cavalo de oito patas, o Sleipnir², além

² É o corcel de oito patas do deus Odin, descrito como o melhor de todos os cavalos, o mais rápido e mais resistente, capaz de ir pelo ar e viajar para mundos diferentes. Seu nome vem do nórdico antigo *sleppa*, que significa “deslizar” ou “escorregar suavemente”. As origens de Sleipnir são descritas no *Gylfaginning* (primeira parte da *Edda* de Snorri Sturluson). (Langer, 2015t, p. 474-475).

da vinda de Odin, não trazendo garantias se de fato, seria ele ou um morto homenageado em algumas estelas. Portanto, não há um caminho previamente simples para pensar em estabelecer a identidade de figuras sobrenaturais nas primeiras artes iniciais.

Em um dos mais célebres conjuntos iconográficos da Europa Setentrional encontrados na religiões nórdicas pré-cristãs, sua relação íntima com a mitologia é vista em cruces e lápides na Escandinávia, Inglaterra e Ilha de Man. Entre essas imagens, percebemos associações a eventos narrados nas *Eddas*, como o de Odin sendo devorado pelo lobo Fenrir e sua lança virada para baixo como sinal de derrota em inscrições nas Estelas de Gotland. É importante perceber que a memória dos mitos é mutável, ou seja, com o tempo demonstra ser um material pictórico limitado, cujas imagens ganham sempre novas formas de serem interpretadas (Turville-Petre, 1975, p. 1-35).

Mas ainda assim, podemos dizer que o conjunto de narrativas acerca das divindades e seres sobrenaturais na Escandinávia e Europa Setentrional seriam elementos de ligação à religião pré-cristã, ou seja, às tradições dos povos germânicos de origem indo-europeia; narrativas preservadas na Islândia e Noruega da Idade Média Central. Dentro dos conteúdos dessas narrativas, iremos encontrar os difíceis relacionamentos dos deuses, gigantes e homens. Os povos pré-cristãos acreditavam nas deidades, no entanto, uma divindade obteria grau de valor para a comunidade muito maior do que outras. Além disso, a relação entre o homem e a divindade era complexa, podendo ser levada ao temor ou a uma relação de irmandade. A religião nórdica pré-cristã não possuía dogmas ou doutrinas tais como o são nas religiões judaico-cristãs. Os mitos eram considerados a principal forma de transmitir suas emoções, ideias e valores sobre o homem, a natureza e até mesmo os locais sagrados escolhidos por esses povos (Langer, 2023, p. 61-63).

Apresentação das fontes escritas da mitologia nórdica

As fontes escritas dos conteúdos em seus manuscritos nos mitos têm como objetivo a preservação das versões originais das histórias que ocorriam naquele período passado, como uma forma de preservar a memória o grande mérito em suma se voltava a preservação desses materiais importantes. Mas um ponto de debate sobre esse tema elenca a seguinte pergunta: até que ponto a literatura medieval conservava a oralidade genuinamente? A poesia nórdica antiga presumivelmente é delimitada em dois conjuntos distintos: poesia éddica e a poesia escáldica. Essas fontes se sobrepõem: a poesia

escáldica e a éddica tratam o mito de forma diferente, e cada uma delas carrega consigo os seus próprios desafios interpretativos. Mas, ao mesmo tempo, cada uma se sobrepõe a outra, presumindo uma forma estritamente única de como esses entendimentos narrados podem ser reinterpretadas, tornando-se assim, elementos peculiares em sua forma de escrita (Abram, 2019, p. 121-174).

Turville-Petre (1975, p. 1-35) considera elementos cruciais sobre os conteúdos das fontes escritas sendo estritamente relevantes para o paganismo setentrional, dando um lugar mais acentuado as fontes poéticas que são consideradas de múltiplas datações, mas que, infelizmente, a preservação delas tem um teor pequeno em comparação às outras tradições. Os seus maiores arquivos escritos se encontram localizados na Islândia, com a sua datação do século XIII em diante. A composição original repercute as datações em que o poema foi escrito: a poesia escáldica foi composta entre o século IX e X, entretanto, foi preservada no século XIII. Enquanto isso, alguns poemas éddicos são considerados como compostos no século XII e XIII. Já o manuscrito de 1270, contém poemas que foram compostos em datas diferentes como o *Voluspá* datado do século X e o *Thrymskvida* do século XII e XIII.

Começando pela questão da poesia escáldica, explicamos que esse escopo era composto pelos escaldos³ (poetas). Alguns escaldos atuavam como poetas de corte, trabalhando diretamente para reis e governantes, outros eram poetas viajantes, e alguns compunham a poesia por gosto pessoal. No século X, as famosas métricas de cortes (ou assim chamadas em nórdico antigo, “*Dróttkvætt*”) eram conhecidas pelo termo de poesia complexa e grandemente estilosa, ficando popular no mar da Noruega, Dinamarca e territórios que eram controlados por guerreiros nórdicos. É notório considerar que em alguns dos países como Noruega e Dinamarca havia guerreiros que selecionavam alguns dos poetas para declamar os mais sublimes elogios e feitos aos reis. Na Islândia não havia necessariamente um mercado com essas fontes, mas elas eram consideradas cruciais em exclamar os poemas e declamações que todo o mundo nórdico pode ter ouvido e logo atravessaram os mares naquele tempo (Abram, 2019, p. 121-174).

³ Poetas da Era Viking eram homens, mas também, ocorrem registros de poetizas (*Skáldkonur*: mulher poeta). A técnica escáldica era transmitida nas gerações mais avançadas para os mais novas, por meio do oral e individualizado. O escaldo necessitava de uma excelente memória, grande conhecimento em mitologia e cosmogonia nórdica, linguagem refinada e uma oratória sofisticada. Eles também eram mestres nas runas, dedicando-se tanto ao aprendizado do alfabeto *Futhark*, sendo talhadores de sinais pétreos quanto à magia rúnica (Langer, 2015c, p. 166).

John Lindow corrobora com essa perspectiva, trazendo uma breve compreensão sobre a poesia escáldica:

A poesia escáldica é valiosa não apenas para a exposição direta dos temas mitológicos, mas também, pela sua própria dicção. A principal característica estilística é o *Kenning*, uma substituição de duas ou mais partes para um substantivo. Kennings consistem em uma palavra base (por exemplo, “árvore”) é um modificador (“de batalha”). O que é uma “árvore de batalha”? Esta figura é na verdade, algo como um enigma. Porque ele se ergue alto em uma batalha, uma “árvore de batalha” é um guerreiro. O que é o “barulho das lanças”? Porque as batalhas são assuntos barulhentos, o “barulho das lanças” é a batalha. Kennings são conhecidos da poesia éddica e do verso das outras línguas germânicas mais antigas, mas assumiram uma importância especial na poesia skáldica porque Skáld como o modificador de uma palavra base para criar outra, por exemplo, “árvore do barulho das lanças” para guerreiro (Lindow, 2002, p. 32, tradução nossa).

Lindow (2002) ainda afirma que a poesia escáldica era uma poética oral vistosa e ornamentada, que deve ter levado muito tempo para dominar a sociedade em sua forma de se apresentar. De fato, uma certa quantidade de treinamento teria sido necessária apenas para entendê-lo como um membro da audiência. Por isso é certamente possível que o conhecimento dos mitos tenha sobrevivido à conversão ao cristianismo por causa do valor que a Islândia cristã primitiva deu aos poemas escáldicos sobre reis e governantes.

Quanto a essas estruturas, é importante memorar que em suas qualidades e adjetivações complexas, tende-se a descobrir as ideias simples atrás de uma sintaxe envolvida com vocabulários pormenorizados, que trazem estranhamento e pouca compreensão ao caso, códigos linguísticos e culturais que parecem complicados e dissimulados, derivando-se de uma métrica estrita, padrões de aliteração complexos, rima interna, acentos tônicos, não correspondendo propriamente a uma estrutura naturalizada e a língua nórdica antiga. Uma outra estrutura importante são os *kenningar*, que simbolizam a construção perifrástica (diminui-se para que se aumente) um tipo de ampliação do significado, como em várias partes que se substitui um nome ou uma ideia que foi expressa em uma linguagem complicada. Ele é propriamente a combinação de duas palavras, enquanto a segunda modifica o sentido da primeira, esta define o significado (Abram, 2019, p.121-174).

Os exemplos que escolhi até agora são relativamente óbvios, mas os escaldos também fizeram *kennings* com base na narrativa, ou seja, nas lendas heroicas e nos mitos. Por exemplo, chamavam o ouro de “a tiara da deusa Sif”, o que só é compreensível se o leitor conhece o mito em que Loki corta o cabelo de Sif e manda os anões fazerem o cabelo dourado para substituí-lo. *Kenningar* podem ser úteis na datação dos mitos, pois um *kenning* que se apoia em mito, indica que aquele mito era conhecido pelo escaldo e sua audiência em uma determinada época (Lindow, 2002, p. 33, tradução nossa).

Larrington (2014, p. 29-55) afirma que no século XIII, estiveram preservados a maioria dos versos, poemas mitológicos e heroicos, entretanto, considera que muitos desses são anteriores a conversão da Escandinávia datando o final do século X, desenvolvendo as escritas desses povos. É imprescindível considerar que os poemas mitológicos são considerados mais antigos do que os poemas heroicos, embora alguns desses sejam associados aos poemas Éddicos.

O início das produções Éddicas se dá ainda no século XIII, para designar os poemas presentes no *Codex Regius* (1270), em que foi novamente encontrado na Islândia, sendo de autoria anônima. Quando o *Codex Regius* ainda tinha sido descoberto pela população Islandesa, os versos estavam apenas relacionados aos mitos. Dos 31 textos dos manuscritos, 21 contam histórias derivadas das antigas lendas sobre os heróis germânicos, e 10 desses tratam das realizações nórdicas. Os poemas mitológicos se encontram no início do manuscrito e a partir daí vão enveredando sua própria ordem lógica na construção dos versos.

A *Edda Poética* , afirma Turville-Petre (1975, p. 1-35) é considerada o manuscrito mais longo que preservava a maioria dos poemas de sua classe. Portanto, a mais precisa origem, se deriva da Islândia, em que foi escrita nas últimas duas décadas do século XIII, por volta do ano de 1270, sobretudo, ela se originou de um ou inúmeros manuscritos que foram perdidos naquele período. A poesia Éddica é diferenciada da escáldica em sua grande composição, nela é percebido três variantes, sendo todas elas aliterativas e rítmicas, e suas sílabas não são estritamente contadas.

Essa poesia pode ser comparada ao gênero antigo de poesia Anglo-Saxônica e Germânica antiga. Entre os seus principais gêneros de contação, encontramos o mítico e o heroico. Entre eles, tem-se textos narrativos que se assimilam com os contos de heróis,

entretanto outros são didáticos e neles há uma forma de compreender o mundo dos deuses e dos homens, sua origem e seu fim.

O poema mais famoso escrito na *Edda Poética* é o *Voluspá* (Profecia da Vidente), no qual uma *volva*⁴ ou vidente é indagada pelo deus Odin formando imagens individualizadas dos mitos nórdicos, especialmente da criação e destruição do mundo. Esse poema revela o monólogo da vidente, no qual ela fala sobre passagens do passado, morte e renascimento dos deuses. Odin, por não ter os devidos conhecimentos da *volva*, busca compreender seus ensinamentos, especialmente aqueles que falam das catástrofes no fim do mundo, além daqueles que narram o começo de tudo, a origem dos homens, e por fim, o da fatalidade inevitável do Ragnarök⁵.

Larrington (2014, p. 11-29) descreve que a *Edda Poética* sendo considerada uma das obras escritas mais icônicas e importantes da literatura Escandinava. Ela compara a *Edda Poética* com outras obras famosas como o *Kalevalla*, as *Metamorfoses* de Ovídio, a *Teogonia* de *Hesíodo* ou até mesmo o *Mahabharata* dos indianos; sobretudo, pelo fato de transparecer um caráter generalista havendo humor, didática, verso, calamidade, drama maior e teor de lamúria copiosa.

Os poemas mitológicos que compõem a *Edda Poética* são onze. Desses, quatro são sobre a sabedoria do deus Odin, que disputava seus saberes com seus adversários, dentre eles: *Voluspá* (a profecia da *volva*), *Havámal* (os dizeres do mais alto), *Vafthrudnismal* (os dizeres de Vafthrudnir), *Grímnismál* (os dizeres de Grímir). As formas desses escritos mesclam-se entre diálogos, monólogos e narrativas. Os demais poemas são o *Skirnismal* (os dizeres de Skirnir), o *Harbardsljod* (a Canção de Hárbard), o *Hymiskvida* (o poema de Hymir), o *Lokasenna* (a discórdia de Loki), o *Thrymskvida* (poema ou canção de Thrym), o *Volundarkvida* (o poema de Volundr) e o *Álvismáll* (os dizeres do mais sábio) (Abram, 2019, p. 17-81).

⁴ Mulheres que possuem a adivinhação, clarividência, descoberta de coisas perdidas e segredos, cura de doenças, controle do tempo, manipulação de venenos, maldição contra os indivíduos, insultos e ofensas (Langer, 2015q, p. 451).

⁵ Significa: “consumação dos destinos dos poderes supremos” e parece ter significado mais antigo que a outra forma Islandesa (crepúsculo dos poderes supremos) e se refere a uma série de acontecimentos que culminaria com a morte dos deuses nórdicos mais importantes e a destruição de parte do universo, após que algumas deidades e humanos sobreviveriam em uma nova ordem cósmica. A palavra só existe na poesia Éddica, não ocorrendo em nenhuma outra fonte da Era Viking (793-1066 d.C.) (Langer, 2015n, p. 391395).

A poesia Éddica é composta por versos tradicionais e é desenvolvida em sua descrição pelo efeito estilístico da aliteração⁶, considerada uma forma antiga e análoga da poesia oral germânica. É percebido pelo termo de “formulação” diante das repetições e variações de “blocos” de poesia que fazem utilização de métricas idênticas com palavras extremamente parecidas, podendo ser encaixadas ao contexto. A aliteração não é estrita a um verso remoto, é importante termos o reconhecimento dessa origem e sua evolução, não apenas perceber o estado presente do texto. Esses poemas foram transmitidos de forma oral antes de serem colocados de forma escrita (Abram, 2019, p. 40).

Abram (2019, p. 17-81) ainda relembra que o nome da poesia éddica foi cunhado pelo bispo erudito Islandês Brynjólfur Jónsson, que nomeou o livro de “*Edda de Saemund*” após ter percebido a aproximação desse códice com um manuscrito da *Edda em Prosa*⁷. A poesia Éddica era considerada a segunda categoria do verso nórdico antigo, que descrevia os conteúdos mitológicos. Estes manuscritos estão em uma quantidade mínima e ocorrem no período de pós-conversão.

Além dessa fonte de compreensão do cenário da mitologia pré-cristã, já mencionamos mais uma fonte não menos importante sobre os conteúdos míticos. Conhecida como *Edda em Prosa*, cuja autoria é atribuída ao poeta islandês Snorri Sturluson (1179-1241), que escreveu a *Edda* por volta de 1220 d.C. O objetivo central de Snorri com essa produção literária se delimitava em preservar as fontes consideradas antigas sobre as realidades religiosas dos pagãos, tendo como preservação todo e qualquer conteúdo mitológico para trazer facilidade e entendimento dos versos e poemas aos outros poetas mais jovens possibilitando o acesso desse conteúdo mítico e seu valor histórico acerca de como funcionava a realidade daquela sociedade.

A *Edda em Prosa* é dividida em quatro partes: *Gylfaginning*, *Skaldskarpamál*, *Háttatal*, prólogo (enquadramento evemerista dos mitos). O tratamento da construção é bem parecido com a *Ynglinga saga* de Snorri. Além de ser afirmado por alguns leitores os apontamentos sobre a *Edda em Prosa* como o ponto inicial e valioso nas narrativas sobre o mito, apresentando um trabalho com bastante dinamizações e possibilidades,

⁶ Informa que a aliteração é uma figura de linguagem que consiste na repetição de fonemas consonantais ou sílabas, para remeter a um som e estabelecer efeitos sonoros específicos no texto (Abram, 2019, p. 40).

⁷ Obra em nórdico antigo escrita 1220 pelo poeta e historiador islandês Snorri Sturluson (1179-1241), também denominada de *Edda jovem*, *Edda de Snorri* ou *Edda Maior* (Langer, 2015a, p. 143).

trazendo compreensão e explicações, sobrevida aos mitos mesmo em meio a conversão da Escandinávia (Turville-Petre, 1975, p. 1-35).

Abram (2019, p. 17-81) afirma que as sagas Islandesas⁸ são bastantes variadas em suas estruturas, e vão desde histórias amorosas, mitos heroicos, narrativas com conteúdo de escrita mais tenebrosa, até temas cheios de fantasia e com conteúdos lúgubres - essas costumavam ser escritas pelos Islandeses em seu passado remotamente pagão. Sobre esse período, Langer (2015o, p. 44-442) afirma que as sagas descrevem a estória de famílias ou linhagens históricas da Islândia medieval, especialmente os feitos guerreiros que tiveram lugar entre os anos de 874 e 1030. O termo saga vem do verbo em Islandês *Segja*: “dizer, recontar”, e é uma exclusividade dessa região e do período medieval.

Turville-Petre (1975, p. 1-35) comenta que além das sagas de família, existem outras fontes que preservam certos conteúdos míticos dos nórdicos antes da cristianização. Entre essas, estão as *fornaldar sogur* (as sagas lendárias): Elas se desenvolvem em meio ao século XIII, com influências sobre formas literárias estrangeiras, trazendo contos, lendas, poemas heroicos, entre outros. Algumas dessas estórias se iniciam nos assentamentos da Islândia, mas suas narrativas vão para depois da Era Viking e até remontam a um passado distante na época das migrações germânicas (séculos V a VII). Nessas narrativas existem temas fabulosos, como dragões, gigantes, trolls, monstros, reis com espadas mágicas etc.

Turville-Petre (1975, p. 1-35) traz uma possível conceituação sobre as sagas de família, embora ocupem poucos conteúdos sobre os detalhes religiosos antigos. No que tange às práticas pagãs ela é bastante significativa na descrição das formas de conduzir esses comportamentos. É memorado o ato, por exemplo, de aspergir o recém-nascido com água, dar um nome no qual seja simbólico para aquela criança e oferecê-lo a um deus. Nessas sagas, há a descrição de templos, a forma na qual, se era administrado naquela época e as taxas devidas para a manutenção de um povo. Em dissemelhança com as *Eddas*, o deus Thor seria o deus mais importante dos Islandeses e adjacente a ele, o deus Freyr presidiria o destino pessoal e inacessível.

Entretanto, existe também a teoria hipercrítica na qual possui uma visão mais cética sobre os conteúdos pré-cristãos das sagas Islandesas e nos mitos em suas análises

⁸ As sagas teriam uma grande afinidade com as epopeias (*Ilíada*, *a canção de Rolando* e o poema de *Mio Cid*), esses poemas seriam pautados na construção de uma identidade cultural com fundo histórico, mas diferenciando-se por serem narrativas prosaicas e não poéticas (Langer, 2015o, p. 441-442).

construídas apresentando nesses temas, um tratamento considerado ficcional em sua totalidade e seu imaginário. Suas produções são determinadas por perspectivas cristãs aludidas nas práticas antigas e por esse motivo, são consideradas fontes diretas e indiretas da tradição antiga, refletindo na substituição ao cristianismo além de indicarem que a religião antiga se comunicou com o mundo sobrenatural (Langer, 2019, p. 17-20).

Algumas investigações na Escandinávia medieval apontam visualidades interdisciplinares e com multiperspectivismo estimando o caráter retórico e polêmico das narrativas. Essas fontes não passam de idealizações cristãs, como sugerem os estudos de Adam de Bremen e Rimbert. Os estudos cotidianos e histórico-sociais da época determinam em muitas dessas fontes a utilização de maneira ‘clínica’, ou seja, de uma forma mais individualizada (não possuindo nenhum tipo de fontes etnográfica ao paganismo e estimando uma visão de mundo “cristocêntrica” – “historiadores escravos dos textos”, retirando qualquer atributo referente ao contexto social da época pré-cristã (Langer, 2019, p. 17-20).

As formas devem ser utilizadas tanto empiricamente quanto teoricamente devem evidenciar os valores metodológicos nos quais são apresentados no comparativismo: estimando as diversidades de gêneros, sociedade e espacialidades. Todavia, devemos conduzir a religiosidade pré-cristã como unidades procedentes valorizando os elementos de reconstituição junto com os discursos das fontes. O termo utilizado nessa reconstrução de tradição é conhecido como “tradição vivida” aplicado ao estudo da religião nórdica antiga utilizado por arqueólogos e historiadores da religião, propondo que o delineamento social e material do mito seja prescrutado na vida cotidiana estando para além das questões verbais, artísticas e imagéticas encontradas na literatura medieval (Langer, 2019, p. 17-20).

As sagas de família são conhecidas pelo nome sagas dos Islandeses. Estima-se que essas narrativas ocorrem entre o século X e XI (Idade Média Central). As novas versões dessas sagas datam os séculos XVI e XVII. Essas sagas são consideradas prossimétricas (onde a prosa é intercambiada com a poesia), e, em algumas, além de desenvolverem as falas dos personagens nas narrativas, também trazem poemas laudatórios em homenagem a algum personagem. Isso ocorre geralmente para lembrar de algum antepassado ou agradecer pelas conquistas e batalhas que estavam por vir. Todo o cenário envolvia as ilhas Britânicas e a Escandinávia e suas expedições ocorriam em novos lugares. Os textos

não possuíam uma memorização pela escrita, por esse motivo as narrativas eram lembradas devido as narrativas orais que se permeavam entre os povos pré-cristãos. Além disso, a transmissão era facilitada tendo em vista que eles não dominavam a escrita e disseminavam as narrativas orais para diversas pessoas naquela sociedade (Campos, 2018, p. 37-40).

A classificação das sagas é baseada no critério de qualquer assunto ou cronologia, onde são desenvolvidas distinções entre ‘sagas de reis’, pois esse termo é utilizado na Idade Média. ‘A saga da Islândia’ é o subgênero muitas vezes denominado de “saga de família” em inglês, com esse grupo largamente ofertando as ações das famílias na Islândia durante o período do assentamento Islandês até os tempos dos ‘Islandeses a conversão no ano 1000 ou um pouco depois (Ross, 2010, p. 37-38).

Langer (2015p, p. 443-444) retoma explicando que as sagas podem ser chamadas de um subgênero das sagas lendárias ou dos tempos antigos das terras nórdicas, sendo constituídas por um subgênero das Sagas Islandesas. O conceito de *fornaldar sogur* (Sagas Lendárias), foi criado pelo acadêmico dinamarquês C. Carl Rafin, na sua edição de fontes medievais durante a década de 1830, constituindo em torno de 25 sagas: Narrativas em forma de prosa sendo escritas em torno do XIV e XV, mantiveram uma relação estritamente estreita com a tradição Éddica, incluindo uma relação direta com os mitos e folclore escandinavo, mas se aproximando muito mais da literatura continental que da mitologia.

A *fornaldar sogur* nasce em meio ao século XIV, com influências sobre formas literárias estrangeiras, tendo como seus principais objetivos os contos, as lendas e os poemas heroicos, entre outros. Portanto, não se utiliza da poesia escáldica, onde são mais elementares os versos Éddicos nas histórias da mitologia. Algumas dessas histórias, remontam-se nos assentamentos da Islândia e suas histórias vão além da Era Viking até um passado remoto. As migrações germânicas (V e VII) nessas histórias existem contos com temas fabulosos como dragões que cospem fogo, heróis, deuses, monstros, reis com espadas mágicas e até mesmo, os trolls. O mundo nesse tempo precisava desses processos que podem ser considerados mitológicos, para conseguir lidar com a vida. Havia na sociedade uma forma de transmissão do imaginário-social que foi estabelecido em que as pessoas tentavam fugir das representações que envolviam a realidade (Abram, 2019, p. 47).

Segundo Turville-Petre (1975, p. 1-35), existem outras fontes que retratam os conteúdos pré-cristãos - os quais chamamos, em inglês, de ‘sagas heroicas’. Apesar de haverem algumas diferenças efetivas entre as “sagas heroicas” e as poesias, ambas as narrativas se referem aos povos que vieram da Islândia antes do século IX. Os conteúdos não tem necessariamente a preocupação em trazer relatos fiéis em cronologia e narrativa histórica, sobretudo, em tradição, sendo algumas mais antigas. Algumas levam heróis da Alta Idade Média, como Ermanaric Hrólf Krak, e outras heróis vikings como Ragnar Lodbrok e seus filhos. No mais, existem descrições do folclore medieval e diante desses conteúdos, os gêneros das narrativas acabam consubstanciados.

De acordo com Turville-Petre (1975, p. 1-35) reitera que na existência dessas formas escritas, as sagas lendárias⁹ podem ser mais antigas do que a segunda metade do século XIII. Muitas delas, se adaptam ao século XIV, com algumas ressalvas. A Saga *Sjeldange* é uma narrativa dos míticos lendários reis dinamarqueses, conhecida por Snorri, ele a compilou *Ynglinga saga*, - em alguns casos, a saga heroica passa a ser compilada.

A *Saga de Siguro e seus vassalos* se denominava leiga sobre a figura de *Siguro e seus vassalos* preservada na *Edda Poética*, e atendia à necessidade desses povos de responderem a perguntas sobre a origem das coisas. Nesse sentido, a mitologia conseguia responder de forma mais louvável às questões sem respostas que causavam dúvidas e incertezas. Era uma forma de utilizar a representação simbólica para trazer conforto e alternativas possíveis para que os indivíduos pudessem lidar com as mazelas e sentidos mais profundos de suas vidas (Abram, 2019, p. 48).

Conhecida como a mais importante das sagas islandesas nomeada como *Islendinga sogur*, essas sagas eram narrativas para o puro entretenimento aristocrático de um ponto de vista da recepção social, não sendo reflexos diretos de fatos históricos. Apesar de não serem consideradas realistas como as sagas dos bispos, contemporâneas e de famílias, as sagas lendárias possuem afinidade de muitos temas com estes outros subgêneros, com a incidência de magia e feitiçaria. Mas há diferenças estruturais.

⁹ Alguns pesquisadores demonstram vínculo desse subgênero com a tradição heroica, mitológica, folclórica e literária tanto do continente quanto da própria Escandinávia, pelo fato de suas características fantásticas. As *fornaldsogur* foram relegadas para um segundo plano nos estudos escandinavistas clássicos, sendo retomadas atualmente em investigações sobre ideologia e sociedade do mundo nórdico medieval (Langer, 2015p, p. 443).

Enquanto os temas fantásticos (com a presença de monstros, situações fantásticas – metamorfoses, invencibilidade e etc.) são preponderantes nas *fornaldar sogur*, acontecimentos sobrenaturais ocorrem preferencialmente nas *Islendinga sogur* (Langer, 2015p, p. 443).

As sagas dos reis começam a ser escritas a partir da segunda metade do século XII tanto na Islândia como na Noruega, e são utilizadas para desenvolver as biografias dos reis. Elas constituem uma série de assuntos biográficos e semibiográficos porque são desenvolvidas as bibliografias dos reis da Noruega como a Saga de Sverrir ou A saga de Hákon entre os séculos IX e XIII. Essa evolução do subgênero está relacionada ao monastério beneditino de Thingeyrar sendo realizada a Saga do rei Olaf, o santo em 11700 (Campos, 2018, p. 39-40).

Outro apontamento acerca da *Konungarssogur* relata que essas sagas estão sendo mais utilizadas pelo meio acadêmico como objetos de estudos entre vários pesquisadores na contextualização da Idade Média Escandinava. As sagas reais são consideradas um escopo do século XII ao XIII, possuindo algumas conexões entre si. Os primeiros trabalhos que lançam a oralidade para os escritos da sociedade norueguesa são Saemundur Sígfusson, primeira enumeração a monarquia norueguesa, mencionada no poema *Nóregs konungatal*, parte do *Flatelyjarbók*, listando cerca de dez reis noruegueses. Os conteúdos se baseiam em sinopses de vidas dos reis, compilações de sagas e obras hagiográficas referentes a vida do santo Óláfr. É notório que essas obras têm relação com os poemas escaldos, compostos bem antes do início da escrita das sagas. Não se pode afirmar em qual momento ocorre a transição pontual, pois o processo é lento e amplo. A forma escrita e oral coexiste, sendo a poesia o modo oral de preservar a oralidade do povo nórdico (Miranda, 2015a, p. 445-447).

As sagas dos bispos descrevem as memórias dos homens que regeneram as cedes episcopais Islandesas entre o século XI e XVI, entretanto, as primeiras obras datam o século XIII. A forma como essa narrativa é desenvolvida é mais artificial em comparação as sagas de família. Os milagres que ocorriam entre os bispos eram vistos com o caráter estritamente cômico, as disputas entre os pagãos e os bispos ou algum tipo de intriga onde os cristãos convenciam a sociedade que os cristãos eram melhores do que os pré-cristãos. Essas narrativas estão relacionadas a vida cotidiana na Islândia Medieval depois de sua conversão. Essas são tão conhecidas quantos as sagas lendárias e as sagas de família.

Essas narrativas eram desenvolvidas devido as estórias que os bispos contavam após sua morte e assim, eram disseminadas na forma oral até serem compiladas (Campos, 2018, p. 40-41).

As sagas contemporâneas eram consideradas a forma “ctônica histórica da Islândia” e, por essa razão, são consideradas fontes históricas escritas. Tendo uma linha bastante direta, essas sagas descrevem os eventos e as pessoas que compunham aquelas sociedades que vão do século XII até 1260, sendo delimitadas em um período de cem anos. Sendo narrados acontecimentos do passado e correlacionando esses com os da época em que foi escrita a saga, *a saga de Sturlungar* é um exemplo primordial. Outras sagas consideradas importantes são as cavaleirescas, elas, em resumo, foram escritas entre XIII e XIV, e foram consideradas as versões dos romances nórdicos medievais ‘O rei Artur’ e ‘os cavaleiros da Távola redonda’, entre outros, envolvendo o tema arturiano (Campos, 2018, p. 41-42).

Conclui-se até aqui o pensamento sobreposto. Sabemos que as fontes da mitologia nórdica pré-cristã trazem um diverso molde para o pensamento e possibilidades de perceber as tradições na Escandinávia. Essas fontes vão desde a Idade de Ferro até a Idade Média Tardia, sendo tipologias diversificadas como o exemplo de bens tumulares, poesia oral antiga e um pouco depois contos eruditos. Essas fontes também trazem consigo uma historicidade da cultura pré-cristã que não pode ser deixada de lado. É presumível dizer que quanto mais recentes forem essas fontes, menores as chances de conseguir pensar e descrever seus mitos, pois são muito mais fragmentos de um sistema que envolve crenças e narrativas nas quais expressam descrições das fontes antigas (Abram, 2019, p. 5556).

Os mitos vão de um simples produto da religião nórdica pré-cristã e necessitam igualmente de um extenso processo de trocas religiosas e culturais, tanto em transmissão textual e de interpretações quanto de formas de reinterpretação. As histórias significam coisas diferentes para pessoas diferentes, que, por sua vez, as interpretam de modos diferentes. Por isso mesmo, cada história é única e terá seu próprio modo de se desenvolver.

Considerações finais

Estes apontamentos teóricos e conceituais são efetivos para traçar caminhos de reflexão sobre as fontes nórdicas pré-cristãs como elementos esclarecedores para o estudo



da mitologia nórdica no Brasil. Observamos que seus conteúdos determinam um diverso arcabouço para a compreensão das expressões religiosas no território do norte pré-cristão.

É cabível a necessidade de estudos e pesquisas no entendimento de como esses povos viviam, quais eram suas crenças e como o sagrado nórdico era simbolizado e significado, no período da Idade de Ferro à Idade Média Tardia ou Baixa Idade Média, especialmente porque a busca de novos apontamentos sobre símbolos, narrativas míticas e tradições no cotidiano medieval, não deixando de lado a cultura material, elemento importante nessas investigações, pode favorecer abordagens futuras atreladas ao diálogo interdisciplinar das fontes materiais e literárias, com novas informações sobre uma sociedade que precisa ser melhor entendida no Brasil.

Sabemos que a Era Viking foi um período que se estendeu do século VIII ao XI e delimitou diversas interações e mudanças sociais além das mudanças religiosas entre os nórdicos, que impactaram diretamente os povos cristãos na posterioridade. Esses são apenas alguns dos motivos pelos quais devemos manter esse campo de estudo e discussão em aberto, concebendo novas pesquisas que tematizem e explorem compreensões acerca dos povos nórdicos pré-cristãos. As fontes primárias são consideradas o conteúdo mais seguro para referências centrais nessas perspectivas, não sendo previamente fragmentos, mas sim, nesse campo, vértices para estudos pormenorizados e esclarecedores de como os povos pré-cristãos percebiam suas crenças antigas e como estas foram ressignificadas.

Esse material não se trata apenas, em sua gênese, de aspectos oriundos das fontes com as temáticas das divindades e seres sobrenaturais, mas também de novas concepções de teóricos ao descrever a mitologia nórdica e as crenças dos povos nórdicos pré-cristãos. Por isso mesmo, objetivo deste artigo foi apontar formas de estudar as fontes e seus conceitos e compreender o sistema mítico-religioso dos povos nórdicos pré-cristãos em uma sociedade que valorizava as narrativas míticas do seu povo e sua materialidade como elementos ligados diretamente às suas crenças.

Considerando isso, podemos dizer que, conforme o tempo passa, o mito, em sua gênese, é reinterpretado e decodificado nos valores contemporâneos. Portanto, conceber tais informações acerca das crenças nórdicas antigas poderá incentivar novos estudos, discussões e conceitos na forma pela qual essa sociedade compreendia seus mitos e sua religião, e significava suas relações e significados de mundo



Referências bibliográficas

Fontes primárias:

FAULKES, Anthony. *Edda Snorri Sturluson*. translated and Edited by Anthony Faulkes. University of Birmingham. Library: Everyman. 1992.

LARRINGTON, Caroline. *The Poetic Edda* – Translated with an introduction and notes by Caroline Larrington. Oxford University Press: United Kingdom. 2014, p. 4-12, 80-92, 93-97.

Fontes secundárias:

ABRAM, Christopher. *Mitos do norte pagão*. Os deuses nórdicos. Rio de Janeiro. Editora: Vozes, 2019. Pp. 15-263.

AYOUB, Munir. Lutfé. Cristianização na Escandinávia. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de História das religiões na Antiguidade e Medievo*. Rio de Janeiro: Editora: Vozes. 2020. p. 103-108.

CAMPOS, Luciana de. Literatura e Mito na Escandinávia Medieval. Aspectos da Mulher Guerreira na Saga de Hervör. 2018. Tese de doutorado. Letras. UFPB. João Pessoa. 05/04/2018. p.35-39.

CHRISTIANSEN, Eric. *The Norseman in the Viking Age – The People of Europe*. Oxford. Blackwell. 2006. p. 125-131.

DAVIDSON, Hilda Ellis. *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London/New York: Routledge, 1993.

LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, p. 143.

LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.

LANGER, Johnni. *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. Org. Johnni Langer. São Paulo: Editora. Hedra. 2018.

LANGER, Johnni. Escandinávia. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018a, p. 226-229.

LANGER, Johnni. Viking. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018c, p. 706-717.

LANGER, Johnni. *Teorias e métodos para o estudo da mitologia nórdica*. Rever, n. 1, p. 235-270, 2018a.



LANGER, Johnni. *Contestação de uma historiografia dos estudos nórdicos brasileiros: Resenha: Um ensaio historiográfico sobre a Escandinavística brasileira* de Lukas Grzybowski e Renan Marques Birro. *Scandia Journal of Medieval Norse Studies* n. 2, 2019, p. 510-521.

LANGER, Johnni. *As religiões nórdicas da Era Viking – símbolos, ritos e deuses*. Rio de Janeiro: Vozes, 2023, p. 125-131.

LINDOW, John. *Norse Mythology – A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. New York: Oxford University, 2002.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Sagas Reais. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, p. 445-447.

MOOSBURGUER, Théo de Borba. *Sagas islandesas: Saga dos Volsungos*. São Paulo: Hedra, 2009.

NEVES, Leandro César Santana. Kiev. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018, p. 453-455.

ROSS, Margaret Clunies. *The Old Norse-Icelandic Saga – The Cambridge introduction to. Cambridge. New York*. University press, 2010. p. 37-38.

SCHJØDT, Jens Peters. *The Reintroduction of Comparative Studies as a Tool for Reconstructing Old Norse Religion*. Turnhout: Brepols, 2017, p. 51–64.

TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel. *Myth and Religion. the Religion of Ancient Scandinavia*. Greenwood Press, 1975.



KUYPER, A. **Mulheres da bíblia**. Trad. Brian Gordon Kibuuka. Londrina: Penkal/Livraria Família Cristã, 2021. ISBN: 978-65-5996-276-1

Rony Petterson Gomes do Vale¹

Viviane Villar Aparecida²

Podemos supor,
uma vez que ela [Maria Madalena] possuía demônios,
que ela era apaixonada e impetuosa por natureza.
(Kuyper, 2021, p. 281)

O excerto acima, retirado da obra **Mulheres da Bíblia**, nos mostra como uma exegese pode, a partir do *archéion*³ bíblico, criar uma ligação entre argumentos, no mínimo, tendenciosa: como sair de um estado (ser/estar possuído por demônios) pode gerar uma suposição sobre a natureza de um ser (motivada pelas paixões da alma e pelo ímpeto)? Coproduzida pela Editora Penkal e pela Livraria Família Cristã, essa obra é, na verdade, uma compilação de textos de Abraham Kuyper⁴, publicados originalmente em

¹ Pós-doutor e PhD em Linguística do Texto e do Discurso pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto do Departamento de Letras da Universidade Federal de Viçosa (UFV), atuando na graduação nas áreas Linguística/Português. É professor credenciado do programa de pós-graduação em Letras da UFV, no qual desenvolve pesquisas sobre o Discurso Humorístico em suas relações interdiscursivas, com especial destaque para a presença das formas plenas e reduzidas do riso na produção dos discursos constituintes, como o científico e o religioso, por exemplo. *E-mail*: ronyvale@ufv.br

² Graduanda em Letras pela Universidade Federal de Viçosa. Bolsista PIBIC-CNPq (2022-2023). *E-mail*: viviane.villar@ufv.br

³ Para Maingueneau (2006, p.15 – grifos do autor), a noção de *archéion* (“arquivo”) sublinha certos *corpora* compostos por enunciados que compartilham um mesmo posicionamento sócio-histórico e, além disso, são “inseparáveis de uma *memória* e de *instituições* que lhes conferem sua *autoridade* ao mesmo tempo em que se legitima através deles”.

⁴ Conforme Moreira (2020, p. 43-52), Abraham Kuyper (1837-1920) pode ser considerado um dos grandes representantes do neocalvinismo neerlandês, seguindo a ideia de um calvinismo que deveria impulsionar o cristão a se engajar nas questões de todas as esferas do mundo social. Nascido no berço da Igreja Reformada Nacional, desde o ginásio Kuyper voltara seus estudos para o conhecimento de línguas (grego, latim, hebraico, alemão, francês, inglês) e literatura, de modo a seguir os caminhos do pai, Jan Frederick, Reverendo da igreja da cidade universitária de Leiden. Seu ingresso na Universidade de Leiden se deu em 1855, onde cursa Teologia e Literatura. Nessa mesma época, a entrada no meio universitário de novos métodos hermenêuticos (histórico, comparativistas e críticos) desperta o interesse de Kuyper, levando-o a desenvolver um ensaio crítico-comparativo de eclesiologia de João Calvino e João de Lasco (trabalho que lhe renderia prêmio e reconhecimento). Nesse trabalho, já se reconheceriam as linhas do liberalismo teológico que, ainda de acordo com Moreira (2020, p. 48), possibilitaria a Kuyper interpretar “as escrituras com ares mais frescos, longe de uma ortodoxia pretensamente paralisante”. No entanto, por volta da década de 1870, Kuyper, antes um “entusiasta” do liberalismo teológico, agora passa a combatê-lo, mudando de epistemologia e de metodologia de trabalho em prol de sua conversão (compreensão da sua fé e diminuição das dúvidas da sua juventude) ao calvinismo ortodoxo, e em desfavor do liberalismo teológico com o qual, nas suas palavras, ele tentou destruir a representação de Deus da sua infância.

formato de artigos com preocupações educacionais, em periódicos e jornais holandeses no século XIX, que, na sua versão brasileira, apresenta características próprias.

Em primeiro lugar, **Mulheres da Bíblia** assume uma organização básica em duas tópicas: mulheres do Velho *versus* mulheres do Novo testamento. Na estrutura textual, apresenta-se um título (o nome da mulher da Bíblia, como, por exemplo: Eva ou Maria), uma epígrafe (um versículo bíblico) e uma indicação de outras leituras relacionadas à mulher em foco; em seguida, é apresentada uma narrativa que se propõe, ao mesmo tempo, como uma história recontada (em estilo menos sacro) da personagem, um “comentário” bíblico e/ou uma “meditação”; por fim, são inseridas algumas perguntas direcionadoras de discussões para os leitores. Todavia, como se pode perceber várias vezes, a história narrada não mantém como foco a mulher, mas sim outros tópicos como, por exemplo: os casamentos arranjados; as uniões matrimoniais com pessoas fora do povo escolhido; as atitudes dos reis e governantes; as ações de Jeová etc. Nesses casos, a biografia é colocada em segundo plano, ou seja, a mulher é apresentada como pretexto para outra discussão.

Com efeito, qualificada de “uma biografia crítica e elucidativa”, **Mulheres da Bíblia**, de certo modo, carrega traços de uma ética protestante calvinista ortodoxa e de um liberalismo teológico⁵ próprios, assumidos pelo seu autor. Todavia, as informações sobre o autor e seu pensamento, apresentadas na “Introdução”, não garantem o mínimo de entendimento do complexo sistema da ortodoxia cristã calvinista do século XIX. A isso, devemos presumir que, do modo como essa obra foi publicada no Brasil (letras grandes, ilustrações, textos curtos, questionários), o público-alvo não foi idealizado como leitores que se interessam por questões de filosofia ou ortodoxia, mas que querem uma leitura complementar (ou mesmo com fins pedagógicos) aos textos bíblicos. O que justifica o estilo jornalístico adotado pelo autor: escrever sobre fatos do passado numa espécie de crônica dos acontecimentos bíblicos, falando sobre o que não viu e criticando comportamentos à luz de seu tempo (século XIX).

A esse entrecruzamento de contextos sócio-históricos (século XIX e século XXI), soma-se o deslocamento causado pela tradução em português. Este deslocamento pode causar, no leitor brasileiro, uma gama de possibilidades de interpretação (por vezes, perigosas), pois, abalizada na figura do autor (por alguns conhecidos; por outro, nem

⁵ Vide nota 4.

tanto) e nas Escrituras Sagradas, as narrativas e as conclusões delas tiradas assumem a presunção de que estão/são corretas e justas, passando a argumentos em defesa de julgamentos sobre o comportamento da mulher em geral na atualidade brasileira. Isso porque também elas sofrem o estigma de Eva, pois assim disse Deus: “Multiplicarei os sofrimentos do teu parto; darás à luz com dor teus filhos; teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu domínio” (Gênesis, 3, 16). E o “Senhor é soberano e independente ao decidir em que medida **cada mulher que se torna mãe participa da maldição do Paraíso**” (Kuyper, 2021, p. 161 – grifos nossos). O uso do *archéion* bíblico com propósitos diversos não pode ser considerado uma novidade; os pensadores da cristandade aperfeiçoaram essa prática durante a Idade Média:

Na Idade Média se dizem coisas verdadeiras na medida em que estas são sustentadas por uma *auctoritas* precedente a tal ponto de que, caso se suspeite de que a *auctoritas* não sustenta a nova ideia, procede-se à manipulação de seu testemunho, porque a *auctoritas* tem um nariz de cera (Eco, 2013, p. 234).

Nesse passo, apresentar o fato (e verdades) – e nesse caso, o “fato” bíblico – tirado das Escrituras nada mais é do que estabelecer com o seu auditório o acordo necessário como ponto de partida para a argumentação:

Davi notou Bate-Seba quando a viu tomando banho, enquanto ele caminhava no telhado de sua casa. **Devemos supor** que Bate-Seba tenha percebido que estava se banhando em um local onde pudesse ser observada. **Provavelmente** foi na sacada, encontrada na maioria das casas do leste, em vez de no telhado. O ar passa por lá e é um lugar agradável para se estar, principalmente ao entardecer. Bate-Seba **não deveria ter se exposto e, portanto, devemos responsabilizá-la por sua falta de modéstia**. Essas palavras não pretendem de forma alguma desculpar a Davi. Nenhum comentário adicional é necessário sobre esse ponto. (Kuyper, 2021, p. 36 – grifos nossos)

Como podemos notar nesse excerto, a narrativa sobre Bate-Seba, uma mulher casada e por isso proibida para Davi, vem “semeada” de suposições, possibilidades e probabilidades que em muito escapam qualquer exegese “xiita” das Escrituras, para servirem de argumento (quase *ad persona* contra Bate-Seba) a favor de Davi, ou seja, o “escolhido” por/de Deus não pecou deliberadamente, mas foi induzido por uma filha de Eva ao pecado. A história do *paraíso* se repete: o homem peca devido à falta de modéstia

da mulher (mais uma suposição: por culpa de sua beleza) – e mais nada é preciso falar sobre isso. Muito pelo contrário, na tradução brasileira do texto de Abraham Kuyper, segue-se uma seção com “perguntas para discussão”, para que os leitores continuem a discussão onde o autor não deseja (ou não pode) prosseguir: “Em que Bate-Seba foi imprudente? Podemos aplicar isso aos tempos em que vivemos?” (Kuyper, 2021, p. 37, questão 2). Ou seja, o autor lança as bases da **polêmica**⁶; todavia, a narrativa sobre Bate-Seba foi construída baseada não somente na exposição do fato (bíblico), mas também orientada argumentativamente para uma absolvição do comportamento de Davi. E, mais especificamente ligado ao problema da tradução em português, podemos ter mais uma questão lançada: a que “tempos” o autor se refere? Ao século XIX? Ao século XXI?

Diante disso, podemos falar de uma manobra (leia-se: **estratégia**) que, de um lado, possibilitaria minimizar o modelo (como, por exemplo, Maria) em prol de uma planificação de uma dada representação do ser (mulher); e do outro, a maximização do antimodelo para não sobrar dúvidas de sua função, criando, deveras, um efeito maniqueísta no texto: mulheres boas (mas não tão boas assim!) e mulheres más (com todas as evidências!). Logo, as mulheres em **Mulheres da Bíblia** não são simplesmente apresentadas – um rol de nomes e indicações de livros, capítulos e versículos da Bíblia realizariam essa função de modo objetivo, ou tão objetivo quanto possível para uma exegese individual do texto das Escrituras. Para além disso, a versão brasileira dos textos de Abraham Kuyper constrói uma outra narrativa que traz em seu bojo representações favoráveis e desfavoráveis das personagens femininas da Bíblia, de modo que a mulher X ou Y se enquadre num dado grupo (mulheres boas *versus* mulheres más), o que sugere uma planificação do caráter das personagens femininas, marcada, de modo maniqueísta, ou pela retidão ou pela falha – muito difícil para o gênero humano.

Desse modo, as narrativas biográficas em **Mulheres da Bíblia** se assemelham a peças de oratória jurídica (ataque/defesa) e, por vezes, até mesmo peças da oratória epidíctica (elogios/vitupérios). Todavia, na Bíblia, é fato que existem mulheres boas e mulheres más; logo, desnecessário seria haver uma argumentação (cf. Aristóteles, 2007). A questão é acreditar que essas personagens (seres portadores de “bios” no imaginário social) se encontram somente em um desses polos. A conversão de suas ações em somente

⁶ De um modo geral, assumimos como polêmicas “o conjunto de intervenções antagônicas sobre uma dada questão num dado momento” (Amossy, 2017, p. 72).

positivas e negativas em termos de virtude – processo que pode ser percebido tanto nas Escrituras quanto nas reformulações de A. Kuyper – tem o potencial de fazer o pecado (de Eva) recair sobre todas as mulheres, uma vez que ela, a mulher, tem “sua suscetibilidade a Satanás” (Kuyper, 2021, p. 63).

Nesse passo, devemos ressaltar novamente que **Mulheres da Bíblia** é uma obra trazida do século XIX (e da Holanda) para o século XXI. Com efeito, o impacto que essa tradução (em português) pode ter no cenário brasileiro no século XXI é tornar-se um “manual”⁷ (ou “guia” politicamente correto?) com modelos e antimodelos que podem ser sacados como ferramentas de qualificação – comparação/discriminação – das mulheres brasileiras, numa espécie de *Malleus Maleficarum*⁸ tupiniquim⁹.

Referências Bibliográficas

AMOSSY, Ruth. *Apologia da polêmica*. São Paulo: Contexto, 2017.

ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Rideel, 2007.

BARROS, Valquiria. Demonização do feminino e misoginia a partir do movimento de caça /às bruxas. *Revista Prâksis*, 1, 219–237, 2024. Disponível em: <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistapraksis/article/view/3500> Acesso em: 02 jan. 2025.

⁷ Esse efeito de sentido (em termos discursivos) ou mudança de função (em termos de genericidade), advindo de dada leitura de **Mulheres da Bíblia**, de A. Kuyper, reverberam, em si, aspectos da cultura europeia que encontram (ou podem vir a encontrar) ecos na cultura brasileira, no que se refere à mulher em termos de religião. Isso porque o modelo de representação que se nos apresentam faz saltar aos olhos todo um processo de construção discursiva de demonização da mulher no qual esse **ser** é encarado como o próprio mal: uma vez a mulher responsável por toda culpa e pecado da humanidade, resulta daí a misoginia, possibilitada e reproduzida através do discurso. Essas práticas discursivas, de acordo com Barros (2024), têm suas origens na elaboração de manuais religiosos, no fim da Idade Média e início da Idade Moderna, cuja “função era estabelecer a homogeneidade das crenças e dos cultos no contexto do paganismo europeu. Os critérios descritos nos manuais serviam de regra para a conduta cristã e estabeleciam uma relação de compromisso com os costumes cristãos” (Barros, 2024, p. 222). Sendo assim, pode-se dizer que esses manuais ditavam a reprodução de crenças (estereótipos e imaginários) que modelavam a mulher ideal e a mulher subversiva (não só a bruxa, mas também a parteira, a curandeira e aquelas envolvidas em atividades não aceitas pela igreja oficial), disseminando o ódio contra o feminino.

⁸ Esse livro (**Martelo das feitiçeras**, na tradução em português), escrito pelos inquisidores alemães, Heinrich Kramer e Jakob Sprenger, no século XV a pedido do Papa Inocêncio VIII, foi o manual religioso e jurídico para identificação e condenação das bruxas. Teve utilização na Europa cristã até o final do século XVII, como ferramenta na perseguição de hereges, principalmente do sexo feminino.

⁹ N.B.: a questão não é tanto questionar as representações femininas presentes na obra, uma vez que elas são meras reproduções do *archéion*; mas sim, como, a partir dessas, são construídos juízos de valores e direcionamentos argumentativos nos textos de Abraham Kuyper, que, na opinião dos organizadores brasileiros da obra, “podem ajudar as mulheres a compreender como se aproximar de Deus, através de exemplos do Antigo e do Novo Testamento” (Kuyper, 2021, p. 12).



BÍBLIA SAGRADA. 62 ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1988.

ECO, Umberto. A falsificação na Idade Média. In: ECO, Umberto. *Da árvore ao labirinto*. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 213-238.

MAINGUENEAU, Dominique. *Termos-chave da análise do discurso*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MOREIRA, Thiago. *Abraham Kuyper e o engajamento cristão nas esferas socioculturais e política*. Tese (doutorado) 202f, PPCIR, UFJF, 2020.



RUFINO, Luiz. *Ponta-cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas*. Rio de Janeiro, Mórula, 2023. ISBN 978-6581315696.

Antonio Pedro Lima Junior¹

Luiz Rufino é educador, pesquisador e escritor brasileiro com contribuições significativas no campo da educação descolonizadora, das epistemologias afro-brasileiras e dos saberes tradicionais. Professor do Departamento de Ciências e Fundamentos da Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Sua trajetória acadêmica reflete o compromisso com a crítica às estruturas coloniais e a valorização das culturas populares e quilombolas no contexto educacional.

Rufino é autor de diversos livros que dialogam com a descolonização do saber e das práticas pedagógicas. Dentre suas obras mais importantes estão: *Pedagogia das Encruzilhadas* (Rufino, 2019). Neste livro, Rufino apresenta reflexões sobre a educação a partir das encruzilhadas, símbolo das múltiplas possibilidades de conhecimento e resistência. Ele propõe uma pedagogia que valoriza os saberes das comunidades afro-diaspóricas e indígenas e *Vence-Demanda: Educação e Descolonização* (Rufino, 2021). A obra destaca a necessidade de superar as práticas educativas colonizadoras, convocando educadores a repensarem suas práticas em diálogo com as epistemologias e com a resistência dos povos oprimidos.

Além desses livros, Rufino também publicou artigos relevantes em periódicos acadêmicos. Em *Reflexões Afro-pindorâmicas como perspectiva para a descolonização da Educação Ambiental* (Martins et al, 2023), ele propõe a incorporação de saberes afro-brasileiros na educação ambiental como uma forma de resistência à colonialidade. Outro destaque é *'O fundamento é a roça': Antônio Bispo dos Santos (1959-2023)* (Nascimento e Rufino, 2023), em que reflete sobre os saberes quilombolas e sua importância para práticas educativas descolonizadoras. Com uma produção acadêmica que articula educação, cultura e espiritualidade, Rufino se posiciona como uma

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Professor de ensino fundamental e médio contratado pela Secretaria Estadual de Educação de São Paulo (SEDUC-SP). E-mail: limajunior.ap@gmail.com

referência central no debate sobre descolonização do saber e construção de práticas pedagógicas emancipatórias no Brasil.

O livro *Ponta-cabeça: Educação, Jogo de Corpo e Outras Mandingas* de Luiz Rufino (2023) propõe uma radical reconfiguração do pensamento educacional a partir de uma perspectiva decolonial, entrelaçando saberes indígenas, afro-brasileiros e a crítica ao modelo eurocêntrico de educação. Rufino evoca reflexões filosóficas e práticas pedagógicas que questionam as dicotomias ocidentais entre ser humano e natureza, corpo e mente, conhecimento científico e saber tradicional. Ao colocar esses conceitos de "ponta-cabeça", o autor desafia a hegemonia epistêmica ocidental, convidando-nos a pensar a educação como um processo de *biointeração* e de pluralidade de saberes.

A obra é profundamente influenciada pela noção de *biointeração*, um conceito elaborado por Antônio Bispo dos Santos (mais conhecido como Nêgo Bispo), que compreende a interação profunda e ética entre os seres, humanos ou não, no contexto de uma comunidade ecológica. Tal conceito é amplamente abordado no livro *Colonização, Quilombos: modos e significados* (Bispo, 2015) ele explora como os povos quilombolas e outras comunidades tradicionais constroem conhecimentos e modos de vida em harmonia com o ambiente natural, fundamentados na noção de *biointegração*.

Nêgo Bispo articula a *biointegração* como uma alternativa à colonialidade do saber, propondo uma convivência integral e respeitosa entre os seres humanos e o ecossistema, de modo a romper com a visão exploratória imposta pela lógica colonial e capitalista. Ele enraíza suas reflexões nas práticas e saberes dos quilombolas, oferecendo uma crítica profunda ao modelo de desenvolvimento hegemônico e ao sistema educacional. Sendo este livro uma referência importante para quem deseja entender mais sobre a *biointegração* e sua relação com a descolonização dos saberes.

Rufino destaca a importância de uma educação que transcenda a lógica antropocêntrica e adote uma visão holística, onde a natureza é parceira de aprendizado. Ele contrapõe as práticas educacionais dominantes, enraizadas na colonialidade, ao conceito de uma educação mais que humana, que acolhe ensinamentos de plantas, florestas, rios e outras formas de vida.

O autor critica o *racismo epistêmico* e a *colonialidade cosmogônica*, denunciando a marginalização histórica dos saberes indígenas e afrodescendentes,

rotulados como “fetichistas” ou “animistas” pela ciência racista do Brasil no final do século XIX e início do XX. Essa injustiça cognitiva, que perdura até hoje, impõe um único padrão de conhecimento, oprimindo e empobrecendo a pluralidade e o potencial transformador da educação.

Rufino aborda dois conceitos essenciais em sua obra. O primeiro é o *racismo epistêmico*, que se refere à desvalorização dos saberes de povos não brancos e não ocidentais. Historicamente, conhecimentos de africanos, indígenas e outros grupos colonizados foram considerados inferiores pelo pensamento eurocêntrico. Essa desqualificação, ao classificar saberes tradicionais como “animistas” ou “fetichistas”, reforça a injustiça cognitiva, validando apenas o conhecimento ocidental. Assim, o racismo epistêmico exclui e silencia epistemologias que poderiam enriquecer nossa compreensão do mundo.

Em segundo, a *colonialidade cosmogônica* refere-se à imposição de uma visão ocidental que divide humano e natureza, hierarquizando formas de vida e privilegiando o cosmos ocidental. Mesmo após o fim das colônias, esse pensamento persiste, silenciando cosmogonias de povos originários e comunidades tradicionais, que veem a interdependência entre todas as formas de vida. No livro, Rufino denuncia como essa visão molda negativamente relações humanas e ecológicas, desconsiderando saberes que valorizam a interação com a natureza.

Esses conceitos são fundamentais para a crítica de Rufino à educação hegemônica. Ao ressaltar o *racismo epistêmico* e a *colonialidade cosmogônica*, o autor desafia a visão eurocêntrica e antropocêntrica de mundo, propondo uma educação mais que humana, que não só reconheça, mas valorize e integre saberes ancestrais e não ocidentais, estabelecendo novas formas de diálogo e interação com todas as formas de vida.

Inspirado pelas ideias de Paulo Freire, Rufino defende que a educação deve ser um espaço de busca constante pela vocação de ser mais. Freire enfatiza que “*a educação não transforma o mundo. Educação muda as pessoas. Pessoas transformam o mundo*” (Freire, 2014, p. 47). Nesse sentido, Rufino propõe a “mandinga” como uma prática educativa que incorpora a ginga, a esquivada e o jogo corporal, elementos que desafiam a fixidez do conhecimento tradicional e abrem espaço para o improvisado, a criatividade e o diálogo. O termo “mandinga”, no contexto da capoeira, associado à



habilidade de lidar com o inesperado e ao movimento estratégico, é empregado na obra como uma metáfora para práticas pedagógicas que fomentam a liberdade e a resistência.

Um dos momentos mais marcantes do livro é o encontro do autor com uma senhora em um quintal, onde ele observa as propriedades curativas das plantas e reflete sobre como os saberes tradicionais poderiam ser incorporados no cotidiano educativo. Rufino tece paralelos entre as folhas de boldo, usadas pela senhora, e as críticas contemporâneas de Byung-Chul Han à sociedade do cansaço. Han observa que “a sociedade do desempenho se revela, em última análise, uma sociedade de cansaço. O excesso de trabalho e desempenho se transforma em autoexploração” (Han, 2017, p. 25). Inspirado por essa crítica, Rufino faz um chamado para que a educação contemporânea olhe para o cuidado, a natureza e as práticas tradicionais como formas de cura e resistência ao modelo hegemônico que exaure os corpos e as mentes.

Ao longo do livro, Rufino nos convida a refletir sobre uma educação descolonizada, onde se aprende não apenas com os livros e professores, mas também com os quintais, florestas, rios, e outros seres. Para ele, a educação decolonial é necessariamente comunitária e plural, estabelecendo confluências entre diferentes modos de saber e existir no mundo. Rufino reforça a ideia de que o conhecimento está distribuído por todas as formas de vida, e o aprendizado acontece nas relações entre os diversos seres que compõem o ecossistema planetário. Nessa proposta, ele se alinha à defesa de um "pluriverso", ou seja, a coexistência de múltiplos mundos e formas de saberes.

A crítica de Rufino à educação dominante é poderosa e pertinente. No entanto, a obra poderia se beneficiar de uma análise mais detalhada sobre como essas propostas poderiam ser institucionalizadas ou implementadas em larga escala, especialmente em um sistema educacional formal que muitas vezes está arraigado em práticas burocráticas e curriculares rígidas. Embora a prática de uma educação "mandingueira" seja fascinante e instigante, sua viabilidade no contexto atual ainda precisa de uma discussão mais aprofundada.

Outro ponto que merece ser ressaltado é a escrita poética e quase literária de Rufino, que alterna entre o ensaio teórico e a narrativa pessoal, entre a análise filosófica e a memória afetiva. Embora isso torne a leitura uma experiência rica e envolvente, pode também apresentar desafios para leitores que buscam uma abordagem mais linear



e sistemática das ideias. A mistura de estilos reflete, contudo, a proposta do autor de romper com as estruturas rígidas do pensamento acadêmico tradicional e de valorizar formas de expressão mais orgânicas e sensíveis.

Ponta-cabeça desafia os limites da educação, propondo um repensar radical das práticas pedagógicas em diálogo com saberes ancestrais e uma ecologia dos saberes. Ao convocar educadores a aprender com florestas, quintais e múltiplas formas de vida, Luiz Rufino oferece uma visão transformadora sobre ensinar e aprender em um mundo em crise. Sua crítica ao racismo epistêmico e à colonialidade abre espaço para uma educação plural e conectada à vida. Embora não aprofunde os desafios práticos de implementação, a obra aponta caminhos para uma educação mais sensível, inclusiva e vital. Leitura essencial para quem busca resistir à hegemonia do conhecimento dominante e promover uma pedagogia enraizada na pluralidade e no mundo vivo.

Referências Bibliográficas

BISPO, Antônio. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília/ DF: INCTI/UNB, 2015.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor; RUFINO, Luiz. In memoriam: “*O fundamento é a roça*” Antônio Bispo dos Santos (1959-2023). Anãnsi: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 323–328, 2023. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/19430> . Acesso em: 13 dez. 2024.

MARTINS, Mariana Moraes de Miranda; ARANDA, Marcelo Storti; SANCHEZ, Celso; RUFINO, Luiz. *As Reflexões Afro-pindorâmicas como perspectiva para a descolonização da Educação Ambiental*. Revista Sergipana de Educação Ambiental, [S. l.], v. 10, p. 1–18, 2023. DOI: 10.47401/revisea.v10.19738. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/revisea/article/view/19738>. Acesso em: 13 dez. 2024.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. *Vence-Demanda: Educação e Descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2021.



RUFINO, Luiz. *Ponta-cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2023.