



# SACRILEGENS

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

Dossiê

Pluralidade religiosa e experiências intersticiais:  
Novos caminhos para o estudo da religião

v. 22 n. 1 (2025)

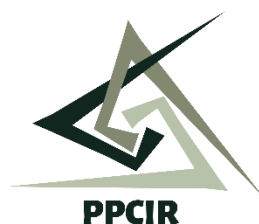


ISSN 2237-6151

# *Sacrilegens*

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

**Volume 22, n. 1, jan./jun. 2025**



Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião -UFJF



|             |              |       |      |          |                |
|-------------|--------------|-------|------|----------|----------------|
| Sacrilegens | Juiz de Fora | v. 22 | n. 1 | p. 1-356 | jan./jun. 2025 |
|-------------|--------------|-------|------|----------|----------------|

## **SACRILEGENS**

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

Volume 22, n. 1, jan./jun. 2025

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. 22, n. 1 (2025) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz

De Fora, 2025 – Semestral – ISSN 2237-6151.

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

### **Conselho editorial**

Samuel Moreira Muniz - UFJF, Juiz de Fora

Daniela de Cássia Sabará - UFJF, Juiz de Fora

### **Editoras convidadas**

Giovanna Sarto - UFJF, Juiz de Fora

Mara Bontempo Reis - UFJF, Juiz de Fora

### **Equipe editorial**

Ágatha Barros Dias Pinho - UFJF, Juiz de Fora (Edição)

Larissa Dantas Camargo Mello - UFJF, Juiz de Fora (Edição)

Daniel Martins Dalpra - UFJF, Juiz de Fora (Edição)

Isabela Pinho - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Petrus Lucchesi Moreira - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Gabriel Monteiro Vale - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Túlio Fernandes Brum de Toledo - UFJF, Juiz de Fora (Editoração)

Luana de Almeida Telles - UFJF, Juiz de Fora (Editoração e design)

Marco André Raphael Nunes - UFJF, Juiz de Fora (Curadoria de arte e design)

### **Conselho consultivo**

André Sidnei Musskopf - UFJF, Juiz de Fora

Clodomir Barros de Andrade - UFJF, Juiz de Fora

Danilo Souza Mendes de Vasconcellos - UFJF, Juiz de Fora

Davison Schaeffer de Oliveira - IFRJ, Rio de Janeiro

Dilaine Soares Sampaio - UFPB, João Pessoa

Edson Fernando de Almeida - UFJF, Juiz de Fora

Emerson José Sena da Silveira - UFJF, Juiz de Fora

Fábio Py Murta de Almeida - UENF, Campos dos Goytacazes

Frederico Pieper Pires - UFJF, Juiz de Fora

Humberto Araujo Quaglio de Souza - UFJF, Juiz de Fora

Jimmy Sudário Cabral - UFJF, Juiz de Fora

Jonas Ross - UFJF, Juiz de Fora

Marcelo Ayres Camurça - UFJF, Juiz de Fora

Marcio Cappelli Aló Lopes - UMESP, São Paulo

Marcos Vinicius de Freitas Reis - UNIFAP, Macapá

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões - UFJF, Juiz de Fora

Rodrigo Portella - UFJF, Juiz de Fora

Sergio Azevedo Rogério Junqueira – PUC, Paraná



SUMÁRIO

|                                 |    |
|---------------------------------|----|
| Expediente                      | 2  |
| Sumário                         | 4  |
| Editorial (editoras convidadas) | 6  |
| Editorial 2025/v. 22, n. 1      | 10 |

***Dossiê: Pluralidade religiosa e experiências intersticiais: Novos caminhos para o estudo da religião***

|                      |       |
|----------------------|-------|
| Introdução ao Dossiê | 11-12 |
|----------------------|-------|

Um diálogo entre Antropologia e Ciências das Religiões através de Ingold e Filoramo & Prandi

|                                  |       |
|----------------------------------|-------|
| <i>Luís Felipe L. S. Macário</i> | 13-26 |
|----------------------------------|-------|

Religião e poder: dominação e resistência intercultural em perspectiva decolonial

|                                                                   |       |
|-------------------------------------------------------------------|-------|
| <i>Janaína B. Freitas; Patrícia F. Santos; Rodrigo V. Freitas</i> | 27-48 |
|-------------------------------------------------------------------|-------|

Entre a cruz e o pentagrama: bricolagem simbólica e purismo no Neopaganismo contemporâneo

|                             |       |
|-----------------------------|-------|
| <i>Flávio Lopes Arantes</i> | 49-70 |
|-----------------------------|-------|

Diálogo inter-religioso e o enfraquecimento do sagrado: o Deus ornamento em Gianni Vattimo

|                                       |       |
|---------------------------------------|-------|
| <i>Lucas Pereira da Silva Freitas</i> | 71-99 |
|---------------------------------------|-------|

O paradoxo de fronteira e a fronteiridade da religião

|                              |         |
|------------------------------|---------|
| <i>Eduardo Sales de Lima</i> | 100-121 |
|------------------------------|---------|

A narrativa sobre o Santo Daime e a Ayahuasca nos periódicos da região Norte entre 1980 e 1997: a memória discursiva no imaginário jornalístico e social

|                                                      |         |
|------------------------------------------------------|---------|
| <i>Herta Maria A. N. Soeiro; Matheus P. Italiano</i> | 122-146 |
|------------------------------------------------------|---------|

A prática cinéfila como forma de cultivo da qualidade humana profunda

|                                  |         |
|----------------------------------|---------|
| <i>Thais Fernandes do Amaral</i> | 147-169 |
|----------------------------------|---------|

O partido de Deus: uma análise semiolinguística de *tweets* do candidato a deputado federal Nikolas Ferreira nas eleições de 2022

|                                                        |         |
|--------------------------------------------------------|---------|
| <i>Ana Luiza Soares C. Silva; Ana Carolina G. Reis</i> | 170-198 |
|--------------------------------------------------------|---------|

A construção cristã da santidade de uma preta escravizada: história da morte de Romana, Meruoca – CE, século XIX

|                                                              |         |
|--------------------------------------------------------------|---------|
| <i>Antônio George L. Paulino; Antônio Renaldo G. Pereira</i> | 199-224 |
|--------------------------------------------------------------|---------|





Terreiros da psique: considerações sobre os sonhos na Umbanda a partir da psicologia junguiana

*Renato Teixeira Bressan; Andréa Olímpio de Oliveira* \_\_\_\_\_ 225-238

Rimas sagradas: o imaginário bíblico do rap brasileiro

*Bruno de Carvalho Rocha* \_\_\_\_\_ 239-261

O real, o ideal e tudo que há no meio – experiências das jovens metodistas

*Marina de Oliveira Lúcio* \_\_\_\_\_ 262-287

Batendo na Porta do Céu: O Sofrimento Como Porta de Entrada Para a Experiência do Sagrado

*José Fábio B. Valente; Fátima F. de Vargas; Fanuel S. de Souza* \_\_\_\_\_ 288-308

Nosocômios como zonas de fronteira: práticas e experiências intersticiais de pluralidade religiosa em ambiente hospitalar

*Antônio Carlos Coelho* \_\_\_\_\_ 309-333

Transtorno de pânico: correspondências simbólicas entre sua sintomatologia e a religião/espiritualidade enquanto função psíquica

*Rafael Rodrigues de Souza* \_\_\_\_\_ 334-353

### **Resenha**

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Mapas da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Editora Pluralidades, 2025.

*André Yuri Gomes Abijaudi* \_\_\_\_\_ 354-356

**EDITORIAL****(Editoras convidadas)**

É com grande zelo, senso de responsabilidade e profunda gratidão que apresentamos o último editorial assinado por nossa gestão (2023–2025) à frente da *Sacrilegens*. Ao longo destas páginas, queremos revisitar o percurso constituído nos últimos dois anos, vislumbrando um diálogo produtivo entre memória e perspectiva.

Desde o início o nosso compromisso sempre foi sólido: manter a *Sacrilegens* como revista de acesso gratuito, inteiramente gerida por estudantes, fortalecendo a universidade pública por meio do tripé ensino, pesquisa e extensão, e garantindo o acesso democrático a análises científicas de qualidade sobre religião alinhadas aos princípios de justiça social e cidadania. Durante esse período, tivemos a oportunidade de publicar trabalhos de excelência, incentivar novas pesquisas e ampliar o alcance de visualizações e acessos. Cada artigo, cada revisão e cada discussão contribuíram para o crescimento do nosso espaço de troca intelectual.

Nesse sentido, a experiência a frente do processo editorial nos últimos anos nos mantém com a certeza de que produções com impacto social na Ciência da Religião só cumprem plenamente sua função e relevância quando se mantém abertas ao dissenso e quando se deixam afetar pelas urgências do mundo que as circundam - ainda que não só isso, afinal nosso objeto é vivo, plural, dinâmico e acontece principalmente nas entrelinhas e nas subjetividades das experiências humanas.

Durante nossa gestão, tivemos a honra de conduzir uma equipe majoritariamente feminina, com um editorial 100% de mulheres. Isso implicou em modos específicos de trabalho, de escuta, de mediação de conflitos e de escolha temática. Sob nossa gestão, a *Sacrilegens* intensificou sua atenção à diversidade e ampliou espaços para discussões sobre gênero, sexualidade, racialidade, política, violência e outras questões que atravessam o fenômeno religioso e suas dimensões e linguagens. Trabalhamos, evidentemente, para tematizar essas discussões, mas também insistimos que elas perpassassem nossa prática editorial cotidiana: do cuidado e rigor metodológico com as publicações até as escolhas gráficas, dos editais à composição dos dossiês... essa forma do fazer editorial refletiu-se na linguagem (como a nossa preferência por linguagens inclusivas), nas atualizações dos critérios de seleção, em convites a novas e novos pareceristas, nas escolhas temáticas de dossiês que desafiassem temas caros aos





contextos que vivemos... e o resultado foi um trabalho coletivo plural, orgânico, tensionado e, principalmente, engajado.

Nesse tempo mantivemos também aquilo de mais precioso: a história e a trajetória da revista. A Sacrilegens se construiu desde sua origem como projeto político e acadêmico – uma revista gratuita e de acesso aberto, gerida e mantida pelo corpo discente do PPCIR, com um posicionamento ético radical em defesa da educação pública, do acesso democrático ao saber e da recusa a toda forma de elitização da produção científica. Acreditamos que a educação é (ou ao menos deveria ser) para todas as pessoas, e que todas as pessoas deveriam ter acesso a materiais de qualidade. Por isso mesmo, para nós, o campo acadêmico não é só feito de dimensões de ensino ou pesquisa isolados; antes, é também (e talvez principalmente) território de articulação crítica entre ciência, cultura, política e sociedade.

Nestes dois anos, publicamos cinco edições: quatro volumes regulares e uma edição extra. Iniciamos com o dossiê *Modernidade e Religião* (v. 20, n. 1, 2023), que revisitou as tensões entre projetos modernizadores e manifestações religiosas locais, questionando a linearidade histórica que muitas vezes marca as narrativas acadêmicas. Seguimos com o dossiê *Religião e Psicologia* (v. 20, n. 2, 2023), apostando na fecundidade do diálogo entre campos que de diferentes maneiras estão implicados na compreensão das dinâmicas subjetivas e coletivas. Um ponto alto de nossa gestão foi a edição do dossiê internacional *Discursos Religiosos sobre Sexo, Violência e Gênero: Vozes Emergentes do Sul Global* (v. 21, n. 1, 2024). Essa publicação foi um marco porque, pela primeira vez, a Sacrilegens reuniu textos organizados por estudantes de diferentes partes do mundo, em especial numa conexão bastante simbólica e potente entre Brasil e África do Sul. Nessa investida na internacionalização, articulamos epistemologias localizadas e situadas, marcadas por especificidades históricas e culturais do Sul Global. Esse dossiê é um lembrete de que pensar religião é, inevitavelmente, também pensar poder, corpo, violência e regimes de verdade. Na sequência, tivemos a *edição especial dedicada ao VII CONACIR*, na qual, mais uma vez, renovamos o compromisso com a divulgação dos debates acadêmicos que atravessam nosso campo. Finalmente, mais recentemente, publicamos o dossiê *Hermenêutica da Religião* (v. 21, n. 2, 2024), reunindo artigos que interrogam os



próprios métodos com que se produz conhecimento sobre religião, num exercício crítico de *autorreflexividade*.

Ao longo desse percurso, também testemunhamos o reconhecimento crescente da revista, que se refletiu na evolução do Qualis da CAPES, saindo de B1 para A3. Embora estejamos plenamente conscientes das fragilidades e mudanças constantes dos critérios de avaliação do Qualis, consideramos esse avanço um indicativo do trabalho sério e comprometido que o corpo discente do PPCIR vem realizando há anos. Esse reconhecimento diz respeito não somente às métricas; é, sobretudo, resultado da persistência, competência e seriedade do corpo discente do PPCIR e das e dos pesquisadores de Ciência da Religião em produzir ciência de qualidade, comprometida com as urgências sociais e políticas que atravessam o Brasil e o mundo.

À medida que nos aproximamos do encerramento desse nosso ciclo de gestão, gostaríamos de expressar nossa sincera gratidão a todas e todos que fizeram parte dessa jornada: às autoras e autores que confiaram seus trabalhos a nós; às avaliadoras e avaliadores, cujo rigor crítico e generosidade têm sido essenciais para garantir a continuidade e permanência do processo editorial às cegas. E, principalmente, a todas as pessoas que leem as publicações, que divulgam os artigos, que citam, que tensionam e mantêm a *Sacrilegens* viva como espaço de diálogo e produção coletiva de saber. Foram dois anos de dedicação, colaboração e muito aprendizado.

Queremos também registrar nossa felicidade, gratidão, confiança e entusiasmo pela nova gestão que assume agora a *Sacrilegens*. Em nome de Daniela e Samuel, desejamos a toda a nova equipe editorial uma gestão ímpar, leve, tranquila e de muito trabalho. Sabemos que empenho e competência não faltarão! Desde já é memorável e admirável a sensibilidade e profundo comprometimento de vocês com os valores que sustentam esta revista. Sabemos que a transição não significa ruptura, mas continuidade e renovação (e muito carinho envolvido!). Estamos confiantes de que os frutos desse trabalho continuarão a inspirar novas ideias e a impulsionar o avanço do conhecimento.

Seguimos agora do outro lado da revista, como leitoras, pesquisadoras e, sempre, entusiastas. Levamos conosco a certeza de que a *Sacrilegens* continuará sendo lugar de pensamento crítico, de resistência e de construção de sentidos novos para aquilo que chamamos com muito orgulho de Ciência da Religião. Que possamos continuar juntas e juntos nessa missão de promover a ciência e a educação de forma coletiva e plural. Que



prossigamos inquietas e comprometidas. Muito obrigada a todas as pessoas que fizeram e fazem parte dessa história.

Avante!

Juiz de Fora, julho de 2025

**Giovanna Sarto e Mara Bontempo Reis**

*Editoras-chefes (biênio 2023-2025)*



**EDITORIAL**

É com profundo senso de responsabilidade e entusiasmo criativo que assumimos a gestão editorial da Sacrilegens para o período de 2025/2027. Herdamos uma revista fortalecida pelo compromisso ético e excelência acadêmica cultivados pela equipe anterior liderada por Giovanna Sarto e Mara Bontempo Reis, a quem rendemos nossa primeira e mais calorosa homenagem. Seu legado marcado por pluralidade epistemológica e rigor engajado serão a bússola que orientará nosso caminho.

Alinhado com o teor de uma revista mais próxima à comunidade acadêmica, nosso periódico esteve e estará sempre em busca de estar presente nas atividades desenvolvidas no âmbito acadêmico, seja nas palestras, eventos culturais e outras atividades promovidas dentro da nossa área como ferramenta de promoção e divulgação de um acesso aberto e gratuito como antídoto à elitização do conhecimento, atuando enquanto equipe para uma gestão discente coletiva e colaborativa, articulando pesquisa, ensino e extensão com um genuíno compromisso com justiça social através de linguagens inclusivas e temáticas urgentes e, consequentemente, fortalecendo e aprimorando o atual Qualis A3 como reconhecimento da qualidade construída a muitas mãos.

Posto isso, agradecemos, em nome de toda a equipe editorial composta por Ágatha Barros Dias Pinho; Daniel Martins Dalpra; Daniela de Cássia Sabará; Gabriel Monteiro Vale; Isabela Pinho; Larissa Dantas Camargo Mello; Luana de Almeida Telles; Marco André Raphael Nunes; Petrus Lucchesi Moreira; Samuel Moreira Muniz e Túlio Fernandes Brum de Toledo e convidamos a todas e todos que explorem as profundezas do debate especializado em nosso novo dossiê temático.

Como dito anteriormente pelos coordenadores do presente dossiê, esta edição exclusiva apresentará análises rigorosas e perspectivas inovadoras de pesquisadores da nossa área. Acesse, mergulhe nas discussões e amplie seu conhecimento!

Boa leitura!

Daniela de Cássia Sabará e Samuel Moreira Muniz

**Editores-chefes**

**INTRODUÇÃO AO DOSSIÊ****Pluralidade religiosa e experiências intersticiais: Novos caminhos para o estudo da religião**

A pluralidade e as experiências de fronteira não são apenas dados empíricos do mundo contemporâneo, mas se apresentam, sobretudo, como uma condição constitutiva das experiências humanas, atravessadas por múltiplas formas de pertencimento, de sentido e de relação com o sagrado. No campo religioso é a pluralidade que se manifesta com especial intensidade nos interstícios, aqui compreendidos enquanto espaços de cruzamento, de negociação e de ambiguidade, onde diferentes tradições, crenças, práticas, bem como diferentes perspectivas analíticas sobre o fenômeno religioso se encontram, se confrontam e mesmo transformam mutuamente. A partir dos interstícios é possível desenhar novas paisagens analíticas, marcadas por movimentos de tradução, reinvenção e resistência epistêmica. Atentar para esses espaços de enunciado e análise implica deslocar o olhar para além da rigidez, acolhendo o caráter fluido, relacional e, muitas vezes, insurgente das experiências religiosas contemporâneas.

Considerando os interstícios da experiência e da análise da experiência religiosa, e inspirado pelas atividades e debates promovidos pelo Grupo de Pesquisa “Múltiplos: Pluralidade Religiosa e Diálogo”, este dossiê constitui um esforço coletivo para cartografar práticas religiosas, espirituais e laicas que se configuram a partir de entrelugares, zonas de fronteiriças onde diferentes experiências e olhares se cruzam e se transformam. Trata-se, portanto, de reconhecer o dinamismo e a multiplicidade das experiências inter-religiosas, interfés e transreligiosas, entendendo-as não como exceções ou desvios impuros, mas como expressões fundantes da religião. Ao reunir contribuições teóricas, empíricas e metodológicas, o conjunto de textos que apresentamos interpela as narrativas hegemônicas e os enquadramentos eurocêntricos que historicamente definiram o campo religioso, oferecendo olhares situados, críticos e, sobretudo, abertos à escuta de vozes que emergem nas margens.

Dada a multiplicidade de temas e abordagens do Dossiê, convidamos os leitores a uma experiência não linear de leitura, que subverta o sumário sugerido, e que cruze e entrecruze as malhas de encontro e desencontro que podem ser tecidas com os textos aqui apresentados. Desta forma, nossa proposta é que o presente Dossiê se apresente enquanto mapa para um espaço de escuta e reflexão sobre o pluralismo religioso, em suas múltiplas



expressões empíricas e teóricas. Não apenas um desenho ou documento das transformações em curso no campo dos estudos de religião, mas um movimento e uma percepção da importância de um pensamento acadêmico atento às diferenças e aos encontros. Um pensamento que reconheça o potencial criativo, crítico e ético da fronteira, seja ela religiosa ou epistemológica, como cenário privilegiado de produção de sentido.

**Dra. Maria Cecília Simões**

*Líder do Grupo Múltiplos: Pluralidade Religiosa e Diálogo*



## Um diálogo entre Antropologia e Ciências das Religiões através de Ingold e Filoramo & Prandi

A Dialogue between Anthropology and Religious Studies through Ingold  
and Filoramo & Prandi

Luís Felipe Lobão de Souza Macário<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo tem por objetivo promover um diálogo entre a Antropologia – através de Tim Ingold – e as Ciências das Religiões – representadas por Giovanni Filoramo e Carlo Prandi. Através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica de obras dos autores citados, o trabalho procura destacar algumas questões acerca dos ofícios dos antropólogos e cientistas da religião, tendo por conclusão que os autores em questão situam o nascimento da Antropologia e das Ciências das Religiões no século XIX. Enquanto Filoramo e Prandi buscam estabelecer uma identidade para as Ciências das Religiões, algo ainda não plenamente alcançado desde o seu surgimento – ou pela dificuldade de definir o seu objeto, a religião, e seus métodos de pesquisa; ou pela resistência de muitos pesquisadores em reconhecer a existência de um campo disciplinar ao invés de diversas ciências isoladas –, Ingold sugere novas bases para a Antropologia, desfragmentada, dialógica, não em busca de simples conhecimento, mas de sabedoria e, principalmente, em colaboração e correspondência com os habitantes do planeta – tanto humanos quanto não-humanos –, com vistas a construir, em conjunto, um mundo em que haja lugar para todos e todas.

**Palavras-chave:** Antropologia. Ciências das Religiões. Tim Ingold. Giovanni Filoramo & Carlo Prandi.

**Abstract:** This article aims to foster a dialogue between Anthropology – through the work of Tim Ingold – and the Study of Religions, represented by Giovanni Filoramo and Carlo Prandi. Through an exploratory, analytical, interpretative, and critical reading of the aforementioned authors, the study seeks to highlight key issues related to the roles of anthropologists and scholars of religion. It concludes that all three authors trace the origins of both Anthropology and the Study of Religions back to the 19th century. While Filoramo and Prandi attempt to establish a clear identity for the Study of Religions – an endeavor still not fully achieved, whether due to the difficulty in defining its object (religion) and its research methods, or due to the reluctance of many scholars to acknowledge a unified disciplinary field rather than isolated academic approaches – Ingold proposes new foundations for Anthropology. His vision is one of a de-fragmented, dialogical discipline, not merely in pursuit of knowledge, but of wisdom, built in collaboration and mutual correspondence with the planet's inhabitants – both human and non-human – with the ultimate goal of co-creating a world where there is space for all.

**Keywords:** Anthropology. Study of Religions. Tim Ingold. Giovanni Filoramo & Carlo Prandi.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Ciência da Religião pela mesma Universidade. Especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: lfelipemacario@uol.com.br.





## Introdução

O presente artigo pretende promover um diálogo entre a Antropologia – representada por Tim Ingold, através de sua conferência *Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem*, realizada em 2011, e de seus livros *Antropologia: para que serve?*, cuja edição original é de 2018, e *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*, publicado originalmente em 2011 – e as Ciências das Religiões – através de *Para um estudo científico da religião*, texto introdutório do livro *As ciências das religiões*, de Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, publicado originalmente em 1987. Através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica das obras citadas acima, o trabalho procura destacar algumas questões acerca dos ofícios dos antropólogos e cientistas da religião.

A escolha dos autores estudados se deve ao fato de as obras acima mencionadas terem alguns pontos em comum como, por exemplo, situarem o nascimento da Antropologia e das Ciências das Religiões no século XIX, assim como demonstrarem preocupação com a fragmentação das pesquisas em suas áreas de estudo.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, reproduzo como os autores apresentam as origens da Antropologia e das Ciências das Religiões e seus respectivos objetos. Na segunda, abordo como eles tratam a questão da fragmentação das pesquisas nas suas áreas de pesquisa. Na terceira parte, destaco como os autores estudados expõem a questão dos métodos nas Ciências das Religiões e na Antropologia. Finalmente, meus comentários pessoais encontram-se nas considerações finais.

### 1. As origens da Antropologia e das Ciências das Religiões e seus respectivos objetos

De acordo com Tim Ingold (2019, p. 35), “a antropologia é filha da Era da Razão”, tendo crescido “em meio à efervescência de ideias que acompanhou a rejeição do dogma religioso e do despotismo político, por filósofos e intelectuais liberais, nos séculos XVII e XVIII”. O autor acrescenta que, a partir do final do século XIX, o que atraía o interesse do seu público era a promessa de um relato unificado da evolução humana em três frentes – anatômica, artefactual e institucional (Ingold, 2019).

Ingold (2012) considera que, desde a época de Francis Bacon, a ciência tem buscado descobrir a verdade literal do que está no mundo, insistindo em uma rigorosa



separação entre fato e interpretação e que, ainda hoje, baseia sua legitimidade no recurso aos dados, repetidamente verificados e reverificados, procurando a verdade através da eliminação do erro. Para ele, “a maior parte das ciências da mente e da cultura, tais como a psicologia e a antropologia, tem seguido as tendências desse mesmo empreendimento” (Ingold, 2012, p. 15-16), ou seja, tem-se ocupado

da divisão entre o que Bacon chamou de mundo “em si”, a realidade da natureza que pode ser descoberta somente por meio da investigação científica sistemática, e os vários mundos imaginários que as pessoas de diferentes épocas e lugares invocam e que, na sua ignorância da ciência e de seus métodos, assumem como sendo realidade (Ingold, 2012, p. 16).

De acordo com ele, quando a leitura em voz alta foi superada pela pura leitura das palavras, o mundo deixou de oferecer avisos e/ou conselhos e se tornou uma coleção de dados que não orientam como devem ser utilizados, fazendo com que a informação assumisse primazia diante da sabedoria (Ingold, 2012). O autor questiona, então, como poder-se-ia criar um espaço para, dentre outros, “a religião, ou para as crenças e práticas dos povos indígenas em uma economia do conhecimento na qual a busca pela natureza real das coisas tornou-se uma prerrogativa exclusiva da ciência racional?” (Ingold, 2012, p. 16).

Faz-se interessante observar que o Evolucionismo, também datado do final do século XIX, estabeleceu um paradigma de acordo com o qual o desenvolvimento geral de todas as sociedades estaria dividido em estágios, desde a selvageria, passando pelo barbarismo, até atingir a civilização, o que pode ser refletido no tripé magia/feitiçaria-religião-ciência (Schröder; Schlamelcher, 2022).

Na definição de Ingold (2019, p. 8), a “antropologia é *a filosofia com as pessoas dentro*”, pois, para ele, os antropólogos praticam sua filosofia no mundo, estudando, não os povos, mas com os povos entre os quais escolhem trabalhar – a partir de suas experiências e seus interesses particulares –, envolvendo-se profundamente na observação, no diálogo e na prática participativa. Assim, pois, ele defende um tipo de Antropologia que não trata de interpretar ou explicar o comportamento alheio, produzindo conhecimento, mas de um tipo em que o mundo não seja objeto de estudo – tanto para os antropólogos, como para os povos entre os quais trabalham –, mas o seu meio de compartilhar presença, aprender com as experiências de vida e aplicar esse aprendizado



às próprias concepções das condições e possibilidades futuras da vida humana (Ingold, 2019).

O autor considera que “a tarefa da antropologia (...) é restaurar o equilíbrio, moderar o conhecimento transmitido pela ciência com a sabedoria da experiência e da imaginação” (Ingold, 2019, p. 11). Para ele, o objetivo essencial da Antropologia é principalmente educativo, não etnográfico, com sua importância residindo em seu potencial de educar e transformar vidas, tanto as dos antropólogos quanto as daqueles entre os quais eles trabalham, o que concretizar-se-á apenas se os pesquisadores estiverem abertos a aprender com aqueles, o que só acontecerá se eles forem levados a sério. Assim, levar os outros a sério é a regra número um do tipo da Antropologia de Ingold (2019).

Giovanni Filoramo e Carlo Prandi (1999) consideram que as Ciências das Religiões nasceram no século XIX, época de grandes transformações do Ocidente, desencadeadas, dentre outros agentes, pela Revolução Industrial e pelas conquistas coloniais que “colocaram a cultura europeia diante de novas exigências de definição da própria capacidade de leitura tanto da sociedade ocidental quanto das sociedades com as quais o Ocidente havia estabelecido relações de domínio e de intercâmbio” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 6).

Para os autores, este período se caracterizou por “um processo de ramificação das ciências naturais e das ciências humanas” e, paralelamente aos estudos de história comparada, afirmaram-se, também e cada vez mais – alinhados ao desenvolvimento de ciências humanas como, dentre outras, a Antropologia Cultural –, estudos e interpretações dos fatos religiosos, com vistas a integrar e aprofundar os conhecimentos históricos, afirmando, em progresso “a exigência, tipicamente iluminista, de uma ciência da religião capaz de reunificar as contribuições que essas diferentes disciplinas vinham oferecendo, a partir de seu observatório particular, para o conhecimento científico das religiões” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 6-7).

Filoramo e Prandi (1999, p. 16) consideram que “toda disciplina envolvida no estudo das religiões teve de forçosamente se meter num trabalho de Sísifo e definir o seu próprio objeto de pesquisa: a religião”, tarefa ainda mais difícil pelo fato de que seu significado difere qualitativamente em relação aos conceitos emanados de povos que não os ocidentais. Eles pensam que para escapar do perigo do reducionismo – que priva o objeto de qualquer especificidade –, assim como de um idealismo essencialista – que



postula, desde o início, a realidade de um objeto que a pesquisa deverá obrigatoriamente desvelar e testemunhar –, deve-se optar por uma terceira via, ou seja, um conceito de religião que leve em conta tanto os seus aspectos funcionais quanto os específicos (Filoramo; Prandi, 1999).

De acordo com eles,

o que define a religião é a validade do método particular que se decide assumir. Nessa perspectiva, o estudo científico da religião avançou à medida que se demonstrou capaz de assumir novas perspectivas metodológicas, pois cada novo método, quando eficaz, contribuiu para se captar um outro aspecto de uma realidade humana histórica extremamente variada e multifacetada e que – isso deve nos fazer refletir – se revela resistente a ser capturada de uma vez por todas numa única rede metodológica (Filoramo; Prandi, 1999, p. 20).

Filoramo e Prandi (1999) observam, porém, que a autonomia de um discurso científico se baseia na autonomia de um método legitimamente fundado, assim como utilmente experimentado, mais, inclusive, do que na autonomia do objeto, que só pode nascer da eficácia do método, a não ser que se recorra a um raciocínio dedutivo, de tipo normativo, acrescentando que quem rejeita tal tipo de colocação se obriga a operar com um conceito de religião relativo, marcado por uma autonomia não mais absoluta.

Para os autores, a realidade das religiões distingue tanto uma mudança contínua de ritos, crenças e formas sociais religiosas, quanto a persistência de estruturas e comportamentos, dos mitos aos processos simbólicos. Uma face que muda, outra que não é histórica. Para eles, o que une as diferentes religiões não é uma identidade, mas “a posse de uma legislação normativa interna, de formas de funcionamento, de autorregulação, de resposta e de recuperação” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 18). Conforme uma perspectiva sincrônica, os comportamentos religiosos sugerem possuir uma lógica própria, tal como formas próprias de autorregulamentação. No entanto, tais princípios de autodireção se confrontam com princípios de heterodireção impostos pelo ambiente externo, configurando o específico do fato religioso a sua autonomia relativa (Filoramo; Prandi, 1999).

## **2. A questão da fragmentação das pesquisas nas Ciências das Religiões e na Antropologia**

Filoramo e Prandi (1999) afirmam que a fragmentação da pesquisa, nas mais diversas disciplinas, vem resultando em um crescente processo de especialização,





setorização e multiplicação que atinge, inclusive, as ciências humanas – como, dentre outras, a Antropologia –, cada vez mais articuladas e ramificadas e que, para equilibrar tal movimento centrífugo, fazem-se necessários “estudos que repropõem o problema do sentido e da globalidade dos processos de pesquisa, que formam, com suas especializações e seus métodos, os diferentes campos disciplinares” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 5).

Os autores acrescentam que, no período após a Segunda Guerra Mundial, o estudo das religiões também conheceu esse duplo movimento e que nunca, como na atualidade, a religião foi objeto de tantos estudos, por parte das mais variadas disciplinas, assim como de novos métodos de pesquisa emergentes aplicados à religião, ou até mesmo novas disciplinas, como a Ecologia da Religião (Filoramo; Prandi, 1999). Eles destacam que “diante dos inevitáveis riscos de cacofonia metodológica e de miopia especialística”, levantaram-se “vozes que apelavam para que não se perdesse de vista tanto a unidade e a especificidade do objeto quanto o sentido global dessa pesquisa”, concluindo que “hoje, mais do que nunca, permanece viva e inevitável a exigência de globalidade e de sentido, que caracterizou a pesquisa dos pioneiros das ciências das religiões” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 5-6).

No mesmo sentido, Ingold (2019, p. 34) se sente incomodado com o fato de que

há os pesquisadores que se denominam antropólogos sociais ou culturais, ou, igualmente, etnógrafos. E há os pesquisadores que se intitulam antropólogos físicos ou biológicos, ou, igualmente, estudiosos da evolução humana. Os primeiros são versados em outros campos das humanidades, dos estudos filosóficos e literários à história e à religião comparada. Os últimos fazem a corte com psicólogos evolucionistas, neurocientistas, ecologistas comportamentais e paleontólogos. Raramente, entretanto, eles conversam entre si e, quando o fazem, apenas redescobrem a profundidade da sua incompatibilidade. Para complicar ainda mais o quadro, todos os tipos de outras antropologias surgiram nas últimas décadas, cada qual com seus próprios interesses, métodos de trabalho e meios de publicação.

Sobre uma possível origem dessa fragmentação, o autor explica que os antropólogos sociais, ou culturais, estudavam a evolução das instituições, costumes e crenças, mas que, a partir das décadas de 1920 e 1930, surgiram divergências sobre como abordar os fenômenos sociais e culturais, pois alguns passaram a argumentar que, em lugar de buscar demonstrar como se deram a origem e evolução dos costumes e instituições, dever-se-ia tentar mostrar seu funcionamento, abordagem que ficou



conhecida como funcionalismo, cuja ascensão provocou a separação entre a Antropologia Social e seus campos irmãos – a Antropologia Física e a Arqueologia –, que conservaram sua orientação evolucionista (Ingold, 2019).

Ingold (2019) também identifica as linhas bastante diferentes de como a Antropologia se desenvolvia na Grã-Bretanha – que, então, contava com um império e buscava orientação sobre as instituições sociais nativas para auxiliar a administração de sua política colonial –, onde a Antropologia Social – então considerada um ramo da Sociologia – se ocupava especialmente das formas de relacionamento das pessoas em sua conduta da vida social, e na América do Norte – na qual os Estados Unidos possuíam populações originárias e procuravam registrar os modos de vida destas, que rapidamente desapareciam –, em que a Antropologia Cultural – então vista como um desdobramento da Etnologia – se encarregava das tradições de conhecimento e crença que os povos nativos carregavam e transmitiam aos descendentes.

No entanto, ele afirma: “eu não poderia escrever um livro sobre antropologia e para que ela serve a não ser que eu acreditasse que há, ao menos potencialmente, algo que une essas linhas profusas em uma única corda” (Ingold, 2019, p. 35). De acordo com Ingold (2019), faz-se necessário reestabelecer a Antropologia como uma disciplina única, e não como uma diversidade de subdisciplinas separadas, além de superar o antagonismo entre os antropólogos de inclinação biofísica e sociocultural, através de um novo acordo, assim como dissociar os objetivos da Antropologia dos da Etnografia, o que pode gerar um diálogo e uma colaboração com profissionais de outros campos, tais como a Arte – desenho, teatro, dança e música –, Arquitetura, Arqueologia, Museologia e História Comparativa.

O autor argumenta ser a unidade da experiência – que os antropólogos, com frequência, expressam através do conceito de holismo – que mantém a Antropologia unida, focando o entrelaçamento de aspectos da vida humana e recusando a ideia de que ela possa ser dividida em camadas – entre o corpo, a mente – que compõem o indivíduo – e a sociedade (Ingold, 2019).

Para Ingold (2019) – e ele afirma trabalhar para isso –, a Antropologia não deve ser uma subdivisão especializada de algo maior, mas uma disciplina autônoma, cuja preocupação seja tratar da vida humana em sua totalidade, e não de algum aspecto particular dela, estudando com as pessoas, e não produzindo estudos sobre elas,



constituindo-se, de fato, em uma antidisciplina, por não aceitar o “colonialismo intelectual que divide o mundo do conhecimento em partes isoladas para o domínio de cada disciplina” (Ingold, 2019, p. 66). No entanto, ele concebe o diálogo antropológico como uma arte da investigação, não contraposto à ciência, mas uma forma diferente de realizá-la, de maneira mais humanizada e sustentável integrando-se ao mundo (Ingold, 2019).

### 3. A questão dos métodos nas Ciências das Religiões e na Antropologia

No contexto do surgimento da Antropologia e das Ciências das Religiões, as ciências do espírito se contrapuseram às ciências da natureza, diferenciando-se pelo método, assim como pela relação entre sujeito e objeto. Assim, ao modelo da explicação – característico do campo dos fenômenos naturais – opõem-se o modelo da compreensão – válido no campo dos fenômenos espirituais. Então, o problema epistemológico básico das Ciências das Religiões – ou seja, explicar ou compreender a religião – nasceu ao acender das luzes do século XX (Filoramo; Prandi, 1999, p. 8-9).

De acordo com Filoramo e Prandi (1999), traço essencial do modelo da explicação é a premissa insuprível de que a religião, enquanto distinta do objeto de fé – este inacessível à pesquisa empírica –, é uma manifestação antropológica e histórica que, como qualquer fenômeno humano, pode e deve se sujeitar aos métodos da pesquisa crítica, possuindo sua própria estrutura. O dado religioso, pois, possui sua verdade, que pode ser revelada, reduzindo-a a dados elementares subjacentes, dentre os quais antropológicos. Enfim, os autores consideram que “*conditio sine qua non* dessa operação explicativa da religião é a imparcialidade, a neutralidade, a objetividade, em suma, a *confiabilidade* do intérprete” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 9).

Para eles, o modelo da compreensão – técnica psicológica que busca apreender a experiência germinal, livre e criadora, base das produções espirituais e culturais –, aplicado aos fenômenos religiosos, constituiu uma corrente, a fenomenologia compreensiva da religião (Filoramo; Prandi, 1999). Os autores consideram, ainda, que “diante desse dado experiencial, o intérprete não pode colocar-se de maneira asséptica e neutra, pois ele, desde o início, está envolvido num plano de coparticipação vivida, no e com o seu objeto de estudo” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 10).



Filoramo e Prandi (1999, p. 21) comentam que “a tradição dos estudos de tipo hermenêutico sublinhou repetidamente a necessidade de que aquele que pretende abordar o estudo das religiões tenha alguma experiência do religioso”, acrescentando que “o que se exige do estudioso é que se aproxime com simpatia humana do seu objeto de estudo: nem mais nem menos” e que “a mesma abordagem tolerante e compreensiva é desejável no que se refere aos métodos”.

De acordo com Ingold (2009, p. 12),

os métodos são os guardiões da objetividade, acionados para garantir que os resultados da pesquisa não sejam contaminados por um envolvimento muito íntimo ou afetivo dos pesquisadores com os povos que eles estudam,

mas que, “para a antropologia, contudo, esse envolvimento é essencial” (Ingold, 2009, p. 12), explicando que “na antropologia, a observação se dá não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazem e escutando o que dizem” (Ingold, 2009, p. 12). Ele reitera que os antropólogos devem realizar uma observação participante, que não é um método para a coleta de dados, mas que significa estudar com as pessoas, unindo-se a elas na busca de formas de viver, e não fazer estudos sobre elas, descrevendo suas vidas, o que marca a diferença entre a Etnografia e a Antropologia (Ingold, 2019).

Filoramo e Prandi (1999) consideram que a contraposição entre os modelos da explicação e da compreensão esteja em via de superação, pois, de acordo com eles, a ciência que eles denominam monoteísta deu lugar a uma concepção mais flexível e pluralista, acompanhada de um “politeísmo” metodológico, a partir da ideia de que as regras científicas não são condições da pesquisa definidas *ad eternum*, mas podem – e devem – mudar de acordo com as oportunidades encontradas, deixando espaço à subjetividade e valorizando as capacidades imaginativas, intuitivas e de criação do pesquisador. Assim,

A contraposição entre explicação e compreensão vai sendo progressivamente substituída por um modelo de integração baseado, de um lado, na necessidade de um pluralismo metodológico que encontre no interior de cada trajetória as garantias da própria “cientificidade” e, do outro, na necessidade de levar em conta os aspectos “subjetivos” da pesquisa, que fazem parte integrante dela e, com frequência, são seus fatores decisivos (Filoramo; Prandi, 1999, p. 11-12).



No entanto, para eles, o estatuto epistemológico das Ciências das Religiões não é efeito e consequência, somente, de um debate mais amplo, pois reflete e traduz questões e problemas internos ao próprio campo disciplinar, tais como sua própria definição. Desse modo, “Ciência da Religião” pressupõe método científico e objeto unitários, enquanto “Ciências das Religiões” faz referência ao pluralismo metodológico e do objeto, havendo, inclusive, soluções intermediárias, quais sejam “Ciência das Religiões ou “Ciências da Religião” (Filoramo; Prandi, 1999). Os autores concluem, então, que as Ciências das Religiões – como eles preferem chamar – “não constituem uma disciplina à parte, fundada, como gostaria a tradição hermenêuticamente orientada, na unidade do objeto (a religião) e na unidade do método (a compreensão hermenêutica)”, mas “um campo disciplinar e, como tal, uma estrutura aberta e dinâmica” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 13).

Filoramo e Prandi (1999) admitem ser inevitável o surgimento de problemas de diálogo e hierarquia entre as diversas disciplinas do campo, pois a não existência de um método científico único para o estudo das religiões pode gerar riscos do que eles chamam de cacofonia metodológica, dentre os quais o de que uma chave de leitura reclame o direito de chave-mestra metodológica, subordinando arbitrariamente outras chaves de leitura do fenômeno religioso às suas exigências particulares, assim como o de promover uma simples justaposição de métodos ou de resultados ou um sincretismo que não contempla as reais necessidades da área.

Os autores tomam como exemplo a História das Religiões que, através de suas análises de história comparada – levando em conta os momentos diacrônico-sincrônicos no estudo dos fenômenos religiosos –, oferece material empírico para as demais disciplinas do campo (Filoramo; Prandi, 1999). Porém, eles percebem que, ainda que na opinião de alguns pesquisadores,

uma concepção aberta e dinâmica de história – não dominada por nenhum tipo de historicismo e, ao mesmo tempo, capaz de enfrentar os problemas do presente – continue sendo (ainda que como projeto) o eixo em torno do qual deveria girar a contribuição das diferentes CR, é verdade que, à espera de aprofundamentos válidos nessa direção, o atual debate metodológico internacional sobre as CR dá mostras de querer privilegiar outros eixos interpretativos, como a antropologia (Filoramo; Prandi, 1999, p. 15-16).

Algo semelhante ocorreu em relação à Antropologia Social. Ingold (2019) comenta que ela foi concebida como o estudo comparativo das formas de vida encontradas em sociedades simples, pequenas e tradicionais, servindo-se do material





empírico oferecido pela Etnografia, que se tornou quase que sinônimo de Antropologia. Para o autor, “a boa etnografia é sensível, contextualmente matizada, profusamente detalhada e fiel àquilo que retrata”, o que “são qualidades admiráveis”, mas que “constrangem o etnógrafo que deve permanecer, se não oculto, pelo menos nos bastidores, permitindo que as pessoas e as suas vozes assumam o protagonismo” (Ingold, 2019, p. 63).

Para ele, pensar a Antropologia como um diálogo, e seus profissionais como uma comunidade de pesquisadores, reflete melhor a prática antropológica. O autor relata que os antropólogos de inclinação social e cultural se voltaram, progressivamente, para outras abordagens nas humanidades, na História, Filosofia, religião comparada e nos estudos da linguagem e literatura, não conseguindo se reconciliar por completo com a maneira através da qual a Etnografia havia sido apropriada por sociólogos e outros cientistas sociais para nomear praticamente quaisquer técnicas de investigação capazes de fornecer dados qualitativos para análise (Ingold, 2019).

O estudioso das Ciências das Religiões deve, pois, escolher, “caso a caso, dependendo de suas competências e das circunstâncias externas, o instrumento que se revelar mais apto para alcançar o objetivo interpretativo” (Filoramo; Prandi, 1999, p. 22). De acordo com Filoramo e Prandi (1999), o que identifica o campo é a sua base empírica – com o método indutivo delimitando os seus confins –, caracterizando-se pelos juízos de fato, fundamentados nos limites do possível e na neutralidade do pesquisador. As Ciências das Religiões podem aprender de outras disciplinas, como da Filosofia da Religião, formas mais precisas de colocar problemas como o da definição ou de seus pressupostos, tendo a função de considerar os aspectos culturais, psicológicos, econômicos, sociais, dentre outros, do fato religioso, e tomando das teologias as formas por meio das quais o fato e a experiência religiosa vividos historicamente se explicitaram no nível teórico, constituindo um objeto de estudo indispensável, cuja especificidade deve ser conservada de modo adequado.

Os autores, enfim, consideram que o progresso de uma disciplina e de um campo disciplinar – progresso de tipo metodológico, compreendido não como uma evolução magnífica, mas como um avanço acidentado e com possíveis reviravoltas – se dá, historicamente, após descobertas que disponibilizam novos dados ou por intermédio da decifração de escritos desconhecidos, que possibilitam o acesso a fontes até então



inacessíveis, não seguindo um esquema acumulativo, mas se devendo à emergência de um mecanismo diferente, uma virada metodológica – como eles denominam –, ou seja,

à introdução de novo paradigma interpretativo, que, em geral, se contrapõe aos paradigmas anteriores, introduzindo pontos de vista diferentes que rompem o esquema de concepção linear e evolutiva do progresso científico (Filoramo; Prandi, 1999, p. 23).

Em sentido semelhante, Ingold (2019, p. 22), em sua concepção de “que a tarefa da antropologia é *ir além* da ideia de humanidade, ou pelo menos enquadrá-la de forma diferente”, tal qual os estudos das ontologias indígenas, sugere formas alternativas de leitura e escrita, que nos conduzam a nos inspirar com as vozes das páginas e com o mundo ao nosso redor, ouvindo e sendo aconselhados pelo que eles nos contam, cicatrizando, assim, a ruptura entre o ser e o saber, o que deve constituir um primeiro passo em direção a uma forma mais aberta e sustentável de viver (Ingold, 2012). O autor destaca um giro às questões relativas ao ser, iniciado com Alfred Hallowell, que ganhou impulso tal que muitos antropólogos o denominam “virada ontológica”, a partir de um entendimento da existência e transformação das coisas, conhecido como animismo, “antes desprezado como a mais primitiva das religiões, baseado na crença equivocada na espiritualidade dos objetos”, mas agora “considerado uma poética da vida que supera inclusive a ciência em sua compreensão da plenitude da existência” (Ingold, 2019, p. 18).

Ingold (2015) identifica ser típico de povos das sociedades ocidentais, a partir de uma convenção há muito estabelecida, rotular o animismo como um sistema de crença que atribui vida ou espírito a objetos inertes. No entanto, o autor considera que “o saber deve ser reconectado com o ser, a epistemologia com a ontologia, o pensamento com a vida” e que “o ato de repensar o animismo indígena” o levou “a propor a reanimação da nossa própria, assim chamada, tradição ‘ocidental’ de pensamento” (Ingold, 2015, p. 126), pois, para ele, “não é que a vida esteja nas pedras”, mas, “ao contrário, as pedras estão na vida” (Ingold, 2019, p. 18). Assim, “o mundo anímico está em fluxo perpétuo, uma vez que os seres que dele participam seguem seus vários caminhos”, não existindo em locais, mas ocorrendo ao longo de caminhos (Ingold, 2015, p. 121).

Finalmente, Ingold (2015) deseja que suas observações não sejam interpretadas como um ataque contra todo o empreendimento científico, pois ele não considera que animismo e ciência sejam irreconciliáveis e que uma abertura animista para o mundo seja inimiga da ciência.



### **Considerações finais**

A partir das leituras realizadas para a redação deste artigo, podemos perceber que os autores estudados situam o nascimento da Antropologia e das Ciências das Religiões no século XIX, período marcado pela expansão neocolonial, que pôs Europa e Estados Unidos em contato com culturas e religiões até então incompreendidas e/ou consideradas como não dignas de compreensão para eles que, como visto, conceituavam religião de modo distinto em relação aos povos não ocidentais, mas que deveriam ser investigadas de modo racional, através do método científico, a partir das ideias iluministas então em voga.

Sobre os objetos de estudo em questão, enquanto Giovanni Filoramo e Carlo Prandi demonstram a dificuldade que aqueles que estudam o fenômeno religioso têm em definir o que é religião, Tim Ingold procura desenvolver uma nova definição para a Antropologia, deslocando o seu foco da observação sobre a cultura e/ou o comportamento de um grupo de pessoas para o de uma convivência entre os pesquisadores e os grupos que desejam conhecer, através de uma troca de experiências de vida, reconciliando conhecimento e sabedoria.

Todos os autores estudados demonstram preocupação com a fragmentação das pesquisas em suas áreas de estudo. Filoramo e Prandi que percebem, na atualidade, o quanto o fenômeno religioso tem sido objeto de estudos por parte das mais variadas disciplinas, assim como de novos métodos de pesquisa, afirmam a necessidade de que não se percam de vista a unidade e a especificidade do objeto, assim como a exigência de globalidade e de sentido dos estudos da religião. Já Ingold não esconde seu incômodo com a pulverização dos estudos antropológicos, que faz parecer que a superespecialização criou, a partir da Antropologia, ciências distintas.

Sobre a questão dos métodos, Ingold destaca que tais devem garantir a objetividade da pesquisa, não permitindo que seus resultados sejam corrompidos por um envolvimento muito afetivo dos pesquisadores. Nesse sentido, Filoramo e Prandi destacam que, conforme os estudiosos que trabalham sob o modelo da explicação, a religião também pode e deve estar sujeita aos métodos da pesquisa crítica. Porém, estes autores lembram que há tradições de estudos que admitem a necessidade de que aquele que estuda as religiões tenha alguma experiência do religioso e que se aproxime do seu objeto com simpatia, enquanto Ingold insiste que, em sua concepção acerca da



Antropologia, o envolvimento do pesquisador é essencial, através de uma observação participante, unindo-se às pessoas em busca de formas de viver.

Filoramo e Prandi enxergam as Ciências das Religiões como um campo disciplinar, com uma estrutura aberta e dinâmica – que interaja com outras disciplinas – e em que as regras científicas devem ser subjetivas – a partir da existência de uma pluralidade de métodos científicos –, mudando de acordo com as circunstâncias encontradas pelo pesquisador, mas com uma especificidade que deve ser conservada. Já Ingold pensa a prática antropológica como uma comunidade de pesquisadores em diálogo, abertos para outras abordagens nas humanidades, na História, Filosofia, religião comparada e nos estudos da linguagem e literatura.

Enfim, enquanto Filoramo e Prandi buscam estabelecer uma identidade para as Ciências das Religiões, algo ainda não plenamente alcançado desde o seu surgimento no século XIX – ou pela dificuldade de definir o seu objeto, a religião, e seus métodos de pesquisa; ou pela resistência de muitos pesquisadores em reconhecer a existência de um campo disciplinar ao invés de diversas ciências isoladas –, Ingold sugere novas bases para a Antropologia, desfragmentada, dialógica, não em busca de simples conhecimento, mas de sabedoria e, principalmente, em colaboração e correspondência com os habitantes do planeta, com vistas a construir, em conjunto, um mundo em que haja lugar para todos, humanos ou não-humanos.

### **Referências bibliográficas**

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. Para um estudo científico da religião. In: FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1999. p. 5-25.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 15-29.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Petrópolis: Vozes, 2019.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

SCHRÖDER, Alexander; SCHLAMELCHER, Jens. Evolucionismo. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022. p. 374-378.



## Religião e poder: dominação e resistência intercultural em perspectiva decolonial

### Religion and power: intercultural domination and resistance in a decolonial perspective

Janaína Brito de Assis Freitas<sup>1</sup>

Patrícia Fratucci Santos<sup>2</sup>

Rodrigo Vieira de Freitas<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo analisa a relação entre religião, poder e interculturalidade como forma de resistência à luz de teorias sociológicas da dominação e decolonialidade. A religião é compreendida como um instrumento de conversão de capital simbólico em poder social, operando tanto na manutenção de hierarquias quanto na promoção de resistências e no fomento ao diálogo intercultural. O estudo aborda: a) os conceitos de "capital religioso" e sua relação com o poder simbólico e a decolonialidade; b) os esquemas coloniais de poder e a busca pela resistência no campo religioso, sob as perspectivas ambivalente da religião na sociedade; c) a relevância da interculturalidade no processo decolonial como prática transformadora no enfrentamento de estruturas coloniais e a resignificação da teologia cristã a partir de movimentos libertários. A metodologia fundamenta-se em revisão bibliográfica, destacando a interação entre religião, práticas culturais e dinâmicas sociais. Os resultados indicam que a religião, ao mesmo tempo em que pode reforçar sistemas opressivos por meio da legitimação de desigualdades, também pode se tornar um catalisador de resistência cultural e justiça social. Ao enfatizar a decolonialidade, destaca-se a necessidade de desestabilizar paradigmas eurocêntricos e reconhecer a pluralidade epistemológica no entendimento do papel religioso em sociedades contemporâneas.

**Palavras-chave:** Religião; Poder simbólico; Decolonialidade; Interculturalidade; Justiça social.

<sup>1</sup> Mestra e Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, com bolsa de fomento da IEPG, e graduada em Teologia. Atua na área da Teologia, com ênfase em Teologia Pastoral e Social. Desenvolve pesquisas nas interfaces entre religião, abuso sexual, gênero, pastoralidade, decolonialidade e violências contra as mulheres. É integrante do grupo de estudos de Gênero e Religião Mandrágora e membro da Rede Brasileira de Teólogas. Lattes <http://lattes.cnpq.br/3217877922982801>, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2824-0466>, E-mail: [janainaassisfreitas@gmail.com](mailto:janainaassisfreitas@gmail.com)

<sup>2</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, na área de concentração Religião, Sociedade e Cultura, com linha de pesquisa em Religião e Dinâmicas Socioculturais (2025). É bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (2022) e tecnóloga em Planejamento Estratégico Empresarial pela Universidade Nove de Julho (2007). É membro da Rede Brasileira de Teólogas - RBT. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2736968883703819>, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6553-5811>, E-mail: [patyfratucci@gmail.com](mailto:patyfratucci@gmail.com)

<sup>3</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Psicologia, licenciado em Pedagogia e bacharel em Teologia. Pessoa autista, pesquisa as interfaces entre psicologia social, religião e estudos da deficiência, com ênfase na neuroafirmatividade. Integra o NEXIN/PUC-SP, participa das atividades do NED/UFSC e é filiado à associação Autistas Brasil. E-mail: [rodrigofreitaspsi@gmail.com](mailto:rodrigofreitaspsi@gmail.com), ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7496-7335>, Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4976601997342665>





**Abstract:** This article analyzes the relationship between religion, power and interculturality as a form of resistance, in light of sociological theories of domination and decoloniality. Religion is understood as an instrument for converting symbolic capital into social power, operating both in the maintenance of hierarchies and in the promotion of resistance and in fostering intercultural dialogue. The study addresses: a) the concepts of "religious capital" and its relationship with symbolic power and decoloniality; b) colonial power schemes and the search for resistance in the religious field, under the ambivalent perspectives of religion in society; c) the relevance of interculturality in the decolonial process as a transformative practice in confronting colonial structures and the resignification of Christian theology from libertarian movements. The methodology is based on a bibliographic review, highlighting the interaction between religion, cultural practices and social dynamics. The results indicate that religion, while reinforcing oppressive systems by legitimizing inequalities, can also become a catalyst for cultural resistance and social justice. By emphasizing decoloniality, the need to destabilize Eurocentric paradigms and recognize epistemological plurality in understanding the role of religion in contemporary societies is highlighted.

**Keywords:** Religion; Symbolic power; Decoloniality; Interculturality; Social justice.

## Introdução

Como a religião pode simultaneamente servir como uma ferramenta de dominação e resistência cultural? A relação entre religião e poder sempre foi um tema de grande relevância nas ciências sociais, especialmente quando analisada sob a perspectiva de contextos coloniais e pós-coloniais. Compreendida como instituição social, mas também como construção simbólica e histórica, a religião possui a capacidade de moldar a cultura, influenciar a política e organizar as estruturas sociais. Essa capacidade, no entanto, não é neutra: pode tanto reforçar hierarquias e perpetuar sistemas opressivos quanto sustentar processos de resistência, reconciliação e emancipação. É nessa ambivalência que se insere o interesse central deste estudo, ao buscar compreender a dinâmica entre religião e poder a partir de uma perspectiva crítica e decolonial.

Diante desse quadro de tensões e contradições, este artigo se justifica pela necessidade de investigar como as instituições religiosas acumulam e convertem capital simbólico em formas de poder social, operando na constituição e manutenção de sistemas hegemônicos, especialmente em contextos atravessados pela lógica da colonialidade. A religião, entendida como campo de produção de sentido e como estrutura relacional, participa ativamente da conformação dos discursos e práticas que



legitimam ou desafiam a ordem social vigente.

A análise proposta articula contribuições teóricas que envolvem os conceitos de poder simbólico, capital religioso, decolonialidade, interculturalidade e as teologias cristãs emergentes, contribuindo para os debates contemporâneos sobre o papel da religião na conformação das subjetividades e das relações de poder. O estudo evidencia o caráter equívoco e polissêmico da religião, destacando sua implicação tanto na sustentação das desigualdades quanto na promoção de formas alternativas de vida social.

Neste sentido, a definição do que se entende por religião tem sido objeto de intensas discussões no campo das ciências humanas e sociais, refletindo sua natureza complexa e multifacetada. Para Frederico Pieper (2019), a polissemia do termo religião é inegável, revelando um campo semântico heterogêneo, atravessado por disputas conceituais, recortes históricos e múltiplas tradições de pensamento. Essa constatação evidencia que qualquer abordagem sobre o fenômeno religioso exige o reconhecimento de sua pluralidade e de seus contornos móveis, atravessados por contextos históricos, culturais e epistemológicos específicos.

Diante disso, adotamos neste trabalho uma concepção de religião como fenômeno simbólico, relacional e historicamente situado, que articula práticas, crenças, instituições, formas de espiritualidade e sistemas de sentido. Essa perspectiva permite compreender a religião não como essência fixa ou universal, mas como construção dinâmica, sempre em diálogo com os sujeitos, os tempos e os lugares nos quais se inscreve.

Religião, assim compreendida, não se limita a instituições formais ou dogmas estabelecidos, mas inclui tradições, cosmologias e expressões culturais que orientam a experiência humana diante do sagrado. Essa definição permite abarcar tanto os dispositivos institucionais e normativos — frequentemente implicados na legitimação do poder colonial — quanto às expressões religiosas não institucionalizadas, que se configuram como estratégias de resistência e afirmação identitária. Com isso, evitamos uma visão essencialista da religião, compreendendo-a como fenômeno dinâmico que atua nos campos simbólicos e sociais de maneira ambivalente, dependendo das estruturas históricas em que está inserida.

Nosso objetivo é identificar aspectos estruturais da religião que revelam sua



potência ambivalente: ora atuando como reforço das estruturas de dominação, ora como agente de resistência e mediação intercultural. Ao examinar criticamente noções como capital religioso, decolonialidade e os caminhos de ressignificação teológica, o artigo propõe uma leitura ampliada da influência religiosa nas dinâmicas de poder e uma reflexão sobre seu papel na promoção da justiça social e da dignidade dos povos historicamente subalternizados.

### **1. Fundamentos conceituais: religião, poder simbólico e decolonialidade**

Antes de adentrarmos nas dinâmicas de poder simbólico e decolonialidade, é importante delinear, ainda que brevemente, os contornos conceituais da noção de religião. O campo das Ciências da Religião reconhece que religião não é um conceito universal ou neutro, mas historicamente situado e epistemologicamente disputado. De acordo com Frederico Pieper (2019), a religião deve ser entendida mais como um “campo de forças” do que como um fenômeno essencializador, permitindo uma leitura crítica das formas institucionais e suas interações com o poder.

Frank Usarski (2006), ao propor a autonomia da disciplina da Ciência da Religião, enfatiza que os estudos devem priorizar uma análise sistemática, plural e metodologicamente rigorosa das religiões, abrindo espaço para perspectivas críticas como a decolonial. Já Marcelo Camurça (2008), ao dialogar com as Ciências Sociais, contribui para o entendimento da religião como construção simbólica e cultural, com forte implicação nas dinâmicas de identidade, resistência e poder. Esses aportes ajudam a compreender que a religião não deve ser pensada exclusivamente como um sistema dogmático ou espiritualidade subjetiva, mas como fenômeno social, histórico e político, que articula significados, legitima poderes e disputa sentidos, especialmente em contextos coloniais e pós-coloniais.

Quando falamos sobre religião e poder em contextos decoloniais precisamos delimitar o recorte e alguns conceitos. Por isso buscamos elaborar a compreensão sobre a realidade latino-americana, de povos que viveram a colonização europeia onde por meio da religião, impôs seu sistema de governo e de dominação territorial e dos corpos nativos. Assim o campo religioso se tornou ferramenta para o fortalecimento do campo político e econômico colonial.

Pierre Bourdieu (2009) desenvolveu o conceito de "capital religioso" como uma



forma de capital simbólico que pode ser acumulado e convertido em poder social. Ele argumentava que a religião desempenha um papel fundamental na reprodução das estruturas de controle do poder e na legitimação das desigualdades sociais. Ele também analisou as formas pelas quais as instituições religiosas moldam os sistemas de crenças e práticas que sustentam a dominação social.

Através de pesquisas sociológicas, antropológicas e históricas, Bourdieu (2002) postula noções operárias de construção e reprodução dos sistemas de sentidos das sociedades modernas, a partir de estudos de uma sociedade tribal no Norte da África, os cabilas, que viviam às margens da sociedade moderna, e através da transferência do campo de análise das margens para o centro da sociedade, foi possível identificar como os antigos problemas sociológicos são reproduzidos:

No entanto, num estado do campo em que se vê o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que (...) é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, como efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (Bourdieu, 2002, p. 7-8).

Conforme observamos, é possível perceber que a religião atua como um terreno fértil para a formação de poder invisível, moldando crenças que se tornam naturais e incorporadas ao cotidiano, influenciando as construções sociais ao longo do tempo. Por meio de sistemas simbólicos, como a arte, a cultura e a própria religião, são estabelecidas estruturas socialmente determinadas que ditam comportamentos e constroem a realidade, reproduzindo e sustentando a ordem social (Bourdieu, 2002, p. 8-9).

Essas reflexões remetem à necessidade de reconstruir o tecido comunitário que foi profundamente danificado pela colonialidade, conforme afirma Rita Laura Segato (2012):

Contribuir-se-ia assim, para a recuperação do tecido comunitário rasgado pela colonialidade e o restabelecimento de formas coletivistas com hierarquias e poderes menos autoritários e perversos do que os que resultaram da hibridação com a ordem colonial primeiro, e depois com a ordem republicana (Segato, 2012, p.115).

Essa recuperação do tecido comunitário, sugerida por Segato, encontra eco na



teoria de Bourdieu, especialmente no conceito de capital simbólico, que também trata da reprodução das hierarquias sociais. De acordo com Bourdieu (2002), três conceitos fundamentais ajudam a compreender as dinâmicas sociais: *capital*, *habitus* e *campo*. Esses conceitos, desenvolvidos a partir de estudos sobre a vida cultural e social em diferentes contextos durante as décadas de 1960 e 1970, oferecem uma base sólida para analisar as relações de poder e a estruturação das sociedades.

Vejamos o primeiro conceito: o capital define a estrutura social como um sistema hierárquico, no qual os diversos arranjos interdependentes de poder material e simbólico determinam a posição social ocupada por cada grupo. O poder possui múltiplas fontes, sendo que cada uma delas é denominada por Bourdieu como capital, pois representa a capitalização de um ativo importante para alcançar uma posição de destaque em determinada sociedade e contexto histórico. A distribuição desigual desses capitais consolida e reproduz a hierarquia social. Esses capitais são divididos em quatro tipos: econômico, cultural, social e simbólico. Neste último, a religião desempenha um papel fundamental, uma vez que representa o poder que está por trás, oculto nas entrelinhas, ou seja, um poder invisível.

O *habitus*, segundo conceito para Bourdieu (2022, p. 7-15), é uma estrutura mental que orienta as ações e os pensamentos dos indivíduos, mas que, ao mesmo tempo, é produto das estruturas sociais. Ele é um sistema de disposições duráveis que se forma a partir das experiências sociais, sendo transmitido de geração em geração e moldado pelas relações de poder. O *habitus* é tanto individual quanto coletivo, pois se manifesta nas práticas de cada indivíduo, mas ao mesmo tempo é compartilhado por grupos sociais e classes sociais.

Neste sentido, por meio da internalização das normas religiosas e da habitualização dos dogmas espirituais, os indivíduos tendem a reproduzir as relações de poder sem questioná-las. A religião, assim, contribui para a formação de um *habitus* – um conjunto de disposições duradouras e internalizadas que orientam o comportamento dos indivíduos de maneira congruente com as estruturas de poder estabelecidas.

O terceiro conceito é o *campo*, que refere-se a todos os espaços onde se desenvolvem relações de poder, ou seja, em todos os domínios da vida social: político, econômico, literário, jurídico, científico, religioso etc. Cada campo configura-se por meio da distribuição desigual do poder naquele nicho de interesse, portanto, é





constituído pelas hierarquias resultantes dessa disputa. O campo estrutura-se, reproduz-se ou modifica-se conforme o confronto entre dominantes e dominados.

O polo dominante busca preservar a estrutura do campo tal como está, adotando uma postura conservadora e ortodoxa. Por outro lado, ao tentar modificar sua posição na correlação de forças, assume uma postura reformista ou revolucionária, questionando e desacreditando a legitimidade dos que detêm o capital social nesse campo. Quanto maior o capital acumulado, mais difícil se torna alterar o *habitus*, o que perpetua a desigualdade nas relações de poder dentro do campo.

A análise das estruturas postuladas por Bourdieu – capital, *habitus* e campo – evidencia como o sistema colonizador operou para impor suas próprias verdades ao colonizado, desestabilizando seus saberes e crenças. O capital simbólico, central na construção de poder e legitimidade, foi mobilizado pelas potências coloniais para justificar a superioridade de seu modo de vida, enquanto o *habitus*, entendido como o conjunto de disposições incorporadas, foi sistematicamente moldado para alinhar-se aos valores europeus. No campo social, o espaço de disputa e imposição de significados, os colonizadores instauraram o paradigma europeu de desenvolvimento, racionalidade e espiritualidade como modelo universal, deslegitimando e subalternizando epistemologias e cosmologias indígenas e africanas.

Assim, o projeto colonial não se limitou à exploração material, mas atuou como uma profunda reorganização simbólica e cultural, consolidando as bases da colonialidade como estrutura permanente de dominação. Esse processo fragmenta as culturas nativas, enfraquecendo-as e permitindo que o colonizador se posicione como o principal detentor dos capitais, concentrando assim o poder.

Partindo do cenário pós-colonial, tomamos a teórica Catherine Walsh (2009) para delimitar o contexto contemporâneo da decolonialidade. Para ela, a interculturalidade é um “processo e projeto social, político, ético e epistêmico”, que surge inicialmente como proposta do movimento indígena equatoriano, e não da academia. Sua proposta visa “enfrentar o colonialismo ainda presente”, criando “posições e condições, relações e estruturas novas e diferentes”. Nesse sentido, Walsh propõe o uso do termo *decolonial*, não como negação do colonial, mas como atitude contínua de resistência, intervenção e construção de alternativas (Walsh, 2009, p. 14–15).



Deste modo, a decolonialidade busca questionar e ressignificar as heranças coloniais que ainda permeiam as estruturas de poder, conhecimento e cultura nas sociedades contemporâneas, mesmo após o fim formal do colonialismo. A ideia central é que o colonialismo não foi apenas uma dominação territorial e econômica, mas um processo de imposição de modos de pensar, formas de conhecimento, práticas culturais, crenças e modelos políticos, que criaram uma hierarquia global, onde o saber e o ser europeus foram posicionados como superiores (Cunha, 2018):

Mais do que um conceito de inter-relação ou comunicação (como é tipicamente entendido no contexto europeu), a interculturalidade nesta região do mundo significa poder e indica processos de construção e influência de “outros” pensamentos, vozes, conhecimentos, práticas e poderes sociais; uma “outra” forma de pensar e agir em relação e contra a modernidade/colonialidade (Walsh, 2006b, p. 35, tradução nossa).

Assim, o pensamento decolonial é um projeto político e epistemológico que visa a desconstrução das estruturas coloniais presentes em todos os âmbitos da vida social, desde o conhecimento e a cultura até as relações de poder econômicas e políticas. Esse processo decolonial envolve a valorização do que Walsh chama de interculturalidade e a construção de novas formas de ser e estar no mundo (Walsh, 2006b).

A interculturalidade, nesse contexto decolonial, não se limita a uma mera troca cultural, mas sim a um processo de poder que envolve a construção de *outros* pensamentos e práticas. Ao valorizar a interculturalidade, a decolonialidade busca descolonizar o conhecimento, desnaturalizar as hierarquias entre culturas e promover a construção de novas formas de saber e ser. Sendo uma forma de buscar a transformação da sociedade marcada pelo eurocentrismo (Walsh, 2009, p. 15).

Considerando Bourdieu (2002), ele nos fornece uma estrutura para entender como o poder simbólico se torna naturalizado dentro das relações sociais. Em Catherine Walsh (2009) há uma ampla discussão ao propor a decolonialidade como um processo contínuo de desmantelamento dessas mesmas hierarquias, particularmente aquelas impostas pelo colonialismo. A interculturalidade, segundo a autora, torna-se uma ferramenta decolonial não apenas de convivência entre diferentes culturas, mas de enfrentamento direto das estruturas coloniais de poder, desafiando o monopólio do capital simbólico acumulado pelos sistemas ocidentais de conhecimento e religião, que segundo Said (2003) representam uma forma de "orientalismo", ou seja, a construção de uma visão



distorcida e hierárquica sobre o “outro” não-ocidental.

Neste sentido o pensamento de Edward Said (2003), onde argumenta que os sistemas ocidentais utilizam narrativas simbólicas para afirmar sua superioridade cultural, política e intelectual, reduzindo as culturas colonizadas a meras representações subordinadas, atrasadas e exóticas. Esse processo legitima a dominação e cristaliza o imaginário de inferioridade que serve para perpetuar o poder ocidental. A perspectiva de Said (2003) complementa as discussões de Bourdieu (2002) e Walsh (2009), ao retratar como a imposição de narrativas eurocêntricas desqualifica outros modos de ser e saber, consolidando o monopólio eurocêntrico sobre o capital simbólico e as estruturas de dominação global.

Portanto, ao analisarmos e articularmos os conceitos de religião, poder simbólico e decolonialidade, torna-se evidente que a colonização e o controle dos corpos e saberes se deram, em grande medida, por meio do campo religioso. A religião imposta, nesse contexto, constituiu-se como uma das principais ferramentas de dominação simbólica, legitimando padrões eurocentrados e silenciando cosmologias outras. No entanto, ao abrirmos espaço para a pluralidade religiosa e adentrarmos os caminhos da decolonialidade, reconhecemos que a religião também pode operar como força de resistência, funcionando como meio de resgate identitário e afirmação de lutas libertárias.

Partindo da conceituação desses termos, observamos agora como eles se articulam entre si, permeando contextos de dominação e de afirmação identitária.

## **2. Colonialidade, poder simbólico e resistência no campo religioso**

A colonialidade é a sombra persistente do colonialismo, um sistema que não apenas dominou territórios, mas moldou estruturas de poder, saberes e identidades, perpetuando hierarquias raciais e sociais. É como se o colonialismo nunca tivesse realmente acabado, continuando a operar por meio de mecanismos sutis e invisíveis. Mignolo (2017, p. 2) a caracteriza como o "lado mais obscuro da modernidade", uma vez que a colonialidade é um projeto histórico que se prolonga no tempo, moldando as relações sociais e econômicas globais, e perpetuando desigualdades raciais, sociais e econômicas. Pode-se dizer que a religião, ao fornecer um conjunto de valores, normas e símbolos compartilhados, contribui para a formação de identidades coletivas e para a



construção de sistemas simbólicos que estruturam as relações sociais e políticas. O acúmulo de capital social e simbólico dentro do campo religioso reforça essa dinâmica colonial da dominação.

Neste sentido, o conceito de capital simbólico pode explicar como certas instituições, como a religião, acumulam e exercem poder na sociedade. O prestígio, a honra e a legitimidade que uma instituição ou indivíduo pode ter, lhes confere autoridade garantindo o poder simbólico. No contexto religioso, os líderes e suas instituições acumulam esse recurso ao serem reconhecidos como legítimos detentores do poder. Por meio da utilização do sagrado, impõe sua moral religiosa, promovendo, assim, a violência simbólica, que se caracteriza por impulsionar a aceitação inconsciente de normas e valores que legitimam e reforçam a autoridade religiosa como algo natural e incontestável.

A violência simbólica se manifesta na imposição de comportamentos, crenças e hierarquias que subordinam os indivíduos a uma moral específica, muitas vezes marginalizando ou deslegitimando outras formas de espiritualidade, conhecimento ou modos de vida. Por meio do controle do capital simbólico, líderes religiosos conservam estruturas de poder que moldam subjetividades e consolidam desigualdades, frequentemente apresentando essas imposições como escolhas livres ou manifestações da vontade divina. A partir disso, se consolida a violência simbólica, à medida que as classes dominadas aceitam sua posição inferiorizada na hierarquia social como legítima tornando-se algo natural (Bourdieu, 2002).

Sendo assim, a religião, além de ser um capital simbólico naturalizado, torna-se um modelo estrutural para a disseminação do poder, tanto na esfera política quanto social. A relação entre religião e poder, portanto, legaliza os dominadores e naturaliza os dominados (Bourdieu, 2002, p. 184). Com isso o campo religioso desempenha um papel importante na reprodução das estruturas autoritárias, mandatórias do poder e na legitimação das desigualdades sociais (Bourdieu, 2002, p. 59-73). Consequentemente com o fortalecimento do campo religioso, a religião se atrela a outros campos como o político e social, culminando na formação de sistemas simbólicos (Bourdieu, 2002, p.7-11).

Sob o prisma da colonialidade, um dos aspectos que ao longo da história têm servido como um mecanismo de controle social, é a religião em conjunto com outras



instituições sociais, utilizando práticas discursivas e simbólicas para justificar a dominação de corpos. Catherine Walsh (2009) discute a colonialidade do conhecimento, dos corpos e da subjetividade, enfatizando como o colonialismo hierarquizou produções de conhecimento e normatizou questões de gênero e sexualidade, frequentemente suprimindo expressões diversas. O processo colonial não se limitou à dominação política e econômica, mas impôs uma hegemonia epistêmica, onde o conhecimento produzido pelo modo de pensar eurocêntrico foi universalizado e imposto como superior:

Tanto para os povos negros como para os indígenas e mestiços, a colonialidade tem operado a um nível intersubjetivo e existencial, permitindo a desumanização de alguns, a super-humanização de outros e a negação dos significados integrais da existência e da humanidade. Também operou epistemicamente, localizando o conhecimento na Europa e no mundo ocidental, descartando completamente a produção intelectual indígena e afro e incentivando a construção alfabetizada da identidade nacional (Walsh, 2009, p. 30, tradução nossa).

Dentro desse contexto, a religião pode reforçar condutas discriminatórias, controle sobre o indivíduo, além de ser utilizada para justificar hierarquias sociais, promover a naturalização e legitimação das desigualdades. Portanto, as instituições religiosas podem exercer influência política e social, especialmente quando estão alinhadas com as elites dominantes. A religião nos moldes coloniais e pós-coloniais, não é apenas uma questão de crença pessoal, mas uma força social que participa ativamente na manutenção e reprodução das relações de poder na sociedade.

Neste processo pela busca da decolonialidade, Catherine Walsh (2009) frequentemente examina como as religiões, especialmente o cristianismo, foram empregadas como instrumentos de dominação colonial na América Latina. Ela critica a imposição da religião cristã pelos colonizadores europeus, vista como uma parte integrante do processo de subjugação e "civilização" das populações indígenas e afrodescendentes. Nesse contexto, ela interpreta a religião, particularmente o cristianismo colonial, como uma ferramenta de controle e repressão cultural.

Um exemplo emblemático dessa ambivalência é o papel do cristianismo no processo colonial latino-americano. Enquanto as missões cristãs, especialmente católicas e posteriormente protestantes, foram centrais na imposição do modelo civilizatório europeu, atuando como braço simbólico do poder colonial, comunidades





afrodescendentes e indígenas também ressignificaram elementos dessa mesma tradição cristã como forma de resistência. No Brasil, as religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, incorporaram símbolos, santos e narrativas cristãs em suas práticas, não como submissão, mas como estratégia de sobrevivência espiritual e cultural. Nesse contexto, a religião não se limita a ser agente de opressão, mas também se converte em espaço de reinvenção identitária e resistência epistêmica (Carneiro, 1959).

Entre os povos indígenas da América Latina, muitos processos de resistência à dominação colonial envolveram a religiosidade nativa como eixo de preservação cultural. A prática da espiritualidade andina, por exemplo, mesmo após séculos de tentativa de erradicação, manteve-se viva por meio da ritualização da natureza e da cosmologia relacional, em constante tensão com o cristianismo hegemônico. O surgimento de experiências religiosas interculturais — como liturgias cristãs que incorporam línguas e rituais originários — demonstra como a religião pode ser espaço de confrontação e transgressão das estruturas coloniais, em linha com os princípios decoloniais de exterioridade e construção de sentidos alternativos (Kopenawa; Albert, 2010).

Por outro lado, Walsh (2009) também valoriza as práticas espirituais e religiosas dos povos indígenas e afrodescendentes como formas de resistência e preservação da identidade cultural frente à colonização. Sendo assim, essas práticas representam formas de saber e ser que desafiam a hegemonia do pensamento ocidental e oferecem alternativas para um mundo mais plural e intercultural. Nesse contexto, a autora propõe a interculturalidade não apenas como convivência entre culturas, mas como um desafio às estruturas hegemônicas de poder e saber:

Enquanto conceito e prática, processo e projeto, a interculturalidade significa – na sua forma mais geral – o contacto e o intercâmbio entre culturas em termos equitativos; em condições de igualdade. Esse contato e intercâmbio não devem ser pensados simplesmente em termos étnicos, mas sim a partir do relacionamento, da comunicação e do aprendizado permanente entre pessoas, grupos, saberes, valores, tradições, lógicas e diferentes racionalidades, visando gerar, construir e fomentar o respeito mútuo, e desenvolvimento completo das capacidades dos indivíduos e dos grupos, acima das suas diferenças culturais e sociais. Por si só, a interculturalidade tenta romper com a história hegemônica de uma cultura dominante e de outras subordinadas e, desta forma, reforçar identidades tradicionalmente excluídas para construir, tanto na vida cotidiana como nas instituições



sociais, uma coexistência de respeito e legitimidade entre todos os grupos na sociedade (Walsh, 2009, p. 41, tradução nossa).

Com base nesse pressuposto, diversos estudos destacam o potencial das religiões em oferecer espaços alternativos de articulação política e social, capazes de desafiar as estruturas de poder hegemônicas. Em outras palavras, movimentos religiosos podem atuar como catalisadores de transformações sociais, promovendo valores como justiça, igualdade e dignidade humana. Esses movimentos criam oportunidades para a mobilização política, o fortalecimento das comunidades e a construção de identidades coletivas baseadas na resistência e na solidariedade.

Nesse contexto, Cunha (2018) aponta que a Teologia da Libertação emerge da teologia cristã como uma ressignificação de seus ideais, dialogando com o pensamento decolonial ao propor uma leitura crítica do cristianismo. Entre o século XX e XXI surgem movimentos que buscam ressignificar o campo religioso tentando alterar a rota da dominação eurocêntrica para a rota da libertação latino-americana, com isso despontam grupos cristãos dialogando desde a ideia da teologia da libertação até os movimentos protestantes liberais com a Missão Integral e movimentos estudantis (Barreto, 2017, p. 307-338). Essa abordagem busca desconstruir as práticas religiosas alinhadas às lógicas coloniais e reafirmar a fé como instrumento de libertação dos oprimidos, conectando a espiritualidade às lutas por justiça social, emancipação e autonomia dos povos historicamente subalternizados:

A teologia da libertação, por exemplo, chama esse exercício de abertura de mediação sócio-analítica (MSA), isto é, mediação necessária a uma teologia disposta a ouvir a sociedade com finalidades transformadoras e libertadoras (Cunha, 2018, p. 307).

Sobre essa questão se destaca a criação do Grupo M/C/D Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade na década de 1990, com o objetivo de criticar o eurocentrismo e expor a maneira como os saberes e culturas dos povos colonizados foram historicamente silenciados e subalternizados. O grupo propõe a valorização dessas culturas como formas de resistência, buscando o reconhecimento de sua riqueza e importância, que foram injustamente ocultadas e apropriadas durante o processo colonial (Cunha, 2018, p. 308).

Como podemos observar, o campo religioso é hábil em organizar estruturas para a construção e acúmulo do poder simbólico, que geralmente promovem condutas de



dominação e apagamento do *habitus* originário. Contudo, essa relação também pode ser deslocada para ações libertárias e de resgate cultural dos povos. Nesse sentido, queremos discutir sobre como a religião se torna meio para a decolonialidade. Alinhando à perspectiva de María Lugones (2010), podemos destacar que a colonialidade não apenas moldou estruturas econômicas e políticas, mas operou profundamente no campo das relações de gênero e nas formas de opressão racial, interligando as dimensões de raça, classe, gênero e sexualidade.

Este ponto Lugones (2010) define que a colonialidade do poder impôs um sistema patriarcal e heteronormativo que distorceu as cosmologias e práticas de gênero de povos indígenas e afrodescendentes, estabelecendo hierarquias violentas. Nesse cenário, o campo religioso, que acumula capital simbólico, pode tanto perpetuar essas opressões quanto se transformar em um espaço de resistência e ressignificação. Na perspectiva decolonial a autora convida à desconstrução dessas dinâmicas de poder, promovendo uma interculturalidade que reconhece a diversidade de saberes e modos de ser, rompendo com as lógicas dominantes e permitindo a criação de novas formas de convivência e respeito mútuo no campo religioso (Lugones, 2010. p. 380-400).

### **3. Interculturalidade como pista para a decolonialidade e ressignificação da teologia cristã**

Refletir sobre as múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais é adentrar em um movimento teórico e prático que busca desconstruir as estruturas de poder e conhecimento herdadas do colonialismo. Ao propor uma reavaliação crítica das formas de conhecimento, relações de poder e identidades, a decolonialidade busca valorizar saberes e práticas historicamente marginalizadas. A interculturalidade, por exemplo, emerge como uma possibilidade para a concretização desse projeto decolonial, fomentando diálogos entre diferentes culturas e promovendo a valorização de saberes tradicionais.

Neste sentido, Catherine Walsh (2009) concentrou-se nas interações entre religião, cultura e poder em contextos coloniais e pós-coloniais enfatizando a importância de uma abordagem intercultural e pluralista, reconhecendo a diversidade de crenças religiosas e práticas culturais. Argumentando que a religião pode desempenhar um papel significativo no processo de empoderamento e resistência cultural,



possibilitando formas alternativas de articulação política e social. Ela pontua, casos como as religiões indígenas ou tradicionais foram alvo de opressão e marginalização durante o período colonial, podem ser fontes de resiliência e resistência contra estruturas de poder dominantes a partir do resgate e da valorização destas culturas.

Um exemplo concreto dessa resistência pode ser observado nas práticas de religiosidade afro-brasileira, como o Candomblé, que, apesar da perseguição histórica, se manteve como espaço de preservação cultural, reconstrução identitária e resistência política para as comunidades negras no Brasil. Da mesma forma, entre os povos indígenas, rituais como o Toré, dos povos do Nordeste, articulam espiritualidade, território e luta política contra o colonialismo contemporâneo. Segundo Santos e Bezerra (2020), a dança-ritual do Toré, central na religiosidade Xukuru-Kariri, emerge como poderoso instrumento de resistência e afirmação étnico-religiosa, sobretudo em contextos marcados por processos de colonialidade e invisibilidade.

Portanto a religião também é uma forma de trazer o diálogo intercultural (de maneira ontológica, epistemológica, metodológica e axiológica) para romper as cadeias mentais culturalmente invisíveis que mantêm a visão e o pensamento eurocêntrico que “naturalizam” os diversos padrões globais de poder que operam sobre a raça, o conhecimento, o ser e a natureza (Walsh, 2009, p. 52-60).

Observar a América Latina, por exemplo, revela que a religião é uma dimensão indissociável, ao contrário do que ocorre em sociedades secularizadas. A cultura e a espiritualidade são questões intrinsecamente interligadas, permeando profundamente as comunidades indígenas e afrodescendentes. A constituição de uma sociedade originária está fundamentada em suas crenças espirituais e em sua cultura ancestral, sendo que, a partir dessas cosmovisões, estabelecem suas políticas e modos de organização social.

Segundo Walsh (2005), a interculturalidade impulsiona o reconhecimento da pluralidade de crenças e práticas religiosas em escala global. Ao valorizar as perspectivas e conhecimentos religiosos de diversas culturas, essa abordagem desafia a imposição de sistemas de crenças e poder dominantes, eurocêntricos. Essa visão pluralista contribui para uma análise mais completa da relação entre religião e poder, considerando a multiplicidade de expressões religiosas e suas implicações políticas no cotidiano das pessoas:

O conceito de interculturalidade, então, é central para a (re)construção



do pensamento crítico-outro – pensamento crítico de/de outra maneira –, precisamente por três razões principais: primeiro, porque é concebido e pensado a partir da experiência vivida da colonialidade, isto é, do movimento indígena; segundo, porque reflete um pensamento não baseado em legados eurocêntricos ou na modernidade, e terceiro, porque tem a sua origem no sul, dando assim um retorno à geopolítica dominante do conhecimento que tem sido centrado no norte global (Walsh, 2005, p. 25, tradução nossa).

Como parte da corrente de pensamento decolonial, Walsh (2006a) dialoga com o conceito de "pensamento de fronteira" de Walter Mignolo (2000), e o expande em seus próprios trabalhos sobre interculturalidade, educação e resistência. Para ela o "pensamento de fronteira" é uma ferramenta crítica que permite a desconstrução das epistemologias coloniais e a valorização das vozes e saberes marginalizados. Essa abordagem epistemológica reconhece as diversas formas de conhecimento e sabedoria presentes em diferentes culturas e tradições religiosas, enriquecendo a compreensão da relação entre religião e poder, em especial ao considerar as perspectivas culturais do Sul em resistência à hegemonia do Norte:

[...] à interculturalidade – como entendemos aqui, pensado a partir dos grupos historicamente subalternizados e não “de cima” – aponta para mudanças radicais nesta ordem. Seu projeto não se trata simplesmente de reconhecer, tolerar ou incorporar o diferente dentro da matriz e estruturas estabelecidas. Pelo contrário, é implodir – desde a diferença – estruturas de poder coloniais (incluindo aquelas que procuram controlar o conhecimento, o ser e as complexas relações em torno da Mãe Natureza), como desafio, proposta, processo e projeto; é reconceituar e refundar estruturas sociais, epistêmicas e de existência, que eles colocam em cena e em igualdade de relações, diversas lógicas culturais, práticas e formas de pensar, agir e viver (Walsh, 2009, p. 43-44, tradução nossa).

O pensamento fronteiriço destaca a importância de superar as fronteiras rígidas e as dicotomias simplistas na análise das dinâmicas culturais que conduzem a relação entre religião e poder no contexto colonial. Em vez de considerar apenas uma perspectiva ou tradição como dominante, o pensamento de fronteira reconhece a existência de múltiplas formas de conhecimento e crença que coexistem e interagem, o que torna extremamente relevante ao examinar as relações de poder que coloca o “diferente” a margem, propondo não somente o diálogo entre elas, mas a interação:

O pensamento fronteiriço na maneira que propõe Mignolo, é a relação entre o conhecimento subalternizado e o conhecimento universalizado pelo mundo ocidental. Isto é, o pensamento fronteiriço é uma prática que tenta mediar entre o conhecimento e pensamento construído



dentro das histórias coloniais - dentro da modernidade/colonialidade - e conhecimentos locais ligados à diferença colonial (Mignolo 2000). O pensamento fronteiriço não deixa de lado, mas sim, envolve o pensamento dominante, colocando-o em questão, contaminando-o com outras histórias e outros modos de pensar (Walsh, 2006b, p. 56, tradução nossa).

Além disso, valoriza a interculturalidade, ou seja, a interação entre diferentes culturas e tradições religiosas, promovendo um diálogo aberto e respeitoso, que reconhece a validade e a importância das perspectivas diversas. Nesse sentido, ao explorar a relação entre religião e poder, o pensamento de fronteira destaca a necessidade de considerar as experiências e sabedorias religiosas de várias culturas, evitando assim uma visão unilateral ou hegemônica.

Outro aspecto importante é sua ênfase na justiça social e na transformação das relações de poder desiguais. Essa abordagem busca promover a equidade e a inclusão, valorizando as vozes marginalizadas e desafiando as estruturas de poder opressivas. No contexto religioso, o pensamento fronteiriço pode contribuir para uma análise crítica das hierarquias impostas pela religião colonial e das formas como elas se relacionam com outras formas de poder, como o político e o social. Cunha (2018) analisando o pensamento de Mignolo e Dussel, pontua:

O pensamento fronteiriço abriga as experiências subalternas como exercício de autocompreensão sobre as políticas públicas, que criam condições para transformar, e estigmatizar, as relações de subalternidade. Dussel utiliza o termo “transmodernidade”, além do eurocentrismo, além do ocidentalismo, para sustentar a posição de um sistema mundo pensado a partir da periferia e desamarrado das imposições ideológicas e políticas colonizadoras (Cunha, 2018, p. 318).

Destaca-se a necessidade de uma abordagem intercultural e pluralista que reconheça a diversidade religiosa e cultural, promova o diálogo respeitoso e busque justiça social e transformação das estruturas desiguais de poder. Essa perspectiva amplia a compreensão das interações entre religião e poder, questionando a lógica eurocêntrica dominante e introduzindo novas formas de pensar e viver, compondo o projeto intercultural e decolonizador, como descrito por Walsh (2007) como um "projeto de vida":

A interculturalidade crítica (...) é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma experiência histórica de submissão e subalternização. Uma proposta e um projeto político que também





poderia expandir-se e abarcar uma aliança com pessoas que também buscam construir alternativas à globalização neoliberal e à racionalidade ocidental, e que lutam tanto pela transformação social como pela criação de condições de poder, saber e ser muito diferentes. Pensada desta maneira, a interculturalidade crítica não é um processo ou projeto étnico, nem um projeto da diferença em si. (...), é um projeto de existência, de vida (Oliveira; Candau, 2010, p. 28. Apud. Walsh, 2007, p. 8).

Constata-se a importância da religião como facilitadora do diálogo intercultural. Através do reconhecimento da diversidade religiosa, da superação de barreiras culturais e linguísticas, e da valorização da religião como força de resistência e empoderamento, é possível estabelecer um diálogo mais profundo e significativo entre diferentes culturas e grupos sociais. Ao adotar a interculturalidade, podemos construir sociedades mais inclusivas, onde a religião é reconhecida como um recurso valioso para a compreensão mútua e a construção de um mundo mais justo e harmonioso (Walsh, 2006b, p. 21-70).

Ao revisitar a história pela ótica da religião enquanto poder, observa-se como, durante o período colonial, culturas foram conquistadas e apagadas. A busca pela libertação do domínio europeu abre espaço para a reapropriação das crenças latino-americanas, possibilitando um resgate ontológico e epistêmico. Nesse contexto, a religião, antes usada como instrumento de dominação, pode agora, por meio da interculturalidade, promover avanços decoloniais. Vale destacar que os conceitos de interculturalidade e decolonialidade estão interligados, sendo parte de uma luta contínua contra estruturas de dominação e desigualdade. O primeiro vai além do diálogo cultural, surgindo como um projeto político das vozes marginalizadas, enquanto o segundo representa um processo constante de resistência e transformação:

É por isso que a interculturalidade, enquanto projeto político vindo de baixo, e a decolonialidade, regressando à perspectiva de colonialidade apresentada acima, devem ser entendidas como processos ligados numa luta contínua (Walsh, 2009, p. 54-55, tradução nossa).

A importância de ouvir e valorizar as vozes dos grupos religiosos marginalizados, desafiando as estruturas de poder hegemônicas para construir sociedades mais justas. Parafraseando Walsh (2012), é necessário resistir e questionar dinâmicas opressivas, promovendo um pensamento crítico que rompa com a lógica dominante. Essa abordagem incentiva o diálogo entre diferentes culturas, reimaginando a religião não como ferramenta de controle, mas como um meio de promover inclusão e equidade.



Sob essa discussão Cunha (2018), aborda a ideia da Teologia Decolonial que busca repensar a teologia cristã a partir das epistemologias do Sul, questionando a influência da modernidade colonial na teologia tradicional. Ela propõe uma prática que enfrente as desigualdades, a racialização e a inferiorização dos saberes e culturas subalternizados. Essa teologia valoriza a transformação social e política, destacando a necessidade de libertar os saberes teológicos dos moldes coloniais, reconhecendo e legitimando as culturas marginalizadas para construir uma sociedade mais justa.

No caso da Teologia Decolonial ela reforça a ideia da interculturalidade como caminho decolonial ao propor a libertação da teologia, a reapropriação da teologia de fronteira e o resgate epistêmico do Sul, ou seja, significa libertar a teologia dos métodos antigos ocidentais olhando para sociedade contemporânea, reconhecer o espaço de “fronteira” onde há o encontro das múltiplas sociedades e acolher os saberes latino-americanos (Cunha, 2018, p. 319-329):

Esta libertação acontece quando a teologia se submete ao exercício libertador das suas ideias e métodos arcaicos próprios de uma intelectualidade da fé encerrada em sua torre de marfim. Remexer a base da teologia cristã, a partir das demandas do mundo contemporâneo e exigir que ela tenha uma palavra/ação efetiva, parece ser fundamental para uma teologia que anseia ser contextual (Cunha, 2018, p. 321).

No contexto pós-colonial, a religião consolidou estruturas de poder, mas, sob uma perspectiva decolonial, pode também resgatar identidades culturais, valorizar diversos conhecimentos e promover justiça social. Isso ocorre tanto pela resignificação do cristianismo na América Latina quanto pela interculturalidade como forma de convivência e interação entre os povos.

### **Considerações finais**

O percurso desenvolvido evidencia a complexidade inerente à relação entre religião e poder, especialmente quando analisada sob uma perspectiva decolonial. Neste sentido, religião é aqui compreendida como fenômeno plural, cujas expressões envolvem tanto práticas institucionais quanto experiências espirituais e cosmovisões, influenciadas por contextos históricos e culturais. Partindo do problema inicial — a ambiguidade do papel religioso nas dinâmicas de dominação e resistência cultural —, foi possível compreender como a religião tanto reforça hierarquias sociais por meio do



acúmulo e naturalização do capital simbólico, quanto atua como um espaço de resistência e diálogo intercultural. Observa-se que a religião, ao acumular capital simbólico, contribuiu para a legitimação de hierarquias culturais, sociais e políticas durante e após o colonialismo.

Por meio da violência simbólica, a religião naturalizou desigualdades e consolidou estruturas de dominação, moldando *habitus* e campos de disputa. Contudo, reconhece-se também o potencial da religião como espaço de resistência e transformação social, especialmente quando articulada às epistemologias do Sul. O simbolismo religioso, ao ser apropriado e ressignificado por populações marginalizadas, emerge como um poderoso mecanismo de questionamento às estruturas coloniais que ainda persistem.

A análise revelou que a religião não é, por si só, um determinante absoluto de opressão ou emancipação. Seu impacto é condicionado pelas estruturas históricas, culturais e sociais em que está inserida e pela agência dos sujeitos que dela participam. Nesse sentido, a interculturalidade, enquanto prática de superação das heranças coloniais, apresenta-se como uma possibilidade concreta de transformação, fomentando práticas religiosas que promovem autonomia, dignidade e justiça social. Exemplos como a Teologia da Libertação ilustram como práticas religiosas podem dialogar com movimentos de resistência e fortalecer identidades subalternas. No contexto da teologia cristã, a perspectiva decolonial propõe a superação das narrativas hegemônicas, resgatando epistemologias e vozes marginalizadas.

Este percurso fundamenta-se em uma compreensão ampliada da religião, conforme os aportes teóricos das Ciências da Religião, o que permitiu sustentar uma leitura crítica e plural das dinâmicas simbólicas, culturais e políticas implicadas em seu papel social. Tal compreensão viabiliza enxergar a religião tanto como dispositivo de dominação quanto como instrumento de resistência e recriação identitária.

Portanto, ao mesmo tempo em que instituições religiosas concentram poder e legitimam desigualdades, a vivência religiosa de grupos subalternizados tem o potencial de desestabilizar essas estruturas, propondo novas formas de convivência baseadas em justiça e pluralidade. Este estudo reforça a urgência de uma abordagem decolonial e intercultural que desestabilize as hierarquias simbólicas e fomente práticas religiosas transformadoras nas sociedades contemporâneas.

**Referências bibliográficas**

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências sociais e ciências da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

CARNEIRO, Edson. *Cultos de origem africana no Brasil*. Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional. 1959.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. *Teologia decolonial e epistemologias do Sul*. Interações, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 306-333, ago./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/18518/14230>. Acesso em: 20 jun. 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LUGONES, María. Coloniality of Gender. In: MIGNOLO, Walter; ESCOBAR, Arturo (ed.). *Globalization and the Decolonial Option*. New York: Routledge, 2010. p. 380-400.

MIGNOLO, Walter. *Colonialidade: o lado mais obscuro da modernidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 jun. 2024. DOI: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. *Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil*. Educação em Revista, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 05 abr. 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-46982010000100002>.

PIEPER, Frederico. *Religião, limites e horizontes de um conceito*. Estudos de Religião, v. 33, n. 1, p. 5-35, jan./abr. 2019.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2003.

SANTOS, Maria Aparecida Oliveira dos; BEZERRA, Ricardo José Lima. *O Toré dos Xukuru-Kariri: Identidade e autoafirmação religiosa indígena em Palmeira dos Índios de Alagoas*. Revista Ouricuri, Brasil, v. 10, n. 1, p. 14-30, 2020. DOI: 10.59360/ouricuri.vol10.i1.a10397. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/ouricuri/article/view/10397>. Acesso em: 28 jun. 2025.

SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. E-cadernos CES [online], n. 18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 28 jun. 2024. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>.

SEGATO, Rita Laura. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. In: QUIJANO, Aníbal (org.). *Des/colonialidad y bien vivir: un nuevo debate en América Latina*. Lima: Editorial Universitaria, 2014, p. 35-71.



TORRES, Nelson Maldonado. *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 337-382.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WALSH, Catherine. Introducción – (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine (org.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2005, p. 13-35.

WALSH, C. Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de outro modo. In: ACADEMIA DA LATINIDADE. *Livro da Academia da Latinidade*. [S. l.]: Textos & Formas Ltda., 2006a.

WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter; GARCÍA LINERA, Álvaro. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006b, p. 21-70.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala, 2009.

WALSH, C. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Serie Pensamiento Decolonial, 2012.



## Entre a cruz e o pentagrama: bricolagem simbólica e purismo no Neopaganismo contemporâneo

### Between the Cross and the Pentagram: Symbolic Bricolage and Purism in Contemporary Neopaganism

Flávio Lopes Arantes<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo parte da hipótese de que o Neopaganismo contemporâneo, embora se afirme como ruptura com o Cristianismo, mantém com ele uma relação estrutural e simbólica profunda, na qual a identidade neopagã é moldada em tensão com o legado cristão. Para demonstrar esse argumento, analisa-se a prática denominada Quaresma Negra das Bruxas, proposta em redes sociais por criadoras de conteúdo ligadas à Bruxaria Pagã Moderna. À primeira vista, tal prática parece contraditória, ao adotar um tempo litúrgico cristão como matriz ritual para uma espiritualidade que se pretende pagã. No entanto, a análise revela que essa apropriação crítica de elementos cristãos, como os sete pecados capitais, evidencia o caráter híbrido e relacional do Neopaganismo, que opera por bricolagem simbólica, ressignificação e subversão ritual. Metodologicamente, recorre-se à etnografia digital e à análise simbólica das publicações relacionadas ao desafio, articulando referências dos estudos da religião e do esoterismo ocidental. A Quaresma Negra é interpretada como ritual de inversão, que ilumina zonas de ambiguidade entre crítica e continuidade, ruptura e reaproveitamento. O estudo contribui para a compreensão de novos movimentos religiosos enquanto formas de negociação simbólica com a tradição, especialmente em contextos de pluralismo e desinstitucionalização religiosa.

**Palavras-chave:** Neopaganismo; Bruxaria Moderna; Cristianismo; Apropriação simbólica; Hibridismo.

**Abstract:** This article starts from the hypothesis that contemporary Neopaganism, while presenting itself as a rupture with Christianity, maintains a deep structural and symbolic relationship with it, in which Neopagan identity is shaped through tension with the Christian legacy. To support this argument, the article analyzes the practice known as the Witches' Black Lent, proposed on social media by content creators associated with Modern Pagan Witchcraft. At first glance, this practice appears contradictory, as it adopts a Christian liturgical period as the ritual matrix for a spirituality that claims to be pagan. However, the analysis reveals that the critical appropriation of Christian elements, such as the seven deadly sins, demonstrates the hybrid and relational character of Neopaganism, which operates through symbolic bricolage, reinterpretation, and ritual subversion. Methodologically, the study draws on digital ethnography and symbolic analysis of the posts related to the challenge, engaging theoretical contributions from religious studies and Western esotericism. The Witches' Black Lent is interpreted as a ritual of inversion that highlights zones of ambiguity between critique and continuity, rupture and reappropriation. The study contributes to the understanding of new religious movements as forms of symbolic negotiation with tradition, especially within contexts of pluralism and religious deinstitutionalization.

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Bolsista CAPES. ORCID: 0009-0004-5860-6416. E-mail: flavio.ensino@gmail.com





**Keywords:** Neopaganism; Modern Witchcraft; Christianity; Symbolic appropriation; Hybridism.

## Introdução

O campo religioso contemporâneo tem sido marcado por um dinamismo que desafia as fronteiras tradicionais entre tradições, evidenciando processos de hibridização e ressignificação. Nesse contexto, a Quaresma Negra das Bruxas (*Witches' Black Lent*) emerge como um caso paradigmático de apropriação crítica de estruturas simbólicas cristãs por praticantes da Bruxaria Pagã Moderna, movimento que, embora frequentemente associado a uma rejeição discursiva do Cristianismo, não hesita em reelaborar seus elementos de forma subversiva. Criada em 2023 pela bruxa norte-americana Jasmyne Ambrosia, por meio de publicações no YouTube e no TikTok, a prática propõe a ressignificação dos sete pecados capitais, transformando-os em potências espirituais positivas a serem trabalhadas durante o período da Quaresma, tradicionalmente associado ao arrependimento e à abstinência na tradição cristã. Estruturada como um desafio vivencial de seis semanas, a Quaresma Negra convida seus participantes a escolher um dos pecados como foco devocional, explorando seus sentidos positivos por meio de práticas criativas como poesia, artes visuais, composição de incensos e ritualização simbólica, culminando em um feitiço final e uma etapa de reflexão escrita.

Ao questionar a moralidade abraâmica, essa prática perpetua a tendência recorrente no discurso êmico Neopagão de contrapor o antigo paganismo ao Cristianismo, sendo este último descrito como o responsável pela erradicação das formas antigas de religiosidade, bem como uma ferramenta de opressão social através da desvalorização do feminino e a negação da materialidade. Entretanto, ao explicitamente adotar a observação da quaresma como uma prática religiosa, ainda que em chave subversiva, a Quaresma Negra das Bruxas desafia as fronteiras discursivas cuidadosamente construídas por segmentos do campo neopagão que buscam a prática de um paganismo “puro”, livre de elementos cristãos. Embora o Neopaganismo contemporâneo seja marcadamente plural em suas formas e discursos, observa-se uma recorrência de narrativas êmicas que exaltam uma suposta pureza pagã anterior à cristianização, frequentemente associada a ideias de autenticidade espiritual e resgate ancestral. Como demonstraremos, isso se dá, muitas vezes, pela narrativa de reapropriar-se de elementos pagãos que supostamente foram



incorporados pelo Cristianismo no processo de conversão dos povos, ignorando o fato de que tais práticas, muitas vezes, não possuem origem pré-cristã, como é o caso de costumes associados às celebrações neopagãs do solstício de inverno e equinócio de primavera.

A análise desse fenômeno insere-se no debate mais amplo sobre hibridismo religioso e experiências intersticiais, particularmente no que diz respeito às estratégias de negociação simbólica em contextos de pluralidade espiritual. O caso da Quaresma Negra das Bruxas levanta uma questão fundamental: como podem praticantes que se identificam como bruxas pagãs, alinhadas a um discurso que reivindica a restauração de práticas pré-cristãs e a rejeição explícita da moralidade do Cristianismo, apropriar-se de estruturas simbólicas tão marcadamente cristãs como a quaresma e os pecados capitais? Essa ambiguidade, embora muitas vezes minimizada no discurso êmico por meio da narrativa de resgate do que teria sido anteriormente pagão, revela uma operação simbólica mais complexa, em que a oposição ao Cristianismo coexiste com sua absorção ritual e discursiva. A Quaresma Negra das Bruxas exemplifica essa condição liminar, ao transformar o calendário penitencial cristão em um ciclo mágico de empoderamento pessoal. Enquanto o discurso dominante no Neopaganismo tende a promover fronteiras identitárias claras entre paganismo antigo e Cristianismo, a prática analisada evidencia como essas fronteiras são vividas, e transgredidas, por meio de experiências intersticiais que desestabilizam a própria lógica purista do movimento.

A análise desse fenômeno insere-se no debate mais amplo sobre hibridismo religioso, particularmente no que diz respeito às estratégias de negociação entre tradições em contextos de pluralidade espiritual. Enquanto o discurso êmico comum dos segmentos neopagãos defende uma ruptura radical com o Cristianismo, a Quaresma Negra das Bruxas exemplifica uma abordagem alternativa: a reutilização criativa de símbolos cristãos não implica adesão, mas opera como forma de desconstrução crítica. Essa prática evidencia que a rejeição total ao Cristianismo não é unânime, como propõem os discursos puristas, revelando, em vez disso, um diálogo tenso, porém produtivo, com a tradição dominante no Ocidente.

Para examinar essa problemática, este artigo adota a perspectiva de Wouter Hanegraaff (1996) sobre a reconstrução simbólica no esoterismo ocidental, que compreende o sincretismo religioso como processo ativo de reinterpretação cultural. A abordagem de Ronald Hutton (1999) sobre a construção moderna da Bruxaria Pagã



Moderna também será fundamental para desnaturalizar a noção de "pureza" espiritual, demonstrando que o Neopaganismo é um produto de reelaborações contemporâneas. Metodologicamente, este estudo se configura como uma análise qualitativa de conteúdo digital, examinando materiais disponíveis nas redes sociais YouTube e TikTok, onde praticantes discutem e performam essa prática.

Ao situar a Quaresma Negra das Bruxas como um contraponto ao mito do purismo pagão, este trabalho busca contribuir para os estudos sobre religião contemporânea, destacando como as fronteiras entre tradições são constantemente negociadas e ressignificadas. A investigação não apenas ilumina um fenômeno específico da Bruxaria Moderna, mas também problematiza as narrativas de autenticidade e pureza que sustentam parte do imaginário identitário do Neopaganismo contemporâneo.

Os resultados da análise indicam que a Quaresma Negra das Bruxas atua como uma prática ritual liminar que evidencia o caráter inevitavelmente híbrido da religiosidade neopagã contemporânea. Ao incorporar um marcador litúrgico cristão e ressignificá-lo a partir de uma gramática espiritual centrada na agência, no prazer e na subversão moral, essa prática expõe as fragilidades internas do discurso purista neopagão, revelando-o como uma construção simbólica recente e não como um resgate fiel de tradições ancestrais. Mais do que uma exceção, contudo, essa forma de apropriação crítica, apesar de incomum, reafirma um traço fundamental do Neopaganismo moderno, que se mostra por si só como impeditivo à noção de pureza pré-cristã: sua constituição em oposição à moralidade abraâmica, especialmente no que tange à repressão do corpo, da sexualidade, do feminino e da experiência material. Mesmo quando se concentram apenas em narrativas e símbolos considerados pré-cristãos e “puros”, os discursos e práticas neopagãos frequentemente se definem por essa oposição constitutiva, o que torna práticas como a Quaresma Negra não um desvio, como pode parecer à primeira vista, mas uma expressão coerente de sua lógica interna. O estudo contribui, assim, para os debates acadêmicos sobre pluralidade religiosa e hibridismo, ao demonstrar como fronteiras identitárias são constantemente negociadas, reconfiguradas e tensionadas mesmo no interior de movimentos que buscam sua legitimação a partir da ideia de autenticidade histórica.



## 1. Neopaganismo, Wicca e a ilusão da pureza

Para que se possa compreender com precisão as dinâmicas simbólicas geradas por práticas neopagãs contemporâneas que tensionam categorias como pureza e fidelidade à tradição, é fundamental delinear, em primeiro lugar, os fundamentos conceituais e históricos do Neopaganismo moderno. Esta seção propõe um percurso teórico voltado à definição das principais categorias exploradas e à contextualização de seus processos de formação. Ao situar tais movimentos em sua relação com o Cristianismo, com a modernidade ocidental e com as correntes esotéricas que os atravessam, buscamos estabelecer as bases analíticas necessárias para a discussão que se seguirá nas próximas seções.

O termo Neopaganismo designa um conjunto heterogêneo de movimentos religiosos contemporâneos que reivindicam vínculos, reais ou simbólicos, com religiões pagãs anteriores à cristianização da Europa. Embora compartilhem uma sensibilidade comum voltada à valorização da natureza, ao simbolismo cíclico das estações do ano e à sacralidade imanente do mundo, tais movimentos são produtos de construções modernas, situadas no cruzamento entre espiritualidades emergentes, revivalismo identitário e a tradição esotérica ocidental. Como descreve York (2003, p. 12), o termo pagão deriva do latim *paganus*, que originalmente designava o habitante rural, do *pagus*, em contraste com o urbano. Com a cristianização das cidades romanas a partir do século IV, *paganus* passou a ser generalizado e associado a todos os não cristãos, que mantinham os cultos tradicionais locais, agora estigmatizados como atrasados. York ressalta que as expressões religiosas pré-cristãs não constituem uma identidade unificada, mas uma diversidade de práticas e culturas locais, posteriormente homogeneizadas pelo discurso cristão como “outro” não monoteísta que deve ser cristianizado. Assim, compreende-se que a própria noção de paganismo (e, conseqüentemente, Neopaganismo) é uma construção histórica generalista que reflete categorizações do Cristianismo, uma vez que iguala tradições religiosas independentes e diversificadas sob a categoria de “não cristão”. Hanegraaff (1996, p. 77) complementa essa análise ao apontar que o Neopaganismo se baseia nas expressões religiosas que foram historicamente perseguidas pelo Cristianismo, mas que são reinterpretadas em termos modernos.

Michael York (2003) propõe compreender o Neopaganismo não como uma religião específica, mas como uma família de expressões religiosas centradas na Terra e



na pluralidade divina, dentro das quais se inscreve a chamada Bruxaria Pagã Moderna, que hoje é composta por uma multiplicidade de denominações distintas entre si. Sua primeira forma institucionalizada é hoje identificada como Wicca, e foi codificada por Gerald Gardner em meados do século XX. Ela se distingue por articular um sistema ritual estruturado em graus iniciáticos, celebrações sazonais e uma teologia dualista centrada na Deusa da Fertilidade e no Deus da Morte. Como observa Hanegraaff (1996 p. 85), a Wicca é amplamente reconhecida como a primeira religião neopagã estabelecida, e emerge não como sobrevivência de um paganismo arcaico, como alega seu mito fundador, mas como criação moderna influenciada por correntes da magia cerimonial, pelo ocultismo europeu e pelo imaginário esotérico do século XX, constituindo um novo movimento religioso desenvolvido no interior do esoterismo ocidental. Nesse sentido, as categorias de Neopaganismo, Bruxaria Pagã Moderna e Wicca não remetem a uma continuidade histórica linear com formas pré-cristãs de religiosidade, mas a um campo simbólico moderno que se constrói por meio de reinterpretações seletivas e inventividade religiosa.

A emergência do Neopaganismo enquanto movimento religioso moderno está enraizada nas transformações socioculturais da Europa ocidental a partir do século XVIII, quando se consolida uma crítica às consequências da racionalização, da urbanização e da industrialização moderna. Como demonstra Ronald Hutton (1999), o Neopaganismo não deve ser compreendido como o prolongamento de um paganismo europeu subterrâneo, mas como resultado de um conjunto de correntes culturais que reagiram à modernidade por meio da revalorização da natureza, da sensibilidade artística e da nostalgia por um passado idealizado. Inspirado por elementos do romantismo, do nacionalismo cultural e em mitologias nativas, esse imaginário buscou reconstruir simbolicamente um mundo pré-cristão percebido como mais harmonioso, ecológico e conectado ao sagrado. A figura do antigo pagão passou a representar, nesse novo horizonte, um sujeito em sintonia com os ritmos da terra e com os ciclos naturais, em oposição ao sujeito urbano secularizado.

Essa leitura, no entanto, projeta sobre o passado uma concepção romantizada da religiosidade pagã, desconsiderando que muitas das formas religiosas pré-cristãs desenvolveram-se justamente em contextos urbanos complexos, como as práticas cívico-religiosas da pólis grega ou os cultos públicos e domésticos da Roma republicana e imperial. Assim, a oposição entre cidade e natureza, frequentemente mobilizada como fundamento identitário no discurso neopagão, revela-se menos como um dado histórico e



mais como uma construção simbólica moderna, informada por valores contemporâneos de crítica à modernidade industrial e à racionalização social.

Nesse contexto, o “paganismo antigo” não é redescoberto, mas reconstruído segundo os anseios espirituais e políticos de um tempo que buscava alternativas às estruturas normativas da religião dominante e da ciência iluminista. O Neopaganismo moderno nasce, portanto, como um projeto de invenção identitária, que utiliza imagens do passado como matéria simbólica para elaborar uma espiritualidade voltada às necessidades afetivas e existenciais da modernidade tardia.

Paradoxalmente, a centralidade da bruxaria como matriz simbólica da religiosidade pagã moderna implica a apropriação de um imaginário que foi historicamente construído pelo próprio Cristianismo. Como demonstra Norman Cohn (1975), a figura da bruxa<sup>2</sup>, enquanto mulher que pactua com o Diabo, profana ritos cristãos e participa de sabás noturnos, é uma construção discursiva da teologia eclesiástica medieval, consolidada durante a perseguição sistemática às heresias entre os séculos XIV e XVII. Para Cohn, trata-se de uma fantasia sem bases em práticas religiosas históricas, elaborada a partir de estereótipos persecutórios cristãos. Jean Delumeau (2009) aprofunda essa análise ao mostrar como a imagem da bruxa foi mobilizada como “agente de Satã” no contexto de uma pedagogia do medo, em que a Igreja utilizava sermões, imagens e práticas devocionais para projetar sobre o feminino transgressor os medos estruturantes da cristandade. A bruxa torna-se, nesse imaginário, símbolo da desordem moral, da sexualidade indomada e da ameaça à salvação, operando como dispositivo disciplinador no seio da cultura religiosa ocidental. Carlo Ginzburg (2001), por sua vez, embora concorde que a bruxa diabólica foi homogeneizada pela Igreja, argumenta que alguns elementos dessas narrativas (como os voos noturnos ou assembleias rituais) podem derivar de tradições folclóricas anteriores, ainda que radicalmente ressignificadas pela Inquisição. Em comum, ambos os autores destacam que a figura da bruxa, longe de ser simplesmente um resquício pagão, é produto de um diálogo conflituoso entre ortodoxia

---

<sup>2</sup> O termo original presente nas fontes em inglês é *witch*, utilizado para se referir a pessoas de qualquer gênero. Neste artigo, optamos por traduzir esse termo como bruxa (bruxas, no plural) em consonância com a maior parte das traduções disponíveis, tanto no campo dos estudos sobre a perseguição histórica à bruxaria quanto nas obras sobre a Bruxaria Pagã Moderna. Embora a maioria das tradições contemporâneas de bruxaria admita a participação de pessoas de todos os gêneros, a centralidade da figura feminina, tanto no imaginário da bruxaria diabólica quanto na iconografia e narrativa das práticas neopagãs, justifica a adoção do termo no feminino como forma estilística e simbólica.





cristã e imaginário popular, o que desestabiliza a noção neopagã de uma “bruxaria pagã antiga”, pré-cristã, ou mesmo de uma nova bruxaria sem qualquer laço com o Cristianismo.

A esse debate soma-se a contribuição de Jeffrey Russell e Brooks Alexander (2019), que analisam a construção histórica da bruxaria tanto no contexto medieval quanto moderno. Ao traçar o percurso que vai das perseguições inquisitoriais à emergência do Neopaganismo contemporâneo, os autores mostram como a bruxaria moderna, embora inspirada em elementos simbólicos e imaginários do passado, constitui um fenômeno novo, situado nas condições culturais da modernidade ocidental. Para eles, a Wicca e as formas correlatas de religiosidade pagã não são continuidades diretas de cultos antigos, mas reconstruções seletivas que reimaginam a figura cristã da bruxa à luz de valores contemporâneos como autonomia, feminismo e ecologia. Essa leitura reforça a ideia de que a bruxaria atual, ainda que afirme raízes em culturas pré-cristãs, é marcada por um processo criativo de ressignificação e bricolagem simbólica, mais comprometido com o presente do que com a fidelidade histórica. Portanto, a imagem da bruxa como agente do mal não corresponde a uma realidade histórica documentada, ou a uma figura presente nas religiões pré-cristãs, mas constitui uma nova síntese discursiva que amalgama estereótipos clericais sobre a sexualidade feminina, práticas de cura populares e saberes marginalizados. A Bruxaria Moderna, ao reivindicar a identidade de “bruxa”, não apenas rompe com esse estigma, mas opera uma inversão simbólica que transforma essa figura perseguida em emblema de sabedoria antiga, resistência espiritual e reconexão com a sacralidade da natureza. Essa ressignificação, contudo, não elimina a matriz cristã do símbolo: a bruxa moderna ainda é, em larga medida, a bruxa criada pela teologia cristã, mas agora redimida, subvertida e celebrada. Ao assumir como identidade positiva uma figura cuja existência histórica foi moldada pela acusação cristã, o Neopaganismo evidencia novamente seu caráter híbrido e relacional: constrói-se não à margem do Cristianismo, mas a partir daquilo que dele herdou, recusou ou reformulou.

De tal reformulação, surge a Wicca, apresentada publicamente pela primeira vez pelas obras de Gerald Gardner, publicadas na década de 1950. Como demonstrado em análise prévia (Arantes, 2023), que examinou as obras de Gardner sob perspectiva discursiva, a tensão entre Cristianismo e paganismo está no cerne de seu discurso, e opera como elemento estruturante da teologia implícita da Wicca. Gardner propõe uma



dicotomia clara entre as deidades das bruxas e o Deus cristão, mobilizando uma inversão simbólica que reaproveita a narrativa da perseguição cristã à bruxaria para construir uma contraposição entre opressão e libertação. Enquanto o Deus monoteísta é descrito como raivoso, julgador e alheio ao sofrimento humano, os Deuses das bruxas, descritos como menores, próximos, amantes da alegria e do prazer, são caracterizados em seu discurso como entidades compassivas e cúmplices da felicidade humana (Gardner, 2003, p. 88, 118). Essa oposição não é apenas moral, mas ontológica: o Deus cristão é transcendente e todo-poderoso, ao passo que os Deuses da Wicca operam em simbiose com os humanos, compartilhando desejos e necessidades em uma relação mútua de troca.

Tal contraste remonta diretamente ao pensamento murrayano (fundamentado na hipótese do culto das bruxas) que influenciou Gardner, segundo o qual o Deus de Chifres das bruxas, originalmente uma divindade pagã da fertilidade, teria sido demonizado pelo Cristianismo, dando origem à iconografia do diabo. O resultado é uma inversão da teologia cristã, onde os elementos tradicionalmente rotulados como profanos ou demoníacos são ressignificados como portadores de sacralidade e liberdade. Assim, mesmo ao se apresentar como uma religião antiga, a Wicca revela-se tributária de um imaginário profundamente marcado pela gramática cristã, pois é justamente em oposição a ela que estrutura sua identidade teológica e simbólica.

Esse viés de oposição simbólica ao Cristianismo já se fazia presente em textos anteriores à Murray que também influenciaram diretamente o imaginário da Wicca, que moldaria as concepções de Neopaganismo e do movimento mais amplo de Bruxaria Pagã Moderna. Como observa Faxneld (2017), isso se dá pela reinterpretação do imaginário diabólico associado à ideia cristã de bruxaria, agora interpretada em lentes positivas e transgressoras, permeadas de elementos de um suposto resgate pagão. Em *A Feiticeira* (Michelet, 2003), publicado originalmente em 1862, Jules Michelet constrói uma narrativa em que a bruxa representa a resistência feminina e camponesa à opressão da Igreja e do Estado, simbolizando uma religiosidade popular suprimida por séculos de perseguição. A obra associa a imagem do diabo ao deus Pã, e eleva ele e a figura da mulher como os redutores políticos e espirituais do mundo, associando ambos ao conhecimento à ciência e ao progresso, combatendo os “males” do Cristianismo sobre a sociedade.

Essa perspectiva é radicalizada em *Aradia: o Evangelho das Bruxas*, de Charles Leland (2016), publicado originalmente em 1899, que desenvolve uma mitologia própria



que se apropria e ressignifica personagens simbólicos de oposição à Igreja para descrever uma religião pagã de resistência e oposição ao aspecto político do Cristianismo. Nele, a deidade principal é Diana, não mais descrita como a deusa virgem da lua e da caça, como no paganismo romano pré-cristão, mas como a própria rainha das bruxas, valendo-se da mitologia medieval associada à Diana, que se torna o depositário diabólico da sobrevivência de práticas pagãs nos discursos oficiais da Igreja, como é o caso de sua menção no *Canon Episcopi* como a “deusa dos pagãos” (Ginzburg, 1991). Na narrativa do evangelho das bruxas, Diana é elevada à posição de deidade criadora de todo o cosmos, dando origem à luz, como a narrativa do Gênesis; entretanto, aqui, a luz é igual a Lúcifer, “(...) seu irmão e filho, ela mesma e sua contraparte” (Leland, 2016, p. 27), uma referência tanto à tradução latina do nome do deus grego Eósforo, quanto uma referência direta ao próprio imaginário do diabo cristão, uma vez que ele é descrito como aquele “(...) que fora expulso do paraíso por ser muito orgulhoso de sua beleza” (Leland, 2016, p. 13). Juntos, eles concebem *Aradia*, que desce ao mundo como humana para combater a opressão da Igreja, libertando os escravos e oprimidos através dos ensinamentos e do culto de sua mãe, Diana, em uma clara referência à figura de Jesus.

Ou seja, a obra inverte simbolicamente os pilares do Cristianismo, substituindo elementos como a eucaristia, a trindade, o messianismo e o pecado em rituais de prazer, magia e desobediência. Essa subversão simbólica inspirará profundamente a Wicca, especialmente em um de seus principais textos litúrgicos, a Carga da Deusa, que transpõe trechos de *Aradia* quase literalmente, mantendo seu ethos de resistência e sacralização do corpo e do desejo. Assim, tanto Michelet quanto Leland não apenas ofereceram narrativas alternativas sobre a bruxaria histórica, mas também forneceram as bases mitológicas e políticas para a emergência do movimento contemporâneo da Bruxaria Pagã Moderna, que continua a operar como espiritualidade contra hegemônica e caminho de reinvenção simbólica diante do legado cristão.

Portanto, essa memória simbólica da perseguição, centrada na figura da bruxa como vítima histórica da demonização promovida pela Igreja, constitui um dos pilares da identidade neopagã moderna. É justamente a percepção do Cristianismo como força repressora e extirpadora das antigas formas de religiosidade que alimenta, em muitos círculos neopagãos, a aspiração por uma prática religiosa livre de elementos cristãos. Ao subverter a imagem diabólica da bruxa, a Wicca não apenas reivindica essa figura como



símbolo de sabedoria e liberdade, mas também produz uma crítica abrangente a aspectos centrais da moralidade cristã, como a negação da vida e dos prazeres materiais, o distanciamento do corpo e a subjugação histórica das mulheres. Em contraste, o culto wiccaniano eleva a Deusa ao centro da prática ritual e confere à sacerdotisa um papel de autoridade religiosa plena, propondo uma espiritualidade que celebra o corpo, a sexualidade, os ciclos da natureza e a agência feminina. Nesse contexto, a pureza pagã não é apenas uma exigência de fidelidade histórica, mas uma afirmação simbólica de resistência e reconstrução identitária diante de um passado percebido como marcado pela opressão.

Essa constante tensão aponta que, apesar de propor uma ruptura simbólica com o Cristianismo e um retorno às origens pré-cristãs da religiosidade europeia, a Wicca (e, portanto, o Neopaganismo) não se desenvolve à margem dele, mas incorpora, de modo criativo e seletivo, diversos elementos provenientes do esoterismo moderno, da magia cerimonial e da simbologia maçônica, todos marcadamente por influências cristãs. Esses traços evidenciam que a Wicca não apenas dialoga com a tradição que critica, mas a reinscreve sob nova forma, constituindo uma sofisticada bricolagem<sup>3</sup> religiosa. Assim, qualquer reivindicação de pureza pagã original revela-se insustentável diante da matriz híbrida que fundamenta a Bruxaria Pagã Moderna em suas origens.

Ainda nessa tensão, um dos mecanismos mais recorrentes pelos quais o discurso êmico neopagão sustenta sua imagem de pureza simbólica é a narrativa de que muitos símbolos e datas do calendário cristão seriam, na verdade, apropriações de festividades pagãs anteriores, usurpadas durante o processo de cristianização da Europa. Essa lógica de um suposto resgate simbólico opera como autorização para a presença de certos elementos associados ao Cristianismo, desde que reinterpretados como originalmente pagãos. É o que se observa, por exemplo, na assimilação da árvore de Natal como símbolo do solstício de inverno (Yule) ou na celebração da Deusa Eostre durante o equinócio de primavera, acompanhada de coelhos e ovos coloridos típicos da Páscoa.

Entretanto, essas narrativas de reapropriação ocultam a historicidade recente desses elementos: a árvore de Natal, por exemplo, não tem raízes medievais nem pagãs, tendo surgido no século XVI na região do Reno e se espalhado pela Inglaterra apenas no

---

<sup>3</sup> Utilizamos aqui o termo bricolagem no sentido próximo ao de recombinação simbólica, tal como descrita por Hanegraaff (1996), e não no sentido técnico estrito proposto por Lévi-Strauss.



século XIX (Hutton, 1996, p. 147). Já a figura de Eostre, cuja existência se fundamenta exclusivamente em uma breve menção de Beda, um monge anglo-saxão do século VIII, foi reinterpretada no século XIX por Jacob Grimm, tornando-se um símbolo popular da religiosidade romântica germânica, embora sem comprovação de culto pagão histórico (Schnurbein, 2016, p. 97). Da mesma forma, ovos pintados e sua associação com a fertilidade e o renascimento têm raízes muito mais próximas das práticas cristãs europeias modernas do que de cultos antigos. Como demonstra Newall (1971, p. 158–161), o ovo pascal foi incorporado aos ritos cristãos como símbolo da ressurreição, sendo disseminado especialmente nos costumes populares do Leste Europeu e posteriormente absorvido também por judeus europeus, em um processo de intercâmbio cultural entre Páscoa e Pessach. O que se observa, portanto, não é uma continuidade histórica, mas uma reelaboração simbólica moderna, que permite ao Neopaganismo alinhar-se esteticamente às atmosferas sazonais compartilhadas pela cultura cristã hegemônica, sobretudo no hemisfério norte. Como veremos na análise da Quaresma Negra das Bruxas, essa operação se torna mais tensa e visível quando os elementos apropriados pertencem diretamente à esfera teológica cristã, como o conceito de pecado ou o próprio nome “quaresma”, revelando os limites da narrativa purista e as fricções internas ao campo neopagão contemporâneo.

Em síntese, a Bruxaria Pagã Moderna não se fundamenta em uma suposta pureza pré-cristã, mas em um processo dinâmico de resignificação cultural que, como demonstra Hanegraaff (1996), caracteriza a religiosidade esotérica contemporânea. Longe de representar uma continuidade histórica ininterrupta, o Neopaganismo emerge como resposta às condições da modernidade - secularização, racionalismo e hegemonia cristã - através da apropriação crítica e seletiva de repertórios tradicionais. O próprio Cristianismo, em seus elementos linguísticos, cosmológicos e rituais, é constantemente reinterpretado, e a crítica a ele serve paradoxalmente como eixo identitário central para a definição das divindades, ética e imaginário neopagãos. Nesse processo, que Hanegraaff descreve como uma operação hermenêutica voltada ao presente, não há retorno ao passado, mas sim invenção: símbolos e práticas antigas são resignificados à luz das necessidades contemporâneas. O discurso do purismo pagão revela-se como uma construção ideológica posterior, distante tanto das práticas fundadoras da Wicca quanto da natureza sincrética do movimento. Práticas como a Quaresma Negra das Bruxas,



portanto, não constituem desvios, mas expressões legítimas dessa lógica interna: uma espiritualidade moderna que se constrói através da reelaboração criativa dos materiais que herda, rejeita ou subverte da tradição dominante.

## **2. O desafio virtual da Quaresma Negra das Bruxas**

A análise foi conduzida por meio de etnografia digital, concentrando-se nos materiais produzidos pela criadora da prática, Jasmyne Ambrosia. Os dados foram extraídos principalmente de um vídeo publicado em seu canal no YouTube, no qual a proposta é apresentada e discutida pela primeira vez com maior densidade, e de dois posts publicados em sua conta oficial do TikTok, que esclarecem os objetivos da prática e detalham o desafio ritual proposto. A escolha desses materiais se deu por sua centralidade na formulação simbólica e na circulação pública da proposta, bem como pela clareza com que condensam os sentidos atribuídos à prática pela própria autora.

A Quaresma Negra das Bruxas constitui um exemplo emblemático das tensões simbólicas que atravessam o Neopaganismo. Sua proposta – ressignificar os sete pecados capitais em um ciclo ritual alinhado ao calendário cristão – mobiliza referências religiosas que, à primeira vista, pareceriam incompatíveis com uma forma de religiosidade que se define precisamente por sua rejeição ao Cristianismo e busca por resgatar práticas pré-cristãs. Essa tensão expõe uma contradição latente: como é possível que pessoas que se identificam como neopagãs, alinhadas a um discurso que reivindica raízes pré-cristãs e denuncia o Cristianismo como tradição repressiva, se apropriem de símbolos centrais da religião cristã? Tal ambivalência não é apenas teórica, mas manifesta-se nos próprios discursos ênicos da comunidade neopagã, que frequentemente rechaça práticas vistas como “contaminadas” por influências cristãs. A Quaresma Negra, ao trazer para o centro de sua prática elementos como os pecados capitais, a ideia de blasfêmia e a observação religiosa de um período do calendário cristão, tensiona diretamente esse imaginário purista. Esta seção analisa o material empírico relacionado à prática, com o objetivo de compreender como suas aderentes articulam esse gesto de apropriação simbólica, como justificam sua legitimidade ritual e como lidam com eventuais reações internas à comunidade neopagã.

A Quaresma Negra é uma proposta vivencial, divulgada inicialmente em suas redes sociais, especialmente no canal homônimo do YouTube e no perfil @3obsidianeyes





no TikTok. Com aproximadamente 8 mil inscritos no YouTube e mais de 18 mil seguidores no TikTok (dados de maio de 2025), Jasmyne mobiliza essas plataformas como espaços de divulgação de práticas espirituais que transitam entre a bruxaria moderna e a temática queer. A proposta da Quaresma Negra surge no contexto de desafios de criação de conteúdo típicos dessas redes, mas é elaborada como um gesto simbólico de resignificação do calendário cristão e de oposição à lógica moral da penitência.

Em transmissão ao vivo realizada em 22 de fevereiro de 2023 em seu canal do YouTube, Ambrosia (2023a, 5min35s) descreve a prática como “blasfêmia sagrada e empoderamento pessoal”, deixando claro que se trata de um projeto de apropriação crítica da liturgia quaresmal cristã à luz de um vocabulário espiritual pagão. A proposta é organizada em torno da reinterpretação dos sete pecados capitais, tomados como potenciais caminhos de autoconhecimento, poder pessoal e afirmação do prazer, em contraste com a noção de pecado original e com a estrutura moral repressiva associada, segundo as autoras, às tradições abraâmicas. Ambrosia se identifica como bruxa pagã, tendo anteriormente se descrito como wiccaniana, e dialoga no vídeo com Trish, do canal BeanBagHagWag, também ex-católica e ex-wiccaniana, que compartilha experiências semelhantes de transição religiosa e elaborações simbólicas entre o Cristianismo e a Bruxaria Pagã Moderna. Ambas abandonaram, em determinado ponto de suas vidas, sua identificação com a Wicca para descreverem-se como praticantes de “bruxaria pagã”, um termo mais amplo e generalista, que não diz respeito à aderência a uma forma sistematizada e institucionalizada de Bruxaria Pagã Moderna, e que permite a cada praticante desenvolver o seu próprio sistema pessoal. Ambas reconhecem a influência do Cristianismo em suas formações espirituais, ao mesmo tempo em que propõem uma ritualização alternativa que transforma elementos herdados, como a quaresma, em instrumentos de libertação e agência espiritual. A Quaresma Negra é, assim, introduzida como uma prática que resignifica a lógica da penitência por meio de uma afirmação da sacralidade do corpo, do desejo, da materialidade e da experiência pessoal religiosa.

A estrutura da Quaresma Negra das Bruxas foi detalhada por Jasmyne Ambrosia em publicações no TikTok e no YouTube, organizando-se como um desafio durante as seis semanas da quaresma, que convida praticantes a resignificar, de maneiras vivenciais e cerimoniais, os sete pecados capitais. A proposta inicia-se na chamada “Quarta-feira Negra”, uma inversão simbólica da Quarta-feira de Cinzas, e se desdobra em atividades



semanais que combinam reflexão, criação estética e ritualização pessoal. Na primeira semana, os participantes são incentivados a estudar os sete pecados e a escolher um deles como foco individual. Na segunda semana, devem escrever um poema devocional que funcione como invocação simbólica do pecado escolhido. A terceira semana propõe a confecção de uma representação material do pecado, seja em desenho, escultura ou colagem, enquanto a quarta semana convida à criação de uma fragrância ritual (incenso ou perfume) que expresse aromaticamente as qualidades associadas àquele pecado. Na quinta semana, o praticante é orientado a reunir os elementos criados e construir um ritual ou feitiço, tratando o pecado como uma força espiritual ou entidade simbólica com a qual se deseja trabalhar. Por fim, a sexta semana é dedicada à reflexão escrita sobre o processo, com anotações pessoais (Ambrosia, 2023b).

Em publicações posteriores, do ano seguinte à proposta da prática, Ambrosia (2024) apresenta um quadro de resignificação para cada pecado, atribuindo-lhes sentidos positivos: a ira torna-se justiça e ativismo; a inveja, inspiração e manifestação; a gula, celebração comunitária; a preguiça, autocuidado; a luxúria, desejo e liberdade; a avareza, estabilidade e sucesso; e o orgulho, autoaceitação e amor-próprio. Essa estrutura revela uma lógica que vai além da paródia ou da negação simbólica; trata-se de uma prática sistemática de reinvenção espiritual, sustentada por um trabalho poético, material e devocional que integra elementos da tradição cristã em uma nova gramática pagã. Nesse sentido, a Quaresma Negra das Bruxas se posiciona como uma liturgia alternativa que transforma o calendário da penitência em um ciclo de reencantamento pessoal.

A fundamentação simbólica da Quaresma Negra das Bruxas é articulada a partir de uma crítica explícita à moralidade cristã e à sua concepção repressiva de natureza humana. Jasmyne Ambrosia descreve a prática como um gesto que tem por finalidade a “Devoção ao nosso próprio entendimento do divino através de um tipo de blasfêmia sagrada, que incorpora essa tradição católica à nossa prática de bruxaria” (Ambrosia, 2023a, 27min26s). A noção de blasfêmia é central para sua proposta, mas é resignificada: não se trata de uma ofensa ao sagrado alheio, mas de um instrumento de libertação pessoal diante de traumas religiosos herdados das tradições abraâmicas. A ideia de “blasfêmia sagrada”, segundo Ambrosia, opera como um ritual de afirmação do “divino dentro de nós”, aproximando-se de uma espiritualidade centrada na autonomia individual e na agência subjetiva. Nesse sentido, sua proposta dialoga abertamente com a estética e os



valores do chamado caminho da mão esquerda, com o qual Ambrosia se identifica. Ao buscar por paralelos no esoterismo moderno ao desafio da Quaresma Negra, ela faz referência explícita à Missa Gnóstica de Aleister Crowley como exemplo de inversão ritualizada de conteúdos cristãos (Ambrosia, 2023a). As falas de Trish, sua interlocutora no vídeo, reforçam esse horizonte simbólico: ambas compartilham o repúdio à ideia de pecado original, afirmam que os sete pecados capitais contêm, na verdade, potências positivas, e interpretam a prática da Quaresma Negra como um caminho de cura e revalorização de aspectos da vida que o Cristianismo historicamente associou à culpa, à vergonha e à repressão, como o desejo, o prazer, o descanso, a afirmação do corpo e a autonomia financeira. A resignificação desses temas é apresentada não como paródia, mas como busca terapêutica e espiritual: uma experiência na qual a transgressão ritualizada constitui, ao mesmo tempo, emancipação pessoal, crítica teológica e reconstrução simbólica de sentido.

A tonalidade geral da Quaresma Negra das Bruxas oscila entre o devocional e o provocador, mobilizando simultaneamente categorias religiosas, estéticas e políticas. A proposta não se apresenta como paródia secularizada, mas como performance religiosa que afirma uma espiritualidade situada, queer, antinormativa e subjetivamente enraizada, em oposição à moralidade punitiva herdada do Cristianismo. A apropriação de elementos litúrgicos cristãos, como o calendário quaresmal, e sua subversão simbólica em vivências dedicadas à luxúria, à gula, ao orgulho e à avareza, compõem uma estética do excesso e da recombinação que se insere plenamente na lógica das espiritualidades contemporâneas analisadas por Hanegraaff (1996). Ambrosia e Trish, ao narrarem suas trajetórias de transição religiosa e reconstrução pessoal, dão forma a uma espiritualidade marcada por deslocamentos do pecado à potência, da culpa ao orgulho, da submissão à agência, que se encena, performa e se afirma publicamente em ambiente digital. A prática da Quaresma Negra, portanto, não apenas resignifica os pecados capitais em chave terapêutica ou filosófica, mas também os reconfigura como ferramentas mágicas e espirituais. Ao fazê-lo, inscreve-se na tradição mais ampla de espiritualidades esotéricas modernas que, em vez de rejeitar o passado cristão, o reciclam de modo inventivo, crítico e pessoal. Essa operação simbólica, que funde trauma religioso, criatividade ritual e construção de identidade, revela a potência da bricolagem espiritual como forma de resistência e de produção de sentido nas margens do campo religioso contemporâneo.



Outro elemento digno de nota é o vocabulário mobilizado por Ambrosia e Trish, fortemente marcado por categorias típicas da cultura da Nova Era, como manifestação, divino interior, empoderamento e cura espiritual. Essas expressões não apenas situam a prática da Quaresma Negra em um horizonte esotérico moderno, mas também indicam o deslocamento de suas participantes em relação a sistemas religiosos estruturados como a Wicca, da qual ambas se afastaram. A mudança de identificação, de wiccanianas para bruxas pagãs, não parece representar uma ruptura com a religiosidade em si, mas uma recusa às formas hierárquicas, iniciáticas e liturgicamente reguladas que caracterizam a Wicca. Nesse novo horizonte simbólico, a experiência pessoal, a criatividade ritual e a autonomia subjetiva passam a constituir os principais critérios de validade espiritual. O ambiente digital potencializa essa transformação ao oferecer uma arena de circulação, experimentação e legitimação simbólica desvinculada de estruturas iniciáticas e normas de autoridade ritual. Assim, práticas como a Quaresma Negra das Bruxas encontram nas redes sociais um espaço simbólico fértil, não apenas para sua difusão, mas também para sua legitimação enquanto forma de invenção religiosa. Trata-se de um movimento em que a prática espiritual se torna pública, recombinante, experiencial e autorreferente – características que, como será discutido a seguir, são centrais na religiosidade esotérica contemporânea conforme analisada por Wouter Hanegraaff.

### **3. Pureza, subversão e recombinação no Neopaganismo**

A identidade religiosa do Neopaganismo moderno caracteriza-se por uma relação dialética com o Cristianismo, marcada simultaneamente por crítica e reapropriação simbólica. Essa ambivalência estrutural, onde elementos cristãos são simultaneamente rejeitados como instrumentos de opressão histórica e ressignificados como matéria-prima ritual, revela a natureza intersticial do movimento. Como demonstra Hanegraaff (1996), longe de buscar uma suposta pureza pré-cristã, a religiosidade esotérica contemporânea opera através de processos criativos de recombinação cultural, adaptando tradições hegemônicas às necessidades espirituais da modernidade. A Quaresma Negra das Bruxas exemplifica essa dinâmica ao transformar a estrutura litúrgica cristã da quaresma em veículo para uma prática pagã contemporânea, mantendo a forma enquanto subverte radicalmente o conteúdo. Nesse espaço de limiar, o movimento neopagão revela sua capacidade paradoxal de se constituir tanto contra quanto através do Cristianismo.



Esse processo de ressignificação não se restringe à Quaresma Negra, mas configura um padrão estrutural no Neopaganismo contemporâneo. Como demonstram os casos da Árvore de Yule e dos símbolos pascais analisados anteriormente (Hutton, 1996; Newall, 1971), mesmo elementos claramente vinculados ao desenvolvimento histórico do Cristianismo são reinterpretados como heranças pagãs “recuperadas”. Essa operação discursiva, contudo, encontra seus limites quando confrontada com práticas de inequívoca matriz cristã, revelando a tensão constitutiva entre o projeto purista e a realidade híbrida do movimento. A contradição aparente, no entanto, dissipa-se quando compreendemos, com Hanegraaff (1996), que a “tradição” no esoterismo moderno funciona menos como legado histórico do que como repertório aberto à reinterpretação criativa. Nesse sentido, a Quaresma Negra longe de ser uma exceção, explicita com singular clareza o *modus operandi* do Neopaganismo: a constante negociação entre a rejeição retórica do Cristianismo e sua apropriação prática como fonte simbólica.

A dimensão experiencial dessas práticas revela sua dupla natureza transgressora e terapêutica. Na Quaresma Negra, os sete pecados capitais são reinterpretados como ferramentas de empoderamento individual: a luxúria como afirmação do desejo, a preguiça como direito ao repouso, a ira como motor de transformação pessoal (Ambrosia, 2023a). Essa reconversão de valores morais em instrumentos de crescimento pessoal ilustra o que Hanegraaff (1996) identifica como “psicologização do religioso”, processo no qual estruturas tradicionais são apropriadas para fins de autoconhecimento e cura íntima. Nota-se aqui uma inversão paradigmática: elementos antes associados à culpa e à restrição são ressignificados como recursos para a autonomia subjetiva, particularmente em contextos marginalizados, como o relato de Ambrosia sobre sua transição de gênero. Mais que uma síntese eclética, trata-se de uma estratégia discursiva que transforma o legado religioso hegemônico em matéria-prima para projetos identitários alternativos.

A Quaresma Negra exemplifica ainda outra dimensão fundamental da espiritualidade contemporânea: sua desinstitucionalização radical. A prática emerge e se consolida inteiramente à margem das estruturas tradicionais de autoridade religiosa, encontrando na esfera digital seu principal espaço de circulação e validação. Como observa Beyer (2006), esse fenômeno reflete uma transformação mais ampla nas economias do sagrado na modernidade tardia, onde plataformas como TikTok e YouTube assumem o papel que outrora coube a templos e ordens iniciáticas. Nesse contexto, figuras



como Jasmyne Ambrosia operam como “curadoras espirituais digitais”, criando rituais que dispensam hierarquias fixas, manuais litúrgicos ou processos formais de iniciação. A legitimidade da Quaresma Negra não deriva de linhagens ou textos canônicos, mas da capacidade de seus símbolos e performances ressoarem com as experiências de uma comunidade dispersa. É significativo notar como essa dinâmica produz uma forma peculiar de tradição: ainda que se apresente como ruptura com sistemas estabelecidos (como a Wicca, rejeitada por Ambrosia e Trish por seu formalismo), ela acaba por criar suas próprias convenções - hashtags, desafios temáticos, estéticas visuais padronizadas - que funcionam como marcadores de pertencimento.

A análise da Quaresma Negra revela assim um paradigma fundamental da espiritualidade contemporânea: sua natureza essencialmente liminar e polissêmica. No ecossistema neopagão, como demonstramos, a autenticidade religiosa não se mede pela fidelidade histórica ou pureza doutrinária, mas pela capacidade criativa de negociar significados em zonas fronteiriças entre tradições. A originalidade da Quaresma Negra reside precisamente em sua habilidade de articular três dimensões cruciais: a crítica social ao legado cristão, a reconstrução terapêutica do self, e a inovação ritual mediada pelas lógicas digitais. Isso só se torna possível quando abandonamos a noção de tradições religiosas como sistemas fechados, passando a entendê-las como repertórios abertos à reinterpretação contextual.

O caso aqui analisado sugere ainda uma implicação teórica mais ampla: o Neopaganismo contemporâneo, em sua relação ambivalente com o Cristianismo, pode ser lido como microcosmo das transformações da religião na modernidade. Se, por um lado, ele reivindica uma ruptura com estruturas religiosas hegemônicas, por outro, revela-se profundamente moldado por elas, não por fraqueza teórica, mas porque necessariamente habita os interstícios entre velhas e novas formas de vivência religiosa.

### **Considerações finais**

Mais do que um caso isolado ou excêntrico, a prática da Quaresma Negra das Bruxas revela uma característica estrutural do Neopaganismo moderno: sua dependência constitutiva em relação ao Cristianismo como polo de contraste, fonte de conflito simbólico e matéria-prima ritual. A análise demonstrou que a Bruxaria Pagã Moderna não se limita a apropriar um passado pré-cristão, mas se constitui através da tensão e





reapropriação do legado cristão. Trata-se de um campo religioso cuja lógica simbólica é profundamente marcada por movimentos ambivalentes: ora reivindica pureza pagã para se distinguir do Cristianismo; ora reinterpreta como “origens pagãs roubadas” práticas cristãs populares, como a árvore de Natal ou os ovos de Páscoa; ora, como no caso analisado, realiza uma apropriação consciente de elementos cristãos inassimiláveis, como a quaresma e os pecados capitais, com o objetivo explícito de subvertê-los.

A Quaresma Negra das Bruxas exemplifica, assim, a experiência religiosa intersticial: uma forma de espiritualidade que opera entre campos simbólicos divergentes e ressignifica suas contradições como potência criativa. Ao transformar a quaresma cristã em um tema dedicado à ressignificação dos pecados como virtudes, Jasmyne Ambrosia e suas interlocutoras não apenas deslocam a gramática moral cristã, mas revelam o quanto essa gramática ainda estrutura os termos da disputa simbólica no interior do Neopaganismo. Essa operação ritual não pode ser compreendida como simples provocação ou desvio individual, mas como sintoma de uma lógica estrutural mais ampla: a do Neopaganismo enquanto religião que se constitui contra e a partir do Cristianismo. Como argumentado com base nos estudos de Hanegraaff e Beyer, essa espiritualidade intersticial não representa um estágio transitório, mas uma forma consolidada de produção religiosa, marcada por recombinação simbólica, subjetivação da autoridade e circulação desinstitucionalizada.

Dessa forma, este artigo demonstra que a espiritualidade neopagã não pode ser reduzida a uma construção religiosa baseada no resgate de elementos do passado pré-cristão, mas deve ser entendida como um fenômeno marcado pela ressignificação criativa de tradições em conflito. A Quaresma Negra das Bruxas explicita uma dinâmica que permeia silenciosamente grande parte do Neopaganismo contemporâneo: a fronteira simbólica entre paganismo e Cristianismo não opera como uma linha de separação, mas como um espaço dialético de negociação e subversão. Essa perspectiva desafia não apenas narrativas êmicas puristas, mas também modelos acadêmicos que insistem em categorias rígidas de autenticidade religiosa. Longe de ser um estágio transitório, essa intersticialidade constitui uma forma consolidada de produção religiosa, caracterizada pelo rearranjo simbólico, subjetivação da autoridade e circulação desinstitucionalizada. Futuras pesquisas poderiam explorar como essa lógica se manifesta em outros rituais neopagãos, bem como em outros novos movimentos religiosos que são paralelos a ele. O



caso analisado aqui abre caminho, assim, para uma reavaliação mais ampla das dinâmicas de dependência e inovação que estruturam novos campos religiosos marginalizados, e de como eles resistem, mesmo inadvertidamente, às epistemologias dominantes da modernidade.

### Referências bibliográficas

AMBROSIA, Jasmyne. *A Witches' Black Wednesday Celebration*: Special Guest BeanBagHagWag. [S. l.]: YouTube, 22 fev. 2023a. 1 vídeo. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Y\\_xiWQ9-Lj4](https://www.youtube.com/watch?v=Y_xiWQ9-Lj4). Acesso em: 2 maio 2025.

AMBROSIA, Jasmyne. Parte 8. [S. l.]: TikTok, 23 fev. 2023b. 1 imagem. Disponível em: <https://vm.tiktok.com/ZMSer9X5o/>. Acesso em: 2 maio 2025.

AMBROSIA, Jasmyne. Parte 2. [S. l.]: TikTok, 8 mar. 2023c. 1 vídeo. Disponível em: <https://vm.tiktok.com/ZMBouJ1em/>. Acesso em: 2 maio 2025.

AMBROSIA, Jasmyne. Parte 11. [S. l.]: TikTok, 6 fev. 2024. 1 imagem. Disponível em: <https://vm.tiktok.com/ZMBouDhV9/>. Acesso em: 2 maio 2025.

ARANTES, Flávio L. *A “antiga religião” moderna: uma análise fatorial da Wicca de Gerald Gardner*. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

BEYER, Peter. *Religions in Global Society*. Londres: Routledge, 2006.

COHN, N. *Europe's Inner Demons: an enquiry inspired by the great witch-hunt*. London: Chatto Heinemann, 1975.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FAXNELD, Per. *Satanic Feminism: Lucifer as the liberator of woman in nineteenth-century culture*. New York: Oxford University Press, 2017. (Oxford Studies in Western Esotericism).

GARDNER, Gerald. *A Bruxaria Hoje*. São Paulo: Madras, 2003.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HANEGRAAFF, Wouter. *New Age Religion and Western Culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill, 1996.

HUTTON, Ronald. *The Stations of the Sun: a history of the ritual year in Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1996.



HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon: a history of modern pagan witchcraft*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

LELAND, Charles G. *Aradia: o evangelho das bruxas*. 2ª ed. São Paulo: Madras, 2016.

MICHELET, J. *A Feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003.

NEWALL, Venetia. *An Egg at Easter: a folklore study*. Londres: Routledge, 1971.

RUSSELL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. *A história da bruxaria: feiticeiras, hereges e pagãs*. São Paulo: Goya, 2019.

SCHNURBEIN, Stefanie von. *Norse Revival: transformations of Germanic neopaganism*. Leiden: Brill, 2016.

YORK, Michael. *Pagan Theology: paganism as a world religion*. New York: NYU Press, 2003.



## **Diálogo inter-religioso e o enfraquecimento do sagrado: o Deus ornamento em Gianni Vattimo**

Interreligious dialogue and the weakening of the sacred: the ornamental  
God in Gianni Vattimo

Lucas Pereira da Silva Freitas<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo visa explorar a relação entre o diálogo inter-religioso e a proposta de Gianni Vattimo sobre o enfraquecimento do sagrado, particularmente no contexto de sua concepção de "Deus ornamento" anunciado pelo fenômeno da secularização. A partir da metodologia hermenêutica filosófica de abordagem qualitativa, discutiremos como Vattimo oferece uma alternativa ao entendimento tradicional de Deus a partir do Cristianismo para com as demais religiões e espiritualidades, propondo uma interpretação que se alinha aos princípios da pós-modernidade e que desafia as narrativas eurocêntricas dominantes. O artigo se concentra nas implicações dessa proposta para o diálogo inter-religioso, destacando a importância de repensar as formas de religiosidade contemporâneas em um mundo pluralista, onde a diversidade de crenças deve ser respeitada e acolhida. A pesquisa também enfoca o impacto das concepções filosóficas de Vattimo sobre a religião, oferecendo perspectivas para as ciências da religião, ao incorporar o pensamento pós-moderno nas discussões acadêmicas. A revisão bibliográfica abrangerá uma análise crítica das principais obras de Vattimo e de estudiosos que contribuem para a compreensão de sua filosofia no campo das ciências da religião e da filosofia.

**Palavras-Chave:** Religião. Secularização. Kénosis. Ornamento. Pós-Modernidade.

**Abstract:** This article aims to explore the relationship between interreligious dialogue and Gianni Vattimo's proposal on the weakening of the sacred, particularly in the context of his conception of the "ornamental God" as announced by the phenomenon of secularization. Based on a philosophical hermeneutical methodology with a qualitative approach, we discuss how Vattimo offers an alternative to the traditional understanding of God in Christianity in relation to other religions and spiritualities, proposing an interpretation aligned with the principles of postmodernity and challenging dominant Eurocentric narratives. The article focuses on the implications of this proposal for interreligious dialogue, highlighting the importance of rethinking contemporary forms of religiosity in a pluralistic world, where the diversity of beliefs must be respected and embraced. The research also emphasizes the impact of Vattimo's philosophical conceptions on religion, offering insights for the field of religious studies by incorporating postmodern thought into academic discussions. The literature review will include a critical analysis of Vattimo's major works and of scholars who contribute to the understanding of his philosophy within the fields of religion sciences and philosophy.

---

<sup>1</sup> 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, licenciado 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.



**Keywords:** Religion. Secularization. Kenosis. Ornament. Postmodernity.

## Introdução

Um Deus ‘diferente’ do ser metafísico não pode ser o Deus da verdade definitiva e absoluta que não admite nenhuma diversidade doutrinal. Por isso ele pode ser chamado um Deus “relativista”. Um Deus “fraco”. (Gianni Vattimo, 2016, p. 65)

A busca por diálogos inter-religiosos, tema amplamente abordado em discussões acadêmicas, políticas e sociais, emerge como uma tentativa de promover a paz, a compreensão e a convivência entre as diversas tradições religiosas do mundo. Aqui partiremos da concepção de que vivemos em uma época de secularização crescente, onde os conceitos tradicionais de religião, especialmente no Ocidente, vêm sendo progressivamente questionados. Neste contexto, a obra de Gianni Vattimo (1936-2023), filósofo italiano influente no campo da filosofia pós-moderna<sup>2</sup> e da hermenêutica<sup>3</sup>, oferece uma perspectiva de linguagem comum sobre a possibilidade de diálogo inter-religioso pela desfundamentação e aproximação do entorno do *ser*<sup>4</sup>, pelo diálogo com todas as diferenças, tomando o cristianismo como um vetor não de uma religião no fundamento, mas enquanto ética para a desconstrução da religião natural<sup>5</sup>, o naturalismo católico ou metafísica natural, promovida pela igreja católica. Sua concepção de "Deus

<sup>2</sup> Para Vattimo (2018b, p. 127-128) a pós-modernidade é caracterizada pela superação das grandes narrativas totalizantes (metanarrativas), como a razão objetiva e as explicações universais da história e da sociedade. Em vez de uma visão linear e unificada do progresso, há uma valorização da multiplicidade e da pluralidade, com ênfase nas diferentes culturas, línguas e ciências. A racionalidade forte dá lugar a uma forma de pensamento mais flexível, aberta e descentralizada, refletindo uma sociedade menos dominada por um princípio único e absoluto. Aqui está também a possibilidade de diálogo inter-religioso e aproximação a povos colonizados que abdicam do eurocentrismo.

<sup>3</sup> Em Vattimo, a hermenêutica é uma prática interpretativa que busca entender o sentido das coisas dentro de um contexto histórico e relacional. Ela é uma "koiné", ou linguagem comum, que emerge da interação entre diferentes perspectivas e interpretações, sem buscar um significado definitivo ou absoluto. Para Vattimo (1999, p. 14-15): “O que chamamos então hermenêutica, e como reconhecemos sua vocação niilista (para mim, constitutiva)? Por comodidade expositiva, porém também – como se observará – por muitas substanciais razões teóricas, definimos a hermenêutica como aquela filosofia que se desenvolve ao longo do eixo Heidegger-Gadamer. No arco dos problemas e soluções elaborados por estes dois autores, pode-se muito coerentemente colocar todos os aspectos e diversos caminhos seguidos pela hermenêutica no curso do nosso século. [...] Olhando-se desta forma, a hermenêutica revela os seus dois aspectos constitutivos: o da ontologia e o da *Sprachlichkeit*, da linguisticidade.”

<sup>4</sup> Para Vattimo, o *ser* não é algo fixo ou absoluto, mas se revela historicamente por meio da interpretação humana, mediada pela linguagem. O *ser* é, portanto, inseparável do tempo, sendo sempre condicionado pelas circunstâncias históricas e sociais. A linguagem, em sua visão, é o meio pelo qual o *ser* se desvela e é compreendido, sendo fundamental para a constituição da verdade e da experiência humana.

<sup>5</sup> De acordo com Souto (2023, p. 44): “O naturalismo é a corrente do pensamento católico que propaga que todo ser humano possui uma natureza essencial a ser realizada, essa natureza como algo intrínseco ao ser humano o define como tal e o realiza como pessoa: homem ou mulher heterossexual. A ideia de fundo no naturalismo católico é a de que o ser humano é uma criatura vocacionada ao seu criador e precisa conformar sua existência de acordo com o ordenamento metafísico desse ente supremo.”



ornamento" e sua reflexão sobre o enfraquecimento do sagrado desafiam as narrativas eurocêntricas que ainda dominam o entendimento da religião em diversas esferas, como relata:

Ora, secularização significa, exatamente e antes de tudo, relação de proveniência de um cerne de sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo, mesmo em sua versão “decaída”, distorcida, reduzida a termos meramente mundanos etc. Os fiéis-fiéis podem obviamente ler a ideia da retomada e do retorno como sinal de que aqui se trata apenas de reencontrar uma origem que é a mesma dependência da criatura de Deus; mas, quanto a mim, considero que seja igualmente significativo e importante não esquecer que esse reencontro é também o reconhecimento de uma relação necessariamente desprezada. Como no caso do esquecimento do ser de que fala Heidegger, também aqui (analogia, alegoria; mais uma vez: secularização filosófica da mensagem religiosa?) não se trata tanto de lembrarmos a origem esquecida, tornando-a plenamente presente, mas de lembrarmos que sempre nos esquecemos dela e que a recordação desse esquecimento e dessa distância é a única coisa que constitui a autêntica experiência religiosa. (Vattimo, 2018a, p. 9).

Para Vattimo (2018a, p. 9), a secularização representa o declínio da influência do sagrado e o enfraquecimento das metanarrativas que moldavam a visão de mundo. Este artigo analisa a relação entre esse processo e o diálogo inter-religioso em sua obra, com ênfase nas implicações para as ciências da religião. Influenciado por Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976), o conceito de esquecimento do ser<sup>6</sup> é o fio condutor de toda sua filosofia e desafia a busca por uma verdade absoluta, propondo uma reinterpretação histórica e contingente do ser. Vattimo entende a secularização como oportunidade para um cristianismo pós-metafísico, centrado na caridade e livre de dogmas, o que possibilita um diálogo inter-religioso baseado na aceitação da alteridade e na pluralidade das experiências religiosas.

Diferentemente de autores como Immanuel Kant (1724-1804), que concebem a religião a partir de uma razão moral universal e normativa, dentro de virtudes e imperativos, Gianni Vattimo desenvolve uma abordagem hermenêutica sem pretensões de universalidade racional da religião ancorada na secularização e no enfraquecimento

---

<sup>6</sup> Em Vattimo o problema do esquecimento do ser evidencia aquilo que a obra filosófica de Heidegger já havia revelado: a redução do ser a algo fixo e absoluto — uma presença eterna e imutável. De acordo com Vattimo (2018b, p. 38): “Heidegger lê Nietzsche e aos poucos reconstrói a história das Ideias de Platão até a Modernidade, até hoje, isto é, até o experimento científico dos positivistas que, para Heidegger, é o auge do esquecimento do Ser. Começo a me bater em torno desse problema, que é também o fio condutor de todo o meu trabalho filosófico.”





das estruturas metafísicas. Sua proposta não visa um retorno à razão pura ou à religião natural, mas sim a permanência crítica no interior da tradição cristã, reinterpretada à luz da história da secularização. Nessa perspectiva, a caridade, compreendida como valor central do cristianismo, assume papel fundamental, substituindo os imperativos metafísicos por uma ética do acolhimento e da interpretação. Trata-se, assim, de um cristianismo pós-metafísico, que abandona a pretensão de fundamentação absoluta em favor de uma religiosidade frágil e aberta ao diálogo. Essa hermenêutica capta não simplesmente a realidade, mas o que fazemos da realidade e seu entorno, sendo essa um kantismo que passou pela experiência da finitude, de sua noção de historicidade, tendo a intenção de funcionar enquanto um “espírito do tempo”, enquanto *koiné*<sup>7</sup>, isso é, a liberdade de reconstruir uma forma histórica efetivamente constituída — seja uma obra ou uma filosofia — por meio de uma contraposição rigorosa à sua legalidade interna, como explicita Vattimo (2001, pp. 25-26): “Pode-se também definir hermenêutica como um kantismo que passou pela experiência da finitude e, logo, da historicidade. [...] Expressar o “espírito do tempo.”

Essa proposta se ancora em sua hermenêutica de inspiração niilista<sup>8</sup> e no *Pensiero Debole*<sup>9</sup>. Vattimo convida a repensar a religião em um contexto pluralista e sem fundamentos últimos, assim como Richard Rorty (1931-2007), de quem foi companheiro de pensamento intelectual, como expressou em sua entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos:

No plano religioso, as nossas idéias são semelhantes, porque ambos cremos no fim da metafísica, no fim daquela religião como fundamento último além do qual não se pode andar, quando, ao invés, ela é apenas

<sup>7</sup> *Koiné* é um termo grego (κοινή) que significa literalmente “comum” ou “comunidade”. Originalmente, referia-se ao grego *koiné*, uma forma simplificada e padronizada da língua grega que surgiu após as conquistas de Alexandre, permitindo a comunicação entre povos de diferentes origens culturais no mundo helenístico. Em Vattimo (2001, p. 25), *Koiné* tem emprego filosófico e pós-moderno, o termo *koiné* é reinterpretado como uma linguagem comum ou espaço compartilhado de sentido, que substitui as grandes narrativas totalizantes da modernidade, como a ciência, a razão universal, o progresso e a metafísica.

<sup>8</sup> De acordo com Vattimo (1987, pp. 21-22): “Niilismo significa aqui o que significa para Nietzsche, na nota do início da velha edição de *Wille zur Macht*: a situação na qual o homem rola do centro para o X. [...] que o homem rola do centro para o X, só é possível porque “do ser como tal não resta nada” [...] Ainda acerca dos conteúdos do modo de se manifestar do niilismo, as teses de Nietzsche e Heidegger, concordam para além das diferenças de perspectiva teórica: para Nietzsche, todo o processo do niilismo é assumido na morte de Deus, ou na “desvalorização dos valores supremos”.

<sup>9</sup> De acordo com Vattimo (2018b, p. 103): “O pensamento fraco era, portanto, uma proposta filosófica forte. E - parecia-nos - também muito civilizada, muito “razoável”, muito “dialógica”, muito pouco arrogante, visto que, além do mais, uma parte integrante do pensamento fraco era e é a predileção por uma ética não agressiva.”



uma das tantas formas para interpretar a nossa existência. (Vattimo, 2007).

O interesse de Vattimo pela filosofia surgiu desde sua juventude, sendo fortemente influenciado pelo catolicismo apostólico romano, o que orientou suas primeiras reflexões filosóficas. Embora não tenha tido a oportunidade de estudar teologia de maneira formal, como ele mesmo compartilha em *Não Ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos* (2018b), foi profundamente imerso nos debates religiosos e espirituais, o que lhe forneceu uma base sólida para suas investigações filosóficas. Suas leituras de Jacques Maritain (1882-1973) e Emmanuel Mounier (1905-1950), com foco na relação entre fé e razão, estética e transcendência, despertaram no filósofo de Turim um interesse pela filosofia da religião e por questões ontológicas relacionadas à existência humana. Esses pensadores influenciaram, de maneira indireta, o desenvolvimento de sua ontologia hermenêutica. Assim, a combinação dessas experiências e leituras moldaram o pensamento de Vattimo que, embora distante do catolicismo tradicional, continua a dialogar com suas origens religiosas em suas reflexões filosóficas e, sobretudo, ao defender que o diálogo é o meio essencial para alcançar o “outro”.

Vattimo (1987, p. 7), influenciado por Heidegger, absorveu sua crítica ao humanismo e a superação da metafísica, enquanto de Nietzsche, adotou o conceito do eterno retorno e a proclamação do niilismo ativo<sup>10</sup>. Para Vattimo (1987, p. 8), esses pensadores foram os responsáveis por introduzir ao século XX as discussões sobre a ontologia hermenêutica, fundamentando a construção de uma imagem da existência em um contexto de pós-historicidade. Vattimo (2018b, p. 27) se afirmava heideggeriano, mas negava tomar Heidegger sem Nietzsche, para que não haja o perigo de recair na metafísica, isso é, não mais identificar o *ser* com os *entes*, logo, interpretar o *ser* como algo que se revela no ato de subtrair-se, na linguagem, o que representa uma aproximação de Deus que, conforme o Evangelho<sup>11</sup>, revela que Deus não deseja servos, mas amigos. Assim, o autor apresenta o niilismo (ativo) como um destino inevitável, tratando da crise

---

<sup>10</sup> Para Vattimo, o niilismo ativo, ao contrário do niilismo passivo, não se limita a uma resignação ao nada ou à negação de todos os valores. Ao invés, ele se manifesta como uma força criadora, um impulso para a mudança e a transvaloração dos valores. Como afirma Oliveira (2023, p. 16): “o niilismo ativo, que é aquele que, como niilista passivo, percebeu que o mundo não tem sentido nenhum. Nietzsche, talvez, se denominasse dessa maneira. Para o niilista ativo é necessário viver a vida de tal maneira que ele “arregace as mangas” e faça – viva de maneira intensa – o mundo é um ciclo ininterrupto. É um eterno *Devir*”.

<sup>11</sup> “Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que seu senhor faz; mas eu vos chamo amigos, porque tudo o que ouvi de meu Pai eu vos dei a conhecer.” (Jo 15:15).



do humanismo, do universalismo, do tomismo, do positivismo e do racionalismo. Ele argumenta que, na arte, ocorre uma ruptura com a palavra poética, e que surgem ornamentos e monumentos como elementos centrais da pós-modernidade, declarando o fim da Modernidade e, por meio de sua ontologia hermenêutica niilista, Vattimo discute a noção de verdade e a interação entre hermenêutica e antropologia na análise cultural, filosófica e religiosa.

Em *Depois da Cristandade* (2004), Vattimo revela que, embora tenha se afastado do cristianismo e flertado com o ateísmo, reencontra a fé por meio de uma leitura influenciada por René Girard (1923-2015), Heidegger e Nietzsche. Essa síntese resulta na obra *Crer que se crê* (2018a), onde defende a possibilidade de experiências religiosas autênticas sem dogmas, viáveis pela hermenêutica aprendida com Hans-Georg Gadamer (1900-2002). A fé, nesse sentido, é interpretada como transmissão simbólica e linguagem, rejeitando estruturas metafísicas rígidas. Vattimo propõe um cristianismo pós-metafísico, onde a temporalidade permite escapar da violência de verdades absolutas, preservando valores como acolhimento, o amor ao próximo e a caridade. Assim, a fragilidade humana torna-se ponto de partida para um retorno do sagrado que ultrapassa fronteiras religiosas. Esse é o retorno de Deus na cultura e na mentalidade contemporânea, na aceitação da fragilidade e da incompletude humana, não servindo apenas ao cristianismo, mas a toda e qualquer religião, conforme reflete:

Que o retorno de Deus na cultura e na mentalidade contemporânea tenha a ver também com a condição de xeque em que a razão parece se encontrar diante de tantos problemas que crescem justamente nos tempos mais recentes não quer, pois, de modo algum, dizer que se deva considerar insuperável a imagem da transcendência divina como forma ameaçadora e negativa, enquanto tais traços garantiriam melhor a efetiva alteridade ao simplesmente 'humano'. Aliás, essa dramaticidade de problemas abertos é apenas um dos fatores que determinam a atualidade renovada, hoje, da religião. (Vattimo, 2018a, p. 14)

Embora Vattimo tenha raízes católicas e escreva sobre o cristianismo, sua proposta hermenêutica oferece uma base pluralista para o diálogo inter-religioso. Ele interpreta as religiões como expressões históricas e contingentes do sagrado, sem pretensões de verdades absolutas. O cristianismo, assim, é visto como uma entre várias formas legítimas de interpretação da fé. A ideia de "Deus ornamento" (Vattimo, 2004, p. 55) critica a imagem de um Deus autoritário, propondo uma divindade que enriquece a existência sem se impor, abrindo espaço para uma espiritualidade flexível e não opressiva.



Essa abordagem pode reconhecer a pluralidade religiosa, tratando as tradições como interpretações válidas do transcendente. O conceito de "Deus ornamento" propõe uma fé que enriquece a vida sem afirmar-se como verdade absoluta, ligada ao "dar-se" do ser em sua historicidade. A epocalidade do ser revela que a verdade não é fixa, mas moldada por contextos culturais e temporais. Isso fundamenta o *pensiero debole*, que rejeita estruturas metafísicas rígidas em favor de um pensamento aberto e interpretativo. Assim, a verdade torna-se um processo dialógico, construído na valorização da diferença e da alteridade, como relatam Gonçalves e Souto:

O dar-se do ser na filosofia vattimiana ocasionou a sua compreensão de epocalidade do ser, condição na qual se dá sua historicidade e permite emergir o caráter hermenêutico da pós-modernidade. O ser em sua epocalidade é desmitificado de qualquer pretensão objetiva de verdade e de toda estrutura forte de pensamento –para realçarmos o paralelismo com a filosofia de Vattimo sobre o *pensiero debole* –, propiciando espaço à ontologia hermenêutica niilista que opera no pensamento enfraquecido sem a pretensão de instituir verdade ou verdades, mas sim a de compreender que a manifestação da verdade é uma valoração dialógica que prevê, sobretudo, alteridade. (Gonçalves; Souto, p. 205-206).

Na filosofia de Vattimo, o *ser* desvela a linguagem e é visto em sua epocalidade, desmitificado de verdades objetivas, permitindo uma ontologia hermenêutica niilista que valoriza o diálogo e a alteridade sem a imposição de verdades absolutas, aqui a proposta de Vattimo (2018a, pp. 66-67), em que o cristianismo se torna uma religiosidade "kenótica", é igualmente significativa. O termo "kenótico" remete ao conceito cristão de autoanulação, baseado na ideia de que Deus, ao se encarnar em Jesus Cristo, "esvaziou-se" de seu poder e majestade para se tornar acessível à humanidade<sup>12</sup>. Vattimo utiliza essa noção para defender uma religiosidade que, longe de ser dominadora, envolve uma forma de humildade e renúncia ao absolutismo. Nesse sentido, ele sugere que o cristianismo, ao abraçar essa postura kenótica, pode dialogar com outras tradições religiosas sem tentar impor uma visão exclusiva ou uma "verdade" definitiva. Dessa maneira, ele oferece uma experiência religiosa que é aberta à interpretação e que pode ser compartilhada, respeitando a diversidade de crenças.

---

<sup>12</sup> “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz!” (Filipenses 2:5-8).



Em particular, uma vez que pretendo falar aqui precisamente da questão religiosa, a ideia de secularização como deriva indefinida, limitada somente pelo princípio da caridade, permite-me sair do impasse no qual a consciência moderna posta diante da revelação cristã sempre se encontrou: a impossibilidade de aderir a uma doutrina que aparece em oposição duramente demais às ‘conquistas’ da razão iluminada, demais impregnada de mitos que requerem imperiosamente serem desmascarados. Se me esforço para entender seriamente o sentido da *kenosis*, seguindo também os êxitos da crítica filosófica da mentalidade metafísica, dou-me conta de que o desmascarador é o próprio Cristo, e que o desmascaramento que Ele inaugura (ou do qual mostra finalmente o verdadeiro sentido, pois a *kenosis* começa com a própria criação e com o Antigo Testamento) é o significado mesmo da história da salvação. Crer nela não quer, então, dizer aceitar ao pé da letra tudo o que está escrito no Evangelho e no ensinamento dogmático da Igreja, mas esforçar-se para entender, antes de tudo, que sentido os textos evangélicos possuem para mim, aqui, agora. (Vattimo, 2018a, pp. 66-67).

A secularização, como deriva limitada pela caridade, resolve o impasse da consciência moderna diante da revelação cristã, que se opõe à razão iluminada, trazendo uma crise do humanismo cartesiano e seu imperativo niilista. A *kénosis*<sup>13</sup>, entendida criticamente, revela que o próprio Cristo é o desmascarador, iniciando o desmascaramento da história da salvação, configurando uma “não-religião”. Crer não significa aceitar dogmas literais, mas compreender o sentido pessoal dos textos evangélicos no contexto atual. A crítica de Vattimo ao absolutismo teológico não só propicia uma reavaliação do cristianismo em sua relação com as outras religiões, mas também oferece um modelo para o diálogo inter-religioso baseado no respeito mútuo e na compreensão da religião como uma busca comum por sentido. Sua visão da fé não como imposição, mas como interpretação compartilhada, cria um ambiente em que as religiões podem coexistir e aprender umas com as outras, sem a necessidade de submissão a uma única verdade universal.

Mesmo enraizado na tradição católica, Vattimo propõe uma compreensão pluralista da religião, onde a fé deixa de ser exclusivista e passa a favorecer o diálogo e a convivência entre diferentes tradições. Ao desprender o sagrado de sua dimensão natural enquanto metafísica e absoluta, ele transforma a religião em um espaço de troca interpretativa, onde a diversidade é valorizada como enriquecedora da experiência do

---

<sup>13</sup> Como define Giovanni Giorgio (2012, p. 18, tradução nossa): “Termo grego usado, na forma verbal, no célebre hino da Carta aos Filipenses de São Paulo 2,5-11. Significa rebaixamento, esvaziamento, aniquilação de Cristo na encarnação.”



divino. A noção de "Deus ornamento" desafia as narrativas eurocêntricas, propondo uma religiosidade aberta, inclusiva e não dogmática. Nesse sentido, sua filosofia levanta questões centrais para as ciências da religião: como essa proposta pode contribuir para o diálogo inter-religioso e repensar as formas tradicionais de interpretar o sagrado em um contexto global e pós-moderno cada vez mais diversos?

## 1. O Enfraquecimento do Sagrado em Gianni Vattimo

Dentro da obra de Vattimo, especialmente em *O Fim da Modernidade*, há a proposta que, com a secularização e o avanço do pós-modernismo, o sagrado e a autoridade religiosa tradicional foram enfraquecidos, sendo a secularização, a própria redução do sagrado (Vattimo, 2018a, p. 50). Em vez de um Deus absoluto e transcendental<sup>14</sup>, sua filosofia defende a ideia de um Deus que se revela na fraqueza e na vulnerabilidade. Esta proposta se alinha com a interpretação nietzschiana da morte de Deus<sup>15</sup>, mas Vattimo a leva a uma perspectiva mais filosófica e hermenêutica que se desvia do niilismo absoluto e busca entender a religião no contexto da fragilidade humana o que impera a possibilitar o diálogo.

Para Vattimo (2004, p. 12), o sagrado se desvincula da visão tradicional metafísica de um Deus punitivo e transcendental. Com a "morte de Deus", propõe-se a superação de uma divindade normativa, em favor de uma religiosidade sem dogmas fixos ou sentido absoluto. O sagrado passa a ser uma experiência imanente, ética e amorosa, voltada à não-violência, à liberdade e ao respeito à pluralidade. A fé torna-se prática de caridade e acolhimento, sem recorrer a imposições ou verdades universais. Nessa perspectiva pós-

---

<sup>14</sup> Transcendental (no contexto teológico ou metafísico): uma tradição ontoteológica dada desde a interpretação pelo motor imóvel de Aristóteles que se refere a algo que está além do mundo físico, como Deus em muitas tradições religiosas — absoluto, inalcançável, fora da experiência humana direta. Como esclarece Souto (2023, p. 46): “sua argumentação vai diretamente contra a proposta de um Deus que resolve os problemas lá onde a razão humana não consegue encontrar soluções. Esse Deus ex machina entendido por ele como um ‘Deus tapa-buracos’ —utilizando a expressão de Bonhoeffer—, está sempre ligado à ideia aristotélica de que há um primeiro motor gerador de todo o mundo possível. Esse motor “transcendental” é o que dá sustento à física do mundo existente e, por isso, é metafísico”.

<sup>15</sup> Ao apresentar a morte de Deus no aforismo 125 de ‘A Gaia Ciência’, Nietzsche lança um desafio contundente à sociedade de sua época e às gerações futuras, advertindo sobre os perigos do conformismo, da complacência e da falta de ambição espiritual. Ele nos instiga a rejeitar o conforto fácil e a buscar uma vida de autenticidade, coragem e criatividade. Está na perspectiva de insensato a morte do *Télos* (palavra grega que significa objetivo) e o afundamento da tradição. Para Nietzsche, o verdadeiro sentido da existência reside na superação de si mesmo, na afirmação da vontade de poder e na busca constante pela auto-superção. De acordo com o trecho de Nietzsche (2017, p. 130-131): “*Para onde foi Deus?*” — exclamou — “*É o que vou dizer: Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos!*”.





moderna, a experiência do sagrado emerge na convivência pacífica e na criação de novos significados espirituais. O sagrado, então, é entendido como transcendência imanente: uma abertura ética e plural, livre de absolutismos metafísicos. Contudo, questiona-se se essa nova proposta de sentido e orientação ética não estaria, sob outra roupagem, reintroduzindo formas de religiosidade, como afirma:

O fio condutor do enfraquecimento – da peremptoriedade das verdades últimas; da certeza da evidência de consciência; da sacralidade do poder, mesmo daquele papel etc. etc. – pode efetivamente valer como critério interno que se mostra, na modernidade, como a lógica da dissolução da metafísica à qual o pensamento crítico se encontra ‘empenhado’ a corresponder. Até que ponto, porém, a presunção deste fio condutor como critério para as escolhas éticas e para a interpretação geral da modernidade representa, também, um retorno à religião? (Vattimo, 2004, p. 115).

Esse movimento se expressa especialmente no que tange ao declínio da autoridade das verdades últimas, da evidência racional fundacional e da sacralidade institucional. Em Vattimo (2004, 2018b), o enfraquecimento do sagrado não é um mero abandono da religião, mas a superação da metafísica como estrutura de poder e dominação, que se expressava também na religião tradicional. A modernidade, ao dissolver os fundamentos absolutos da verdade e do *ser*, realiza, segundo ele, um processo histórico de secularização que é também uma *kénosis* — isto é, um esvaziamento do poder transcendental que possibilita um novo modo de religiosidade não metafísico.

A Bíblia não é nem um manual de cosmologia nem um manual de antropologia, e menos ainda um manual de teologia, porque as coisas que se dizem de Deus na Bíblia são muitas vezes míticas. [...] Dietrich Bonhoeffer dizia: “Einen Gott, den ‘es gibt’, gib es nicht”, “um Deus que ‘é’, não é”. Ou seja, Deus não é um objeto, nem sua existência pode ser um artigo de fé. [...] Tudo isso para dizer que a missão ecumênica do cristianismo me parece estreitamente dependente do seu despojar-se das pretensões de declarações metafísicas, de definir a natureza humana, ou como é feito Deus, ou como são feitas as sociedades humanas, e por aí afora. (Vattimo, 2010, p. 56-57).

A leitura vattimiana da Bíblia rejeita sua compreensão como manual metafísico, propondo uma abordagem narrativa e simbólica da experiência de fé. A frase de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) reforça essa crítica, ao negar a objetificação de Deus como *ente*<sup>16</sup>. Assim, a missão ecumênica do cristianismo exige o abandono de pretensões

<sup>16</sup> Para Vattimo, a objetificação de Deus como *Ente* é uma crítica à tradição metafísica que reduz Deus a uma entidade fixa, absoluta e superior — um ser supremo entre os seres, que serve como fundamento de



ontológicas e dogmáticas em favor da escuta e da interpretação, o "fio condutor do enfraquecimento", mencionado, pode ser lido como um critério imanente à modernidade que orienta a crítica à metafísica e, paradoxalmente, abre espaço para um retorno à religião, não como restauração de dogmas, mas como experiência ética da caridade, da escuta e da pluralidade — uma cristandade pós-metafísica. Desse modo, o retorno à religião aparece em Vattimo como uma continuidade coerente do projeto crítico moderno, mas reformulado a partir do enfraquecimento dos absolutos e da abertura à diferença. Como relatam Kirchner e Sales:

A divisão proposta por Vattimo nos ajuda a compreender primeiro o processo da modernidade enquanto abandono da concepção sacra, segundo a característica central da secularização: a fé no progresso que exerce valorização em si mesma, ou seja, para o filósofo, a secularização é parte do enfraquecimento da metafísica, sobretudo, com o anúncio da sentença da “morte de Deus” realizada por Nietzsche, pois a construção socrática-platônica e judaico-cristã do Deus como centro do mundo perde sua força e, portanto, sua crença, isto é, a fé na promessa do “paraíso”, somente alcançável após a morte, torna-se fé no progresso científico. (Kirchner; Sales, 2024, p. 176).

A leitura de Vattimo dentro dessa perspectiva revela que o processo de secularização não rompe simplesmente com o sagrado, mas o transforma, deslocando a fé do transcendente para o imanente — do “paraíso” pós-morte para o progresso histórico. Esse deslocamento marca o enfraquecimento da metafísica e, com ela, do *ser* concebido como fundamento estável e absoluto. O “ser forte”, fixo e garantidor de sentido, cede lugar a um *ser* que se mostra como história, interpretação e linguagem. Assim, o enfraquecimento do sagrado é inseparável do enfraquecimento do *ser*, abrindo espaço para uma hermenêutica da existência sem fundamentos últimos.

Podemos pensar a história da salvação como uma transição para a leveza espiritual anunciada por Joaquim de Fiore (1135–1202), que ao prever uma nova era do Espírito, rompe com a centralidade da Lei e da autoridade institucional, antecipando uma revelação

---

verdades universais e estruturas de dominação. O termo *ente*, nesse contexto, designa qualquer ser determinado, presente e objetivável, distinto do *ser* enquanto acontecimento ou diferença. Influenciado por Heidegger, a obra de Vattimo rejeita essa objetificação e propõe uma superação da metafísica pela *Verwindung* (distorção), na qual Deus deixa de ser o Ente supremo para se revelar como fragilidade, amor e interpretação histórica — conforme a lógica cristã da *kénosis*, isto é, o esvaziamento voluntário do poder e da transcendência. Essa abordagem possibilita uma religiosidade pós-metafísica, marcada pela caridade e pela abertura ao diálogo. Como esclarece Vattimo (1996b, p. 86): “Toda a fundação metafísica se limita a buscar um ente sobre o qual fundar os outros, sem cair na conta de que, ainda no caso deste primeiro ou último, se re-coloça completamente o problema do ser.”



mais interior e histórica. Essa perspectiva ecoa em Vattimo (2004, p. 71), ao afirmar: “se existe salvação em algum lugar, parece que ela tem muito mais as características da brandura do que as da justiça”. Para Vattimo (2004, p. 68), isso fundamenta sua concepção de Deus como ornamento — uma presença que não impõe, mas que se manifesta na suavidade, estética e fragilidade do amor. O ornamento, assim como a revelação em Joaquim de Fiore, não dita essências, mas oferece interpretações. Ambos rejeitam um Deus soberano e violento, preferindo um divino que se enfraquece para libertar. Essa leitura historiciza o sagrado e o aproxima da ética da escuta e da hospitalidade. O enfraquecimento do ser, como dessubstancialização histórica da realidade, aponta para uma salvação imanente — não como transcendência autoritária, mas como *kénosis* definitiva: leveza, abertura e pluralidade, como relata:

O enfraquecimento do ser em direção ao qual, segundo a minha hipótese, está orientada a história da nossa civilização, parece poder se configurar como uma história de salvação como acontecimento que prepara a transferência do real para o plano das qualidades secundárias, do espiritual, do ornamental: talvez, até mesmo, do virtual. Se assim fosse, atingiríamos, também, o sentido “espiritual”, não puramente literal, da *kénosis* do verbo divino, que não se humilha apenas para tornar mais compreensível o seu ensinamento e depois voltar, na sua plenitude e majestade, a preparar-nos a vida eterna prometida somente para o além. (Vattimo, 2004, p. 68-69).

Logo, o enfraquecimento do *ser* está intrinsecamente ligado ao domínio do estético, entendido não apenas como esfera da arte, mas como regime de leveza, interpretação e pluralidade. À medida que a realidade deixa de ser concebida como estrutura fixa e fundamentada — um ser “forte” —, ela se torna cada vez mais uma rede de signos, aparências e interpretações, ou seja, um “ornamento” no sentido estético. Essa estetização do ser corresponde ao deslocamento da verdade da ordem ontológica para a ordem hermenêutica e comunicativa, onde a verdade não se impõe, mas se oferece como estilo, narrativa e sentido compartilhado. A *kénosis*, nesse contexto, não apenas enfraquece o absoluto metafísico, mas revela um mundo onde a salvação se dá pela forma, pela linguagem e pela beleza — como modos não violentos de revelação. O estético, portanto, é o espaço onde se realiza essa espiritualização do *ser*, rompendo com a violência da objetividade e abrindo caminho para uma ética da escuta e da alteridade. O estético, nesse contexto, designa uma realidade em que o *ser* se manifesta de modo poético e não mais como presença objetiva, abrindo-se à fantasia e à interpretação. Como



em Hölderlin (1770-1843) e Heidegger, habitar poeticamente a terra significa viver em meio a sentidos móveis e simbólicos, onde o real é também criação, como o autor relata:

‘Estético’ aqui é o termo que indica um estado da realidade no qual ela não mais se distingue nitidamente da fantasia: o que também chamamos de ‘poético’. Quero lembrar que Heidegger dá grande importância, em seus comentários, a dois versos de Holderlin que dizem: *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet – der Mensch auf dieser Erde*, cheio de Méritos, e ainda assim poeticamente, habita o homem sobre esta terra (Vattimo, 2004, p. 70).

A metáfora do "Deus ornamento", apresentada por Vattimo, é central para sua crítica à religiosidade moderna. O Deus ornamento é um Deus que, em vez de ser a autoridade central e inquestionável, se torna um símbolo ou adorno, que complementa a vida humana sem pretender dominar a razão ou os valores sociais. Nesse sentido, Vattimo (2004, p. 55-72) desafia a visão tradicional de um Deus absoluto e onipotente, propondo uma concepção mais dialógica e contingente, que permite ao indivíduo experimentar a fé de maneira mais subjetiva e menos dogmática, na pós-modernidade, ao qual ele também chama de “idade do espírito”.

Nietzsche (2017, p. 130-131), ao anunciar a morte de Deus - *L'uomo folle*, não discutia sua existência, mas a perda de sentido do Deus moral da tradição filosófica, revelando a crise da civilização cristã e o niilismo moderno. Essa morte simboliza o colapso da ontoteologia e o início da crítica à metafísica clássica. Em Vattimo, essa leitura inspira uma hermenêutica crítica do ser, compreendendo a razão metafísica como uma “doença histórica”. Como os valores são criações humanas (Nietzsche, 2017), a morte de Deus marca o enfraquecimento dos absolutos e abre espaço para a transvaloração. Nesse cenário, a filosofia do *pensiero debole* propõe libertar o pensamento das amarras metafísicas, aproximando-se de um cristianismo mais flexível e interpretativo. Assim, a pós-modernidade, como propõe Vattimo (1987, pp. 7-8), torna-se uma chance de reconfigurar a existência e possibilitar um autêntico diálogo inter-religioso.

## 2. O Diálogo Inter-religioso e as Narrativas Eurocêntricas

Em “Crer que se crê” e em “Depois da Cristandade”, Vattimo afirma que a narrativa religiosa dominante no Ocidente, marcada pelo cristianismo e pela tradição filosófico-teológica europeia, moldou a concepção de divindade com base em verdades



absolutas. No entanto, com a secularização moderna e o advento do pós-modernismo, essas narrativas eurocêntricas são desafiadas. Vattimo propõe uma nova compreensão do sagrado, onde a diversidade religiosa é vista como oportunidade hermenêutica, e não obstáculo. Segundo ele, o cristianismo contém em si a própria base da secularização, possibilitando o acolhimento das outras religiões<sup>17</sup>. Como afirma (Vattimo, 2004, p. 98): “O Ocidente é essencialmente cristão na medida em que o sentido da sua história se mostra como o ‘crepúsculo’ do ser, o enfraquecimento da dureza do ‘real’”.

O diálogo inter-religioso surge aqui como uma prática essencial para a construção de uma nova relação entre as religiões. Em vez de manter a supremacia de uma única tradição religiosa, o diálogo entre as diferentes fés se torna um espaço para repensar as narrativas eurocêntricas e, ao mesmo tempo, desenvolver um entendimento mais inclusivo e pluralista do sagrado. Esse diálogo permite uma abordagem menos dogmática e mais aberta ao reconhecimento da pluralidade de experiências religiosas e espirituais. Como relata Souto:

O discurso de Vattimo é carregado de uma esperança por unificar o diálogo entre as diferentes culturas na medida em que a caritas seja o norte de toda a discussão. Isso também pode ser observado na sua tentativa de dar voz ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso como modos de superação da violência, por exemplo. Se o próprio Jesus, o Nazareno, não veio ao mundo para mostrar uma ordem natural, nem para estabelecer dogmas ou inaugurar princípios morais, mas “para destruí-la [destruí-los] em nome da caridade, devemos acolher a mensagem niilista que ecoa na história do Ocidente como uma forma de dar espaço ao pensamento dos enfraquecidos. Por essa razão, o cristianismo se revela niilista por dissolver todo resquício de naturalidade presente nos discursos eclesiais, mas também em toda a forma de governo e de relações pessoais que fazemos com os outros (Souto, 2021, p. 104).

Ao interpretar o cristianismo à luz do niilismo hermenêutico<sup>18</sup>, aqui propõe-se uma crítica radical às narrativas eurocêntricas que se fundaram na pretensão de universalidade e na imposição de uma suposta ordem natural. Ao afirmar que Jesus veio

<sup>17</sup> “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura.” (Mc 16:15).

<sup>18</sup> Aqui tomamos o termo “niilismo hermenêutico” pois o niilismo hermenêutico, conceito central na filosofia de Vattimo, designa a releitura positiva do niilismo a partir da tradição hermenêutica, especialmente influenciada por Nietzsche, Gadamer e Heidegger. Ao invés de ver o niilismo como mera perda de sentido ou crise de valores, o filósofo italiano o entende como um processo de superação da metafísica ocidental, que possibilita a libertação das estruturas autoritárias de verdade, poder e sacralidade. Como relata Ferreira (2021, p. 2011, p. 62): “proposta de um niilismo como cume de uma tradição cristã baseada na caritas.”



não para instituir dogmas, mas para destruí-los em nome da *caritas*, Vattimo desloca o cristianismo de uma religião do poder para uma religião do enfraquecimento, da escuta e da hospitalidade. Isso abre caminho para o diálogo inter-religioso, pois dissolve a hierarquia entre culturas e credos, permitindo que outras tradições religiosas sejam ouvidas em pé de igualdade. O cristianismo dentro da dimensão niilista em Vattimo, ao abandonar as pretensões de verdade absoluta, desestabiliza o núcleo rígido das narrativas ocidentais e promove uma abertura ética e hermenêutica que favorece o encontro com o outro — especialmente com os “enfraquecidos” que foram silenciados pelas estruturas metafísicas e coloniais da modernidade europeia.

A partir da hermenêutica do enfraquecimento proposta por Vattimo (1999, p. 61), é possível pensar uma espiritualidade orientada pela *caritas* e pela escuta da alteridade. Ao abrir-se à tolerância, à piedade e à diversidade, o sujeito pós-metafísico aprende a tomar o outro como uma possível manifestação do divino, acolhendo-o em sua diferença radical — como um “absolutamente outro”. Essa postura ética rompe com a pretensão violenta das grandes estruturas metafísicas, cuja verdade, como lembra Vattimo, nada tem de misericordiosa.

A secularização, nesse contexto, não é o abandono da experiência religiosa, mas seu deslocamento para o mundo das relações concretas. É lidando com as coisas e com as pessoas que o sujeito encontra novas formas de viver, amar e conviver, num horizonte pluralista que exige solidariedade e respeito. A única dimensão que resiste à secularização, por não se impor como verdade, é a caridade — justamente por não ser fundacional, mas relacional.

A pós-modernidade, ao “desfundar” a razão e o sujeito organizador do mundo, inaugura uma nova sensibilidade: a de Babel, onde a multiplicidade de vozes não gera caos, mas liberdade. Nesse cenário, os *mass media* funcionam como meios de dispersão e visibilidade das diferenças culturais, promovendo, ainda que contraditoriamente, uma cultura da tolerância e da transparência. O niilismo, então, não é destrutivo, mas um campo fértil para o surgimento de novas fábulas, crenças e modos de habitar o mundo. A fé, nesse novo regime, não é certeza, mas aposta — um “acreditar em acreditar” que sustenta a convivência no abismo (*Abgrund*) do sem-fundamento. Mas a pós-metafísica, marcada pela multiplicidade de interpretações e pela virtualização do real, também intensifica os fundamentalismos como reações neuróticas diante da diluição de





identidades. A "época da imagem do mundo", ao expandir horizontes culturais e simbólicos, gera tanto abertura quanto insegurança. Nesse cenário, a ética hermenêutica de Vattimo propõe acolher a pluralidade sem recaídas violentas na busca por fundamentos, como relata:

Pode ser que a época do fim da metafísica, à qual a ética hermenêutica pretende co-responder, seja mesmo caracterizada, além da dissolução do princípio da realidade na Babel das interpretações e na fantasmagoria do mundo tecnológico, também e indissolivelmente pela difusão dos fundamentalismos de toda espécie; não é difícil vê-los como neuróticas reivindicações de identidade e de pertencimento, que reagem à indefinida dilatação de horizontes que a época da imagem do mundo, em sua dinâmica, traz consigo (Vattimo, 1999, p. 61).

A era pós-metafísica, atravessada pela pluralização das interpretações e pela virtualização tecnológica do real, intensifica a crise de pertencimento diante da perda de referenciais estáveis. Nesse contexto, os fundamentalismos emergem como reações defensivas à abertura dos horizontes culturais promovida pela "época da imagem do mundo", revelando a tensão entre diferença e necessidade de identidade. Aqui a crença religiosa está intrinsecamente ligada a uma experiência fundadora, percebida como uma "visão" imediata da verdade, que posteriormente é transmitida e interpretada pelos seguidores. Nesse sentido, a verdade religiosa, mesmo quando compreendida de forma hermenêutica — ou seja, como verdade para os crentes —, remete a uma realidade transcendente, uma verdade "em si" que fundamenta essa experiência.

Nas religiões históricas, a verdade se ancora em eventos fundadores — como revelações ou aparições — que servem de referência metafísica para os fiéis. Sem essa base transcendente, o diálogo inter-religioso corre o risco de se reduzir ao puro relativismo. No entanto, a comparação entre tradições permite identificar proximidades e distanciamentos em relação à verdade última, valorizando a diversidade. O desafio, então, está em como cada tradição compreende sua própria verdade, especialmente diante do dogmatismo das narrativas eurocêntricas. Essa exclusividade pode levar à conversão forçada ou à exclusão de outras crenças.

Jorge Coutinho (2006, p. 264) relata que em Vattimo, para haver um verdadeiro diálogo, é necessário que a religião passe por um processo de *desmetafísicação*, ou seja, que se afaste da ideia de uma verdade única e absoluta. No entanto, essa perspectiva levanta a questão de até que ponto é possível relativizar a verdade religiosa sem perder



sua essência. O verdadeiro desafio do diálogo inter-religioso está em encontrar um equilíbrio entre reconhecer a diversidade de interpretações e, ao mesmo tempo, buscar um entendimento mais profundo sobre a verdade que fundamenta cada crença. Como relata Jorge Coutinho:

Como já se pode antever, o problema crucial ou o nó górdio do diálogo inter-religioso ou da religião com a cultura na linha da verdade reside na identificação desse referente constituído pela verdade religiosa em si mesma. É sabido que os cristãos consideram ser tal a verdade da sua religião cristã. Mas, de modo semelhante, os muçulmanos reputam a da sua religião islâmica. E assim sucessivamente. Esta postura tem como consequência que cada uma tende a fechar-se em si mesma, das outras não esperando senão que, eventualmente, os seus aderentes se convertam à sua. É uma tendência, afinal, para «metafísicar» a fé religiosa no próprio plano da crença, dogmatizando-a e absolutizando-a, como correspondendo à (única) verdade objectiva e por isso universalmente válida. É, enfim, a tendência para sua ideologização, fechando-a e petrificando-a em «cartilha» ou credo sobre o qual não se pode pôr qualquer início de dúvida. Em vez de uma cultura do diálogo inter-religioso, uma religião assim posicionada tende, antes, em relação às demais, a ser proselitista ou mesmo, no limite, a anular a sua presença pela proibição dela nos espaços sob o seu domínio (Coutinho, 2006, p. 264).

O problema central no diálogo inter-religioso em Vattimo é o relativismo absoluto, superado por uma concepção hermenêutica contínua do diálogo, onde as tradições se transformam mutuamente sem recorrer a uma verdade metafísica fixa. Para ele, o enfraquecimento da metafísica não elimina o sentido da religião, mas propõe que sua verdade seja historicamente construída e interpretada. Nesse horizonte, a caridade substitui o fundamento metafísico por uma ética do acolhimento, guiada pela *aletheia*<sup>19</sup> enquanto *lichtung*, ou seja, abertura, uma clareira do *ser*. O diálogo não busca uma essência universal, mas reconhece que cada tradição expressa sua verdade de forma histórica, e a escuta mútua torna-se critério ético de veracidade.

---

<sup>19</sup> *Aletheia* — termo grego tradicionalmente traduzido como "verdade" no sentido de "desvelamento" — é reinterpretado a partir da hermenêutica e do pensamento fraco. A obra de Vattimo se afasta da concepção heideggeriana de *aletheia* como manifestação originária do *ser* e a compreende não como desocultamento de uma essência única e oculta, mas como o jogo contínuo de interpretações históricas e contingentes. Nesse sentido, para Vattimo, a verdade (*aletheia*) não é um acesso a algo absoluto, mas o resultado de um processo de tradução, tradição e diálogo, em que o *ser* se dá na linguagem, sempre mediado pela história e pela cultura. *Aletheia*, então, em sua leitura, é enfraquecida — não é mais o fundamento firme do pensamento metafísico, mas a expressão de um horizonte aberto, plural e interpretativo.



### **3. Pensamento Fraco como pensamento dos “fracos” – um diálogo Inter-religioso**

No pensamento vattimiano, a secularização não é uma simples negação da religião, mas uma mudança na forma como ela se apresenta na sociedade. A religião, pela hermenêutica, não desaparece com o processo de secularização, mas se transforma, adquirindo um caráter mais "leve", mais simbólico, menos dogmático e mais aberto à interpretação subjetiva. Nesse contexto, há um "vestígio do vestígio" que pode ser compreendido como uma marca de uma religiosidade que já não é mais dominante ou estruturante de uma cosmovisão totalizante, mas ainda persiste como algo residual, um eco do que foi anteriormente. A religião, assim, não é abandonada completamente, mas perde seu poder de verdade absoluta e universal.

Para Vattimo (2000, p. 103), esse "vestígio do vestígio" pode ser entendido como um retorno paradoxal da religião, mas não no sentido de um renascimento do fundamentalismo ou do retorno à autoridade religiosa tradicional. Em vez disso, ele sugere que, no contexto pós-moderno, as pessoas continuam a buscar sentido e orientação nos elementos religiosos, mas de uma maneira mais flexível e diluída. A religião, nesse caso, se torna uma espécie de "ornamento" cultural ou existencial, algo que ainda tem valor simbólico, mas não mais como fundamento absoluto ou fonte de conhecimento universal, como relata (Vattimo, 2000, p. 103): “O retorno do religioso que vivemos no senso comum e, em termos diferentes, no discurso filosófico (onde caem as interdições metafísicas, científicas ou historicistas contra a religião) [...] nos parece idêntica ao pensamento da eventualidade do ser de Heidegger”.

O retorno do religioso no senso comum e na filosofia indica uma abertura à experiência do mistério e do sentido, indo além das explicações rígidas da ciência ou da metafísica. Essa perspectiva se alinha à concepção heideggeriana da eventualidade do ser, que compreende o ser como algo que se revela de maneira imprevisível e não redutível a sistemas fixos<sup>20</sup>. A interpretação tradicional da morte de Jesus como “vitória” pode distorcer sua figura, transformando-o em um “carrasco” triunfante sobre o pecado e a

---

<sup>20</sup> Vattimo (2016) afirma na sinopse de “Adeus à verdade”: “O que Heidegger chama “metafísica” é exatamente a ideia do ser como uma ordem objetivamente dada de uma vez por todas. A mesma ideia que também Nietzsche criticava em Sócrates, vendo nele um iniciador da decadência moderna que matou o grande espírito trágico dos antigos. Se o ser é uma estrutura dada uma vez por todas, não é pensável abertura alguma da história, nem qualquer liberdade.”



morte. Ao enfatizar o sacrifício, corre-se o risco de reduzir o cristianismo a um mecanismo punitivo de redenção.

Vattimo, dentro do *pensiero debole*, destaca a centralidade da vida de Jesus e de seus ensinamentos — amor, compaixão e reconciliação — como a verdadeira missão salvífica. Como afirma o autor: “Deus encarna, isto é, revela-se, num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final, ‘dá lugar’ ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser” (Vattimo, 2000, p. 106). Assim, a vitória de Cristo não é punitiva, mas uma superação do mal por meio do perdão e da transformação moral.

Essa leitura torna-se fundamental para o diálogo inter-religioso, pois propõe uma fé cristã mais inclusiva e acessível a outras tradições que também valorizam o amor e a ética. Ao priorizar os ensinamentos de Jesus sobre sua morte, abre-se um caminho para uma compreensão comum com religiões como o islamismo, o judaísmo e o budismo. Dessa forma, o cristianismo, sem renunciar à sua especificidade, pode se apresentar como uma tradição disposta ao diálogo, sustentada por valores universais como o perdão, a paz e a justiça, promovendo uma convivência inter-religiosa baseada no respeito mútuo.

Assim, para Vattimo, a religião não desaparece com a secularização, mas se transforma em um espaço de busca de sentido mais plural e aberto, onde o “deus” se torna um símbolo que continua a marcar a vida cultural, sem as exigências dogmáticas e metanarrativas do passado. O “vestígio do vestígio”, portanto, é uma forma de religiosidade que persiste de maneira tênue e ambígua, sinalizando que a secularização não é um fim da religião, mas sua reconfiguração em um novo horizonte interpretativo, o pensamento fraco, como relata o filósofo:

O pensamento fraco era a ideia de utilizar o alívio das relações sociais, produto da tecnologia, até realizar uma forma de libertação. Emancipação por meio da inflação: se você tem só um canal de televisão, o que lhe diz parece religião; se tiver vinte, você se lixa. E a Pós-modernidade, isto é, o fim da sociedade racionalizada, da sociedade com a racionalidade central, este sim é um desenvolvimento sério, em frente, da crise da razão (Vattimo, 2018b, p. 103).

O retorno do religioso como abertura ao mistério e à eventualidade do *ser*, conforme Heidegger, ecoa no *pensiero debole* de Vattimo, que rejeita verdades absolutas em favor de uma hermenêutica plural e histórica. Alinhar-se entre os “fraquistas” significa reconhecer a fragilidade das verdades religiosas como condição para o diálogo inter-religioso — não por meio da imposição de doutrinas, mas pela escuta, hospitalidade e



reconhecimento da historicidade e contingência das crenças. O cristianismo, nesse sentido, é visto como uma religião de autonegação, ao abdicar dos dogmatismos e se abrir ao outro. Como afirma Vattimo (2018b, p. 165): “você se alinha entre os cristãos, ou se alinha entre os fundamentalistas racionalistas, ou entre os fundamentalistas islâmicos. [...] Quero me alinhar entre os 'fraquistas'. Mas somos quatro gatos pingados.”

Os "fracos", portanto, não são submissos, mas aqueles que assumem a condição histórica e revisável de toda verdade, recusando tanto os fundamentalismos religiosos quanto o racionalismo dogmático. Vattimo não rejeita a fé, mas propõe uma “fé desmetafísica”, fundada na caridade e na hospitalidade — uma verdade que não se impõe, mas se oferece no encontro com o outro. Essa postura, ainda que minoritária, representa para Vattimo uma via ética e promissora para o diálogo inter-religioso e a convivência plural — não com o objetivo de dominar, mas de coexistir. O *ser*, que ora se revela, ora se oculta, manifesta-se também no “outro” — ali habita Deus. Por isso, o encontro com o diferente deve ser guiado pela noção de *Pietas*: um amor profundo pelo vivente e pelas marcas que ele deixa no mundo. Amamos o outro não por aquilo que ele representa para nós, mas pelo que ele é em sua singularidade. E esse amor não é uma escolha entre muitas, mas uma exigência ética: devemos nos compadecer do outro, pois é nele que também se revela o divino.

#### 4. O Deus Ornamento

A concepção de "Deus ornamento" em Vattimo articula-se com as reflexões de Heidegger, Nietzsche e Bonhoeffer sobre o divino na modernidade. Em Vattimo (2004, pp. 55-74), Deus deixa de ser uma entidade metafísica absoluta, tornando-se um elemento que adorna simbolicamente a existência, desprovido de rigidez dogmática. Essa concepção ecoa o "Deus último" de Heidegger, um *ser* supremo que permanece velado e não absoluto, manifestando-se no mistério do *ser*. Nietzsche (2012, pp. 222-226), com o "Deus que dança", aponta para uma divindade que se desfaz como autoridade normativa, dissolvendo-se na liberdade da vida — ideia próxima à de Vattimo. Bonhoeffer<sup>21</sup>, por sua vez, propõe um Deus que se revela no sofrimento humano, sem recorrer a uma moral impositiva, não mais enquanto “ex-machina”, também convergindo com a perspectiva

---

<sup>21</sup> Bonhoeffer, 2003, pp. 373-375.



vattimiana de um Deus sem estrutura metafísica fixa. O termo "ornamento" designa, assim, uma divindade que, embora privada de autoridade transcendental, permanece como símbolo cultural e estético, mantendo relevância identitária sem força normativa, como destacam Gonçalves e Souto:

Na conceituação de um *Deus Ornamento*, a experiência religiosa é concebida sob o ponto de vista “estético”, compreendido como “um estado de realidade no qual ela não mais distingue nitidamente a fantasia: o que também chamamos de “poético”. O que se propõe pensar é que o *poético*, enquanto aquilo que salva – para remetermos ao Holderlin comentado pelo Heidegger (2004): “cheio de méritos, e ainda assim poeticamente, habita o homem sobre esta terra” –, faz parte da vida humana na mesma dimensão de sentido. O estético é a dissolução do *sagrado* e do *profano*, do *transcendente* e do *imane*nte, da *fantasia* e do *real* (Gonçalves; Souto, 2021, p. 208).

“Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar”, dizia Nietzsche (2012) parafraseando Zaratustra, expressando a superação do Deus rígido da metafísica por uma divindade leve, criadora e imanente. Essa imagem ecoa na concepção de Deus Ornamento em Vattimo, onde o sagrado assume um caráter estético e poético. O divino não está mais separado do mundo, mas se manifesta na fantasia e na arte. O sagrado se dissolve na experiência estética, que já não distingue fantasia e realidade. Assim, o poético salva, como em Hölderlin, tornando-se dimensão legítima do sentido. Assim, o pensamento fraco enquanto a hermenêutica em que o sagrado se dá pela experiência poética e interpretativa que dá sentido à existência, desvinculada de um fundamento absoluto. Ele se manifesta na escuta, na memória e na caridade, não na transcendência metafísica.

A morte do Deus da metafísica, segundo Vattimo (2004), permite o reencontro com o Deus da esperança, frente à crise de fé gerada pela insatisfação com a imagem de um Deus onipotente, onisciente e imutável. Ele critica a concepção de um Deus absoluto que exige sacrifício para redimir a humanidade de um pecado ancestral, pois tal lógica fere a dignidade humana — afinal, “um filho não deve ser responsabilizado pelas ações de seus pais”, conforme reconhecido por qualquer código legal racional. Essa narrativa se assemelha mais a uma mitologia arcaica do que a uma proposta ética e salvífica. Em resposta, Vattimo (2004, 2016) propõe um Deus encarnado, que assume a fragilidade e se manifesta na experiência humana concreta, tornando-se próximo, histórico e compreensível.





Aqui é importante esclarecer que Vattimo não é relativista em sentido estrito, ele deixa isso bem claro quando dialoga com Pierpaolo Antonello (professor de literatura italiana) e René Girard (1923-2015), pois embora rejeite verdades absolutas, defende critérios éticos como a caridade e a escuta. Seu pensamento valoriza interpretações históricas e a responsabilidade da *caritas* na construção do sentido e argumenta:

Não estou bem convencido de que o relativismo seja uma teoria errada, porque não é uma teoria. Se é uma doutrina da sociedade, na sociedade é preciso que se admitam, por motivos de caridade, múltiplas posições, e em geral estou convencido do seguinte: não dizemos que estamos de acordo quando encontramos a verdade, mas dizemos que encontramos a verdade quando estamos de acordo. Compreende-se que é ainda possível falar de verdade, mas só porque no acordo realizamos a *caritas*. A *caritas*, no terreno das opiniões, no terreno das escolhas de valores, torna-se verdade quando é compartilhada (Vattimo, 2010, p. 52).

Se a verdade se dá no acordo sustentado pela *caritas*, o ornamento em Vattimo representa as imagens ou crenças humanas que, embora significativas, não possuem transcendência nem verdade absoluta. São construções simbólicas e estéticas que, ao contrário de um deus supremo, não detêm autoridade ontológica. A noção de “Deus ornamento” expressa, assim, uma religião secularizada, onde o divino se transforma em referência cultural e histórica, esvaziada de força normativa. Esse conceito, no contexto do *pensiero debole*, aponta para uma fé que se desloca da transcendência para a representação simbólica, refletindo o enfraquecimento das grandes narrativas. Como em Heidegger (1938), na “época das imagens do mundo”, há uma substituição da fé em um Deus absoluto pela adesão a perspectivas fragmentárias, em que o *ser* já não é tratado como *subjectum*, mas como algo que se revela e se esvai, sempre de forma provisória.

A persistência da imagem de Cristo como cordeiro sacrificial revela uma resistência humana em desvincular a experiência religiosa do mito. Essa figura do divino, associada à ideia de um Deus que exige sacrifícios para a redenção, não só limita a compreensão da revelação, mas também obscurece sua verdadeira essência. Para Vattimo (2010, p. 59-60), o Deus do mito é uma projeção da vontade de poder humana, e o anseio de poder se mostra incompatível com a *kénosis*, o rebaixamento divino que se revela na Encarnação, onde Deus, ao se encarnar e se colocar ao nível humano, se distancia da ideia de um senhor feudal.

A filosofia hermenêutica de Vattimo propõe que a secularização, ao afastar as distorções históricas do Evangelho, recupera os ensinamentos autênticos de Jesus,



centrados na caridade radical da *kénosis*. Para o filósofo, a essência do cristianismo está no amor e na solidariedade, não em dogmas fixos ou na figura de um Deus-rei mítico, mas em um Cristo próximo ao ser humano. A *kénosis* representa a desacralização de Deus e do mundo, negando seu caráter natural e metafísico. Deus deixa de ser um ente "existente" e passa a ser compreendido historicamente, nas interpretações humanas. Assim, uma teologia viável não descreve Deus como essência, mas o reconhece na tradição e na vivência da fé. Como relata Giovanni Giorgio:

Gianni Vattimo se baseia em uma interpretação da *kénosis* que é radical e faz referência ao evento cristológico, como o lugar onde não só a desacralização do mundo é anunciada, mas também a desacralização de Deus, a negação dos traços naturais e metafísicos da divindade. Na *kénosis*, Deus é anunciado como aquele que não quer mais ser Deus. Sua aniquilação é total, e coincide com sua redução à história. Deus não é mais alguém ou algo que 'existe', que está em algum lugar. Deus é sua história, ou melhor, a história escrita pelas interpretações que O nomearam com muitos nomes diferentes, transmitindo uma compreensão instável de Sua natureza. Uma teologia possível, para Vattimo, não pode consistir, portanto, em uma tentativa de dizer 'como Deus é feito', para colocá-lo de forma direta. Deus não é um 'objeto' que possa ser descrito. Deus, na verdade, acontece e nos alcança repetidamente através da tradição da qual cada um provém, à qual cada um pertence e na qual cada um deposita sua confiança (Giorgio, 2012, p. 18-19, tradução nossa).

A interpretação crítica do Evangelho, para Vattimo, visa desconstruir a imagem de um Deus onipotente e punitivo, propondo um cristianismo e diálogo inter-religioso centrado na caridade e na solidariedade. O Cristo encarnado sofre com a humanidade e convoca os crentes a uma postura anarquista não-violenta<sup>22</sup>, crítica às estruturas históricas de poder. Nesse contexto, o sagrado é estetizado e reinterpretado como fruição espiritual, superando noções escatológicas de castigo eterno. O "cristianismo não religioso" emerge como uma religião transfigurada, que rejeita o eurocentrismo e o fundamentalismo, promovendo justiça e escuta dos marginalizados. A Escritura é lida a partir de sua inteligência espiritual, recuperando suas fontes éticas e comunitárias. A Igreja é

---

<sup>22</sup> Podemos tomar anarquia aqui a partir de Vattimo (2008, p. 8, tradução nossa): "O surgimento do princípio de anarquia, primeiro no sentido etimológico e filosófico do termo — o desaparecimento dos fundamentos — e depois também com um significado concreto e geral, inclusive político, nunca foi concebido por Schürmann como a descoberta de uma verdade metafísica, mas, em plena fidelidade à inspiração heideggeriana, como um acontecimento histórico-ontológico. Não somos nós que descobrimos que os fundamentos não se sustentam teoricamente: é o ser mesmo que "se dá" na forma da crise de um sistema e na transição cansativa, anárquica, para um sistema (ou melhor, talvez, a um "não sistema") diferente".



convocada a ir além da hierarquia, priorizando a comunidade viva dos crentes. O Deus em quem Vattimo crê é o que acolhe os oprimidos e resiste ao poder com ternura e amor. Sua fé se ancora no Cristo do Evangelho, que morre não para punir, mas para amar e libertar.

### **Considerações finais**

A reflexão de Vattimo sobre o enfraquecimento do sagrado e o "Deus ornamento" oferece uma crítica contundente às tradições religiosas ocidentais e à centralidade eurocêntrica de suas narrativas. Sua hermenêutica desconstrói a teologia clássica, revelando a sua característica de exclusão de outras expressões de fé. Ao valorizar a fragilidade do sagrado, propõe uma releitura pós-metafísica da religião, favorecendo um diálogo inter-religioso mais inclusivo e sensível à pluralidade fora dos padrões europeus. Aplicada às ciências da religião, essa abordagem proporciona uma compreensão mais dinâmica e intercultural da fé. Em um mundo globalizado, Vattimo desafia a hegemonia cristã ocidental e propõe uma espiritualidade centrada no respeito às diferenças. Sua crítica à metafísica permite ressignificar o sagrado como espaço de escuta e encontro, não de imposição, sendo uma ferramenta valiosa para repensar a teologia em tempos de diversidade.

O diálogo inter-religioso, na hermenêutica de Vattimo, não visa uma verdade absoluta, mas a construção compartilhada de sentido por meio da escuta e da valorização das diferenças. A noção de "Deus ornamento" substitui um Deus impositivo por uma presença interpretativa e plural, expressa nas diversas tradições religiosas. Essa visão permite uma convivência espiritual não hierárquica, onde cada fé contribui com sua leitura do sagrado. Compreendido como fé kenótica e secularizante, o cristianismo favorece essa abertura ao diálogo, valorizando a caridade e a historicidade da revelação. A estetização de Deus reformula a escatologia, rompendo com a lógica punitiva e propondo a morte como realização interpretativa do ser, como aponta Vattimo (2018b, p. 175): “Ser é tempo. O Ser é a temporalidade. Heidegger chega a escrever que a morte é o escrínio do Ser. [...] Não sei se morremos para isso. Certamente o Ser só pode irromper porque morremos.”

A hermenêutica vattimiana sustenta que a secularização, longe de negar o cristianismo, é seu desdobramento mais radical (Vattimo, 2018b, pp. 164–165). Ao



enfraquecer seus dogmas, o cristianismo abre-se a uma ética do acolhimento, permitindo uma “religião sem religião”. Nesse contexto, o niilismo pós-moderno não destrói o sagrado, mas o ressignifica como espaço de pluralidade e interpretação. Surge, assim, uma espiritualidade fundada na fragilidade, escuta e convivência com a diferença.

Caridade, no pensamento de Vattimo, está enraizada em uma ontologia do enfraquecimento, não em moralismos superficiais. O cristianismo, ao se colocar em conflito constante com suas estruturas dogmáticas, abre espaço para uma ética não agressiva e verdadeiramente democrática. A hermenêutica, ainda que enraizada em tradições europeias, deve ser pensada como uma prática de distanciamento e alívio, onde o intérprete — o “astrólogo” — busca sentidos possíveis, não verdades absolutas. Nesse horizonte, a religião é concebida como modo de existir e interpretar, não como ideologia. Vattimo (2012) reconhece, ainda, que nossa estrutura existencial-temporal impossibilita o acesso ao início absoluto, relegando-nos à linguagem mítica; por isso, adere à ideia de uma transcendência horizontal, influenciado por Ernst Bloch, em que Deus se anuncia como o futuro aberto da humanidade, como relata em (2012, pp. 125-126): “Estou convencido de que também a minha postura envolve muitos problemas, [...]. No entanto, depois de ter lido Ernst Bloch, adiro a essa transcendência horizontal, segundo a qual Deus é aquele que se anuncia como o futuro da humanidade”.

Embora Vattimo reconheça em Heidegger a formulação fundamental do problema do esquecimento do ser — isto é, a crítica à tradição metafísica ocidental que reduziu o ser à presença, e à objetividade — como relatamos na introdução, é possível justificar que essa identificação da necessidade de uma diferença ontológica também tem raízes prefiguradas na obra de Ernst Bloch e nas vanguardas europeias do século XX, como relata Vattimo (1996a, p. 152): “Não são, sobretudo, razões teóricas as que levam Heidegger a recusar e criticar a metafísica; são razões ético-políticas, as mesmas que inspiraram as vanguardas artísticas e intelectuais do começo do século, por exemplo, o expressionismo ou Ernst Bloch”.

O pensamento de Vattimo propõe que o verdadeiro desafio do cristianismo no diálogo inter-religioso reside mais nas culturas do que nas religiões em si, focando nas verdades que emergem da razão humana. A hermenêutica niilista relativiza a verdade sem anular sua importância, promovendo uma dessacralização que abre espaço para interpretações plurais e históricas. No campo das ciências da religião, essa abordagem



favorece um estudo não dogmático, atento às singularidades culturais e subjetivas das tradições. A transcendência, nesse contexto, torna-se escatológica e horizontal, integrando-se ao futuro humano. Assim, Vattimo propõe uma religiosidade interpretativa, crítica e ética.

A *kénosis*, ou esvaziamento divino em Cristo, é para Vattimo um modelo de humildade na busca pela verdade, reconhecendo os limites do saber humano e favorecendo o diálogo. Isso, contudo, não implica negar a existência da verdade, pois aplicar a *kénosis* à verdade de forma absoluta equivaleria a afirmar que Cristo, ao tornar-se humano, deixou de ser Deus — uma distorção conceitual. Em seus encontros, Cristo insere o mistério e adota uma pedagogia dialógica, mas sempre consciente de que a verdade transcende a condição humana, como observa Vattimo (2012, pp. 125–126). Nessa linha, *ser* e Deus tornam-se sobreponíveis, como afirma o filósofo (2012, p. 126, tradução nossa): “Eu diria que Deus e o ser de que fala Heidegger são a mesma coisa. Naturalmente, Heidegger não pretendia dizer isso. Eu consigo construir um Heidegger razoavelmente compreensível, se deixar de lado uma série de coisas”. Essa visão também aparece no diálogo com René Girard, quando Vattimo (2010, p. 41) recorda: “Só um Deus nos poderá salvar”, dizia Heidegger. Mas que Deus? O da teologia natural, das leis imutáveis? “[...] Este é justamente o deus que Jesus quis desmentir quando disse: ‘Não vos considero servos, mas amigos’; ‘Estareis comigo no meu reino’”.

No contexto do diálogo inter-religioso e do diálogo com a cultura, qualquer instituição religiosa deve evitar dogmatismos excessivos para preservar sua legitimidade como referência em meio à pluralidade de crenças. Paralelamente, a cultura pós-moderna deve atentar para a contradição inerente ao relativismo absoluto, evitando que a negação de uma verdade objetiva se converta em um novo dogma. Nesse sentido, a hermenêutica desempenha um papel essencial ao promover a abertura ao outro sem recair na ilusão de uma vontade de poder sobre a verdade. Em Vattimo, há a superação da metafísica, as religiões entram em diálogo com o “Deus Ornamento” quando se libertam das amarras dogmáticas e metafísicas que historicamente justificaram violência e exclusão. Ao reconhecer nas expressões estéticas — sons, cantos, ritos — um caminho de revelação e libertação, essas tradições revelam a força espiritual da fragilidade e da escuta, centrais no cristianismo pós-metafísico vattimiano. Escutar antes de julgar torna-se um ato de fé, pois reconhece a dignidade no outro, inclusive onde só se via ameaça. Assim, nenhuma



fé se sustenta sem abrir-se ao diverso, aqui está o “Deus ornamento”, isto é, um Deus que não se impõe como fundamento absoluto, mas se manifesta na relação, na interpretação e na linguagem compartilhada. O *ser*, ao estar sempre lançado no mundo e constituído na alteridade, não pode ser reduzido a uma essência fixa, mas deve ser compreendido como algo que se constrói na experiência comum, uma iluminação que se retira, assumindo um caráter ornamental, fluido e interpretativo.

### Referências bibliográficas

- ANTISERI, Dario, VATTIMO, Gianni. *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Roma: Armando Editore, 2008.
- ANTONELLO, Pierpaollo; GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e Relativismo: Verdade ou fé frágil?* Aparecida, Sp: Editora Santuário, 2010.
- BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2024.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. Tradução de Nélcio Schneider – São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.
- COUTINHO, Jorge – *Verdade cristã e diálogo inter-religioso*. A propósito de Gianni Vattimo. *Theologia*. Braga. ISSN 0872-234-X. Nº 41. 2.<sup>a</sup> série – Fasc. 2 (2006) P. 247-271.
- DERRIDA, Jacques; GIANNI, Vattimo (Orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2000.
- FERREIRA, Vicente de Paula. *Niilismo e cristianismo no pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo*. *Sacrilegens*, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26522>. Acesso em: 23 maio. 2025.
- GIORGIO, Giovanni; VATTIMO, Gianni; DOTOLLO, Carmelo. *Dios: la posibilidad buena*. Um colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia. Traducción: Antoni Martínez Riu, 2012, Herder Editorial, S. L., Barcelona.
- HEIDEGGER, Martin. *A Época das Imagens do Mundo (Die Zeit des Weltbildes)* [1938] Trad. Claudia Drucker. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7888155/course/section/6531687/HEIDEGGER%20M.%20A%20e%CC%81poca%20das%20imagens%20de%20mundo.pdf>. Acesso em: 04/04/2025.
- KIRCHNER, R.; CAROLINA FERREIRA SALES, A. *A secularização no pensamento de Gianni Vattimo*. *Saber Humano: Revista Científica da Faculdade Antonio Meneghetti, [S. l.]*, v. 14, n. 25, p. 174–182, 2024. DOI: 10.18815/shv14i25.732. Disponível em: <https://saberhumano.emnuvens.com.br/sh/article/view/732>. Acesso em: 4 abr. 2025.





LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio; SOUTO, Felipe de Queiroz. Pós-Deus. *Pesquisas em Teologia*, [S.l.], v. 4, n. 8, p. 194-212, dec. 2021. ISSN 2595-9409. Disponível em: <<https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1546>>.

Acesso em: 29 mar. 2025. doi: <http://dx.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2021v4n8p194>.

IHU On-line. *Vattimo e Rorty, filósofos do pensamento “fraco”*. Entrevista exclusiva de Vattimo à IHU On-line. Instituto Humanitas Unisinos, 19 de junho de 2007. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/7886-vattimo-e-rorty-filosofos-do-pensamento-fraco-entrevista-exclusiva-de-vattimo-a-ihu-on-line#>. Acesso em: 19/03/2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução: Antonio Carlos Braga. - - São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. – São Paulo: Martin Claret, 2012.

OLIVEIRA, José Roberto Pereira. *A Dimensão Ética em Gianni Vattimo*. Dissertação – Unicap, 2023. Disponível em: [http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1882/2/Ok\\_jose\\_roberto\\_pereira\\_oliveira.pdf](http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1882/2/Ok_jose_roberto_pereira_oliveira.pdf). Acesso em: 22/05/2025.

SOUTO, Felipe de Queiroz. *A pós-modernidade como idade do espírito: a realização do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo*. Campinas: PUC-Campinas, 2021.

SOUTO, Felipe de Queiroz. *Lançar fora o Deus criador: a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica*. *Numen*, Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/41336>. Acesso em: 23 maio. 2025.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Tradução: João Batista Kreuch - Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. Tradução de Reginaldo de Piero. -Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Instituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da igreja?* Tradução: Klaus Bruschke. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, G. Diferir a Metafísica. In: *O que nos faz pensar*. N. 10, V. 1, 1996a. Disponível em: <https://www.oquenofazpensar.com.br/oqnfp/article/download/98/97>. Acesso em: 23/05/2025.

VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Tradução: João Gama. 10ª edição – Edição portuguesa por mediação de Literacy Agency Eulama, 1996b.

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

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução: Editorial Presença, Lisboa, 1987.



VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação* – o significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.



## O paradoxo de fronteira e a fronteiridade da religião

### The border paradox and the borderiness of religion

Eduardo Sales de Lima<sup>1</sup>

**Resumo:** O conceito de fronteira emerge na contemporaneidade como categoria fundamental para compreender fenômenos complexos. A dificuldade em reconhecer a natureza fronteira das experiências religiosas decorre de um regime perceptivo centralizador, que promove essencialismos e exclusivismos, distorcendo a compreensão dos fenômenos religiosos. Este estudo propõe desenvolver o conceito de "fronteiridade" como postura epistêmica que reconheça o caráter paradoxal da experiência religiosa. Partimos da hipótese de que toda realidade, especialmente a religiosa, constitui-se como formação mosaical, onde as identidades não são limitadas por razões substanciais, mas configuram-se por processos dinâmicos, não se limitando às essências, mas caracterizando-se como acontecimentos relacionais. Metodologicamente, adota-se uma abordagem hermenêutico-fenomenológica em três movimentos: análise conceitual genealógica da emergência histórica do conceito de "fronteira"; hermenêutica fenomenológica merleau-pontiana para compreender a experiência corporal; e reflexão dialética que preserva as tensões constitutivas sem buscar sua resolução sintética. Os resultados indicam que a fronteiridade possibilita compreender a diversidade religiosa brasileira e permite superar essencialismos e relativismos, ampliando as possibilidades de interpretação do fenômeno religioso.

**Palavras-chave:** Fronteira; Paradoxo; Religião; Identidade; Interculturalidade.

**Abstract:** The concept of border emerges in contemporary times as a fundamental category for understanding complex phenomena. The difficulty in recognizing the border nature of religious experiences stems from a centralizing perceptive regime that promotes essentialisms and exclusivisms, distorting the understanding of religious phenomena. This study proposes to develop the concept of "borderiness" as an epistemic posture that recognizes the paradoxical character of religious experience. We start from the hypothesis that all reality, especially the religious, constitutes itself as a mosaic formation, where identities are not limited by substantial reasons but are configured through dynamic processes, not being restricted to essences but characterized as relational events. Methodologically, a hermeneutic-phenomenological approach is adopted in three movements: genealogical conceptual analysis of the historical emergence of the concept of "border"; Merleau-Pontian phenomenological hermeneutics to understand bodily experience; and dialectical reflection that preserves constitutive tensions without seeking their synthetic resolution. The results indicate that borderiness enables understanding of Brazilian religious diversity and allows for overcoming essentialisms and relativisms, expanding the possibilities for interpreting religious phenomena.

---

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Teologia (EST), Especialista em Diálogo Inter-religioso, Especialista em Ontologia e Epistemologia, Bacharel em Teologia, licenciado em Ciências da Religião, em Filosofia e em Sociologia. Professor na Unicesumar e na UniCV; Líder dos grupos de pesquisa: Luter (FTSA); Estudos Interdisciplinares em Teologia, Religião e Religiosidades (Unicesumar); Pesquisas em Iniciação Científica na área de Humanidades/UniCV. E-mail: eduardo.sales@hotmail.com; Orcid.org/0009-0003-7940-7195; <http://lattes.cnpq.br/1801171218758828>.



**Keywords:** Border; Paradox; Religion; Identity; Interculturality.

## **Introdução**

Diante das múltiplas reduções e simplificações objetivas da realidade, é possível que a complexidade dos paradoxos seja uma opção mais viável para a interpretação da pluralidade de realidades percebidas na contemporaneidade. Os modelos objetivos (em geral) limitam as realidades, como unidades inteiras e livres de conflitos. Apenas recentemente, com o desenvolvimento da física quântica e de teorias de sistemas complexos, outras possibilidades passaram a povoar o imaginário científico com maior frequência. O que essa mudança representa para a compreensão do fenômeno religioso? O paradoxo de fronteira pode auxiliar na compreensão das religiões? Essas questões são, particularmente relevantes, quando se considera um contexto formado por diversidade, sincretismos e pluralismo religioso (Prandi, 2005; Teixeira, 2012).

As fronteiras remetem, imediatamente, à concepção tradicional de divisas territoriais e às múltiplas migrações que têm ocorrido em todo o mundo. Todavia, esses deslocamentos evidenciam diversos conflitos epistêmicos. Por exemplo, a pregação neoliberal de um mundo sem fronteiras, enquanto o que se observa é o contrário, um contexto de proliferação das fronteiras, não apenas entre países, mas em todas as relações, e com elas, ampliam-se as categorizações, os essencialismos e os dualismos. A globalização, que deveria aproximar e unir a humanidade, enfatizou as diferenças e não reduziu as desigualdades (Bauman, 2001; Quijano, 2005). No campo religioso, Teixeira (2003) entende que devido à globalização e ao enfraquecimento das fronteiras, duas posturas podem surgir, de abertura e diálogo, mas também de fechamento em identidades particulares. Volney Berkenbrock (2019), ao tratar dos movimentos evangélicos, categoriza esses grupos como autônomos, referindo-se a movimentos que representam fechamento identitário, como igrejas de segmentos específicos, mas que também emergem, simultaneamente, de sincretismos, hibridismo e trânsito religioso.

As fronteiras, embora aparentemente, não se relacionem diretamente com as religiões, não podem ser tratadas superficialmente. Elas são estruturas complexas e paradoxais. Significam realidades contrárias e simultaneamente verdadeiras, sem possibilidade de resolução através de síntese. São realidades irreduzíveis e



simultaneamente constitutivas (Águas, 2013), que impõem desafios e deslocamentos (Teixeira, 2003).

Para corporificar o paradoxo de fronteira<sup>2</sup> em um exemplo, considere o sistema elétrico: positivo e negativo constituem domínios aparentemente opostos e absolutos. Entre eles, há um espaço fronteiro, que demarca as diferenças, mas também o local de onde emerge a corrente elétrica. Não há mera contradição a ser resolvida, pois a corrente elétrica só existe enquanto os pólos mantêm-se distintos e, ao mesmo tempo, relacionados. Esse fenômeno pode ser considerado como um paradigma para as relações. Glória Anzaldúa (1987) pensa a fronteira como paradigma epistemológico, ela explora como a identidade mestiça mantém sua cultura em contextos plurais, assumindo uma forma não solidificada, fluída.

E como isso se relaciona com o fenômeno religioso? Nas religiões observam-se diversas tensões, algumas, aparentemente, irreconciliáveis – entre imanência e transcendência, tradição e inovação, identidade e alteridade – problemáticas frequentemente debatidas em congressos e seminários de ciências da religião. Mas será que, a partir do paradoxo de fronteira, podemos chegar a uma possibilidade de observação que considera a tensão, não como obstáculo, mas como condição para a experiência religiosa?

Fora de perspectivas que consideram a manutenção dos paradoxos, há o risco de ceder ao essencialismo e exclusivismo (Ribeiro, 2021), ou ainda ao relativismo (Jensen, 2013). Formas que reduzem a diversidade do fenômeno religioso, pois, quando o todo é interpretado pela parte, resulta uma espécie de ilusão de coesão e simplicidade, como um “refúgio em universos simbólicos que favoreçam a impressão de uma unidade coerente e compacta da realidade social” (Teixeira, 2003, p.22).

A relação com a experiência religiosa pode ser mediada de forma sistêmica. Na geopolítica, por exemplo, o paradoxo de fronteira estabelece o Estado e as legislações, e sua destituição resulta na desconfiguração de diversos sistemas culturais (Schmitt, 2014). Afeta, inclusive, a formação das identidades, revelando que o paradoxo de fronteira

---

<sup>2</sup> O conceito de Fronteira foi pensado no artigo a partir do paradoxo. Neste caso, a fronteira, em sua especificidade é diferente de outros conceitos como liminaridade, ou delimitação, por exemplo. A diferença está na abrangência do conceito de fronteira, ele compreende a liminaridade e a delimitação, mas não se resume a estas perspectivas.



também atua na percepção. Pois, é a pessoa quem determina a fronteira, revelando o caráter fronteiro da existência.

O paradoxo de fronteira permeia toda realidade: a cultura, identidade, legislação, constituição estatal etc. E, a experiência religiosa não está isolada. A fronteira apresenta-se como tramas intersticiais, que trançam os mosaicos, como sugere Walter Benjamin (1984). Revela, portanto, que existimos neste espaço intermediário - nem completamente determinados por categorias fixas, nem totalmente dissolvidos no fluxo do indeterminado. Mas, em condição de fluidez, de contínuo processo de redefinição identitária, de questionamento das certezas e de reinterpretação e adequação é inevitável (Teixeira, 2003).

Diante dessa permeabilidade constitutiva das fronteiras paradoxais, este trabalho pretende desenvolver o conceito de 'paradoxo de fronteira' considerando a manutenção das tensões como proposta epistêmica para o fenômeno religioso. Pretende-se questionar a observação simples e objetiva, que não considera o paradoxo da fronteira como constituinte da vida, e por conseguinte, da própria experiência religiosa. Logo, como seria pensar e observar o fenômeno religioso a partir de uma percepção paradoxal da realidade que preserve as tensões constitutivas ao invés de buscar sua resolução? Não nos arrogamos a elucidar completamente o paradoxo, mas nos arriscamos a refletir sobre como as tensões podem ser mais relevantes para se pensar o fenômeno religioso que os essencialismos objetivos.

Será adotada uma abordagem hermenêutico-fenomenológica utilizando três movimentos: Primeiro, uma análise conceitual genealógica, que investiga a emergência histórica do conceito de "fronteira". Em segundo, uma hermenêutica fenomenológica merleau-pontiana para compreender a experiência corporal. Em terceiro, propõe-se refletir a partir das tensões, preservando as contradições. Esta combinação teórica se justifica porque cada autor contribui com uma dimensão específica necessária para a abordagem paradoxo de fronteira: a fenomenologia da experiência corporal (Merleau-Ponty), o método dialético sem síntese e a metáfora do mosaico (Benjamin), a dimensão sistêmica (Schmitt), a operacionalização prática (Anzaldúa), os espaços intersticiais (Bhabha) e a crítica anti-essencialista (Deleuze-Guattari). A produção brasileira em ciências da religião (Teixeira, Prandi, Berkenbrock) oferece a fundamentação empírica, pois as práticas religiosas brasileiras - com seus sincretismos, hibridismos e trânsitos - já





operam naturalmente com a lógica paradoxal que os demais autores teorizam. Essa proposta permite partir da experiência vivida (religiões afro-brasileiras, pentecostalismo, diálogo inter-religioso) para o desenvolvimento teórico, permitindo preservar tensões ao invés de resolvê-las.

### **1. A fronteira como existência paradoxal**

Um viajante que cruza uma fronteira carrega consigo mais do que sua bagagem. Leva também um modo de ser no mundo, um olhar, uma língua, um corpo habituado a certos gestos. E no exato momento em que atravessa a linha que divide dois territórios, ocorre algo singular: um deslocamento que não é apenas físico, mas psico-ontológico. O corpo que se movia em um espaço culturalmente reconhecível se vê subitamente em outro, onde os códigos mudaram, onde as palavras nem sempre significam o mesmo. É uma experiência cotidiana e paradoxal, pois é simultaneamente concreta e abstrata, física e simbólica. Como entender esse paradoxo?

Pela história, identifica-se que o termo "fronteira" surgiu no século XIII, derivado da palavra latina "front", que designava o limite temporário que separava dois exércitos em uma batalha (Matos, 2002). Assim, desde sua origem, a fronteira não é pensada como uma linha fixa, mas como uma zona de tensão, um espaço de confronto onde forças distintas se encontram. Logo, atravessar uma fronteira implica muito mais do que aparenta.

Numa observação inicial, pode-se afirmar que as fronteiras demandam três posturas: elas podem ser de separação e defesa, de frente de avanço, e de ponto de encontro (Águas, 2013). Essa multiplicidade de sentido, por si, já sustenta o paradoxo, pois essas realidades não podem ser reduzidas, todas coexistem e se complementam ao mesmo tempo. As três posturas se estruturam a partir do ser: a primeira, cria distinções, categorias e identidades por oposição; a segunda, representa o desafio para novos territórios, físicos ou simbólicos, a expansão de um centro em direção às margens, o oposto, o outro, o confronto. E, a terceira, por sua vez, é o espaço intersticial onde diferentes mundos se encontram e negociam, como o espaço da cultura (Bhabha, 1998).

Teixeira (2003) considera a perspectiva de resistência como obstáculo. Isso devido aos fundamentalismos que definem fronteiras rígidas frente ao pluralismo religioso. Ele chama atenção para a porosidade dessas fronteiras, principalmente no



campo simbólico, e propõe que no exercício dialógico ocorre um deslocamento de fronteiras, propondo o desafio de transpô-las.

Embora as fronteiras também sejam identificadas como zona de contato (Pratt, 1992 apud Águas, 2013), a própria existência de uma fronteira já pressupõe a possibilidade de sua transgressão. Todavia, são os processos de solidificação e dominação que mais têm caracterizado as fronteiras na contemporaneidade. Isso pode ser evidenciado, por exemplo, no apartheid africano, nos muros construídos entre Israel e Palestina, entre Estados Unidos e México, e ainda, nas mais diversas formas de segregação e discriminação presentes na atualidade. Glória Anzaldúa (1987) se refere a essa prática como uma espécie de morte epistêmica, como uma forma cultural essencialista, que assume características rígidas, sem fluidez cultural. No contexto religioso brasileiro, por exemplo, a solidificação das fronteiras pode ser comparada com a recusa ao engajamento, com o fechamento ao diálogo comum às formas de fundamentalismo (Teixeira, 2003; Ribeiro, 2021).

Essas consciências rígidas (Anzaldúa, 1987) também podem ser relacionadas com os fenômenos da percepção. Elas se manifestam como auto-centramento limitando a realidade ao "si mesmo". Esse fenômeno da percepção transmite a ilusão de que os grandes centros são estáveis e seguros, enquanto as fronteiras (margens) são movediças e inseguras, influenciando a subjetividade e qualificando a existência (Teixeira, 2003). Logo, se as fronteiras demarcam as identidades, os costumes, as leis, e a existência, o próprio ser torna-se espaço de disputa, e as fronteiras, mecanismos políticos, sociais e ideológicos (Campos, 2012).

Como resultado, esta politização das fronteiras revela que o fenômeno religioso não escapa ao paradoxo de fronteira. Nele observam-se movimentos de separação, porque dispõe de relações; e movimentos de relação (avanço e encontro), porque pressupõe separações (p.ex. nas diversas doutrinas que discursam, ao mesmo tempo, sobre salvação e condenação). Significativo é que a própria existência da religião reside na tensão entre separação e conexão, ela é essencialmente fronteira (entre o homem e a divindade, entre o incorpóreo e o corpóreo). Isso faz parte de sua razão de ser, ela categoriza e separa o sagrado e o profano, ao mesmo tempo que provê formas de superar essas distinções. A tensão é sua condição de possibilidade.



Disso também resulta que a experiência religiosa não deriva da eliminação das tensões, mas de sua capacidade de habitá-las. Na criação de espaços onde aparentes opostos coexistem em relação dinâmica e produtiva, onde, por exemplo, o homem pecador, finito e fraco é colocado em relação com a divindade santa, infinita e poderosa. Nas religiões afro-brasileiras, por exemplo, as divindades (orixás) manifestam relações entre transcendência e imanência, entre África e Brasil, entre tradição e contemporaneidade (Berkenbrock, 2012).

Observada a partir do paradoxo de fronteira, a religião (como fenômeno) não está limitada ao movimento de separação e exclusão, mas também é zona de contato, de diálogo produtivo entre mundos aparentemente inconciliáveis, sem que as individualidades sejam dissolvidas. Esse é um dos princípios do diálogo inter-religioso, ainda que não use o paradoxo de fronteira como fundamento (Teixeira, 2003). O paradoxo de fronteira ressalta o papel mediador do fenômeno religioso, ampliando as possibilidades de sentido e experiência, novas configurações de identidade e significado.

Um exemplo pouco estudado é o de Martinho Lutero. Ainda que seu foco fosse especificamente cristão, em seu confronto com a teologia escolástica, concebeu o paradoxo como possibilidade de existência. Seu pensamento desenvolve-se num cenário complexo, de mudanças e transformações. Assim, ele descreve a condição do homem, por exemplo, como simultaneamente justo e pecador; na relação com a divindade, concebe os limites dessa relação afirmando que Deus é ao mesmo tempo oculto e revelado; um ser, e um reconhecimento individual e interior. Suas observações foram desenvolvidas numa época de tensões entre a via antiqua (essencialista) e a via moderna (subjettivista). Seus conceitos dialogam com ambas e procuram manter a tensão em suas argumentações, assim pensa a religião cristã entre a via antiqua e moderna, ao mesmo tempo, sem reduzir a experiência ao essencialismo ou dissolvê-la em relativismo (Sales de Lima, 2025).

A concepção de fronteira, portanto, não é mera abstração teórica, mas uma chave hermenêutica para compreender a própria dinâmica da existência. As tensões do paradoxo: identidade/alteridade, puro/impuro, limite/transgressão, centro/margem, segurança/instabilidade, dentro/fora, não precisam ser interpretadas como dicotomias incomunicáveis, mas podem ser consideradas como polaridades constitutivas que se pressupõem mutuamente. Isso amplia o complexo conceitual para estudar o fenômeno



religioso, concebendo a possibilidade da contradição, pois a realidade opera com contradições constitutivas que não requerem resolução sintética (Costa, 1993). Essa perspectiva é relevante para as Ciências da Religião, pois permite apreender fenômenos que escapam às lógicas binárias tradicionais, oferece uma nova maneira de olhar e interagir com o mundo (Santos; Santos; Chiquieri, 2009; Costa, 1993).

No paradoxo de fronteira observa-se o que *há entre* a identidade e a alteridade, *entre* o puro e o impuro, *entre* o limite e a transgressão, *entre* o centro e a margem, *entre* a segurança e a instabilidade, *entre* o dentro e fora. Não observa conceitos puros e claramente separados, mas realidades complementares que expressam a fronteiridade. O sagrado tem seu sentido atrelado ao profano; o limite só tem sentido pela possibilidade da transgressão; a identidade só se constitui no encontro com a alteridade. Logo, a observação não precisa reduzir a forma de perceber a realidade (perspectivas binárias), pensando a fronteira como linha de defesa, ou, de forma totalitária, reduzir a fronteira a um espaço de confronto, a um território a ser conquistado. Mas pode enfatizar a capacidade de habitar espaços fronteiriços como locais de mediação e de diálogo produtivo.

Assim, estabelecida a natureza paradoxal das fronteiras e sua aplicação ao fenômeno religioso, torna-se necessário examinar a complexidade sistêmica desses processos, particularmente em sua dimensão geopolítica e suas implicações para as configurações religiosas.

## 2- A complexidade do paradoxo de fronteira

O fenômeno de fronteira também possui demandas complexas, relacionadas a sistemas interligados, a implicações de toda ordem, de forma que, a eliminação ou o ocultamento de um dos pólos da tensão pode resultar em vários problemas. Para entender esse entrelaçamento observaremos a problemática relacionada à geopolítica.

Nesta, o conceito de fronteira foi associado à noção de soberania e ao desenvolvimento da cartografia. Com isso a fronteira assumiu uma aparente rigidez – traçada com precisão matemática, demarcada com muros e cercas na paisagem física. Essa concepção moderna de *espaço territorial exclusivo* emerge no contexto da formação dos Estados-nação europeus, consolidando-se definitivamente com os tratados de Vestfália em 1648 (Matos, 2002). Essa postura radical é observa-se em instituições



religiosas modernas que insistem em estabelecer demarcações identitárias rígidas (Teixeira, 2003; Ribeiro, 2021) o que resulta na utilização dos mesmos mecanismos de territorialização que caracterizam a geopolítica moderna.

Na geopolítica, as fronteiras foram estabelecidas por critérios naturais e antropológicos. Assim, elementos geográficos e culturais foram instrumentalizados para naturalizar divisões que são, em sua essência, construções político-sociais. Rios, montanhas, desertos e outros acidentes geográficos - foram utilizados como limites "evidentes" ou "dados pela natureza", dessa forma ao conceito de fronteira confundiu o sentido de limites<sup>3</sup> geopolíticos, obscurecendo sua natureza paradoxal originária.

No campo religioso brasileiro também se pode observar tentativas de naturalização de fronteiras entre tradições - através de discursos sobre "pureza" africana ou "autenticidade" cristã (Prandi, 2001). Também há questões de identidade étnica relacionadas à resistência cultural de grupos imigrantes (Sales de Lima, 2024), situações que ocultam os complexos processos de construção identitária das religiosidades brasileiras.

Paralelamente, as fronteiras antropológicas/culturais apoiam-se em diferenças linguísticas, étnicas, religiosas e de costumes para justificar divisões territoriais. Conforme indica Meira Matos (2002), estas "fronteiras antropogeográficas" configuram-se como elementos de distinção que, supostamente, corresponderiam a descontinuidades naturais entre grupos humanos. O conceito de "fronteiras históricas" complementa essa abordagem, sugerindo que certas divisões seriam legitimadas pela antiguidade de sua existência ou pelos direitos históricos de ocupação. Essa percepção das fronteiras também pode ser notada nos cristianismos brasileiros, nos fenômenos de ortodoxia e tradição, que muitas vezes são usados como instrumentos de classificação, mascarando os processos de hibridização e transformação sociocultural (Sales de Lima, 2024).

As justificativas naturalistas e historicistas ocultam a complexidade das fronteiras e possibilitam a manutenção de hierarquias geopolíticas e culturais, ocultando o fato de que as "fronteiras são construções" produzidas social e historicamente (Deleuze; Guattari, 1995). Elas categorizam e demarcam as diferenças, o civilizado e o selvagem, por exemplo. Formam um imaginário do outro a partir do reconhecimento de uma fronteira

---

<sup>3</sup> Distinguimos aqui entre limites (demarcações cartográficas rígidas) e fronteiras (zonas de tensão paradoxal).



que o distingue e categoriza. São articulações retóricas que transformam relações de poder em apontamentos objetivos e inquestionáveis. Esse tipo de pensamento categórico e dicotômico (civilizado/selvagem, desenvolvido/primitivo) persistem através de hierarquizações sutis entre "universais" e "particulares", "racionais" e "míticos", reproduzindo dominações epistêmicas nos estudos religiosos (Castro; Baldino, 2014).

Estas mesmas dinâmicas hierarquizantes operam no campo religioso, o que nos leva a questionar: como essa percepção geopolítica das fronteiras relaciona-se com o fenômeno religioso? Será que contribui para categorizações rígidas e essencialistas? E as religiões? Constituem fronteiras em relação à sociedade, por exemplo? Abud Perez de Cerqueira Luz et al. (2018) demonstram que as religiões afro-brasileiras e indígenas desenvolveram estratégias de resistência contra a intolerância e o racismo, transformando sua condição de marginalização em recurso de afirmação identitária e luta por reconhecimento.

Assim, o paradoxo, entretanto, reside no fato de que, mesmo quando justificadas natural ou culturalmente, as fronteiras permanecem essencialmente porosas, instáveis e sujeitas a constantes renegociações. A própria necessidade de naturalizar as fronteiras revela sua artificialidade e a ansiedade que sua dissolução provoca nos sistemas de poder estabelecidos (Teixeira, 2003; Castro; Baldino, 2014).

O paradoxo de fronteira, relacionado ao parâmetro geopolítico, ainda implica em uma problemática maior. Carl Schmitt, teoriza que a criação das fronteiras possibilitou a criação do mundo como conhecemos: a possibilidade do absolutismo, da soberania do Estado e do próprio direito. Isso porque ambos dependem de um enraizamento espacial (Schmitt, 2014). O que Paulo Arantes (2014) demonstrou como um problema fundamental, pois se o direito e a soberania do Estado dependem da fronteira, sua dissolução também dissolveria o Estado e o direito, transformando o mundo em terra de ninguém, em *Front* dos filmes de faroeste norte-americanos. A aparente solidez das fronteiras geopolíticas, oculta sua fragilidade constitutiva.

O paradoxo de fronteira se apresenta como proximidade/distância, centro/margem, e opera distância, mesmo na proximidade. Uma distância ideológica, normativa e representacional. Com isso o sentimento de segurança/insegurança, de desenvolvimento/precariedade foram relacionados aos conceitos de centro/margem, categorias não apenas espaciais, mas também de poder e privilégio.





Devido a essa natureza fronteiriça, as religiões, na demarcação de territórios culturais, atuam além das dinâmicas religiosas. Elas cooperam para manutenção da estabilidade das fronteiras, enquanto permitem certa porosidade controlada. As tradições religiosas clássicas desenvolveram mecanismos de adaptação, como a exegese contextual de textos sagrados (no caso da interpretação bíblica), a reinterpretação de rituais, a incorporação seletiva de elementos externos e a criação de "zonas de amortecimento"<sup>4</sup> como formas de diálogo inter-religioso e teologias de fronteira. Estes espaços fronteiriços permitem que o sistema religioso responda às mudanças ambientais sem colapsar sua estrutura fundamental, administrando as inevitáveis tensões entre conservação e inovação, autoridade e experiência, dogma e prática.

Demonstrada a complexidade sistêmica do paradoxo de fronteira, podemos agora examinar como essa dinâmica se manifesta como condição existencial, que denominamos fronteiridade.

### **3. A fronteiridade como condição existencial**

A fronteiridade emerge como categoria que designa uma condição existencial definitiva. Diferente de estar geograficamente numa fronteira, fronteiridade refere-se ao modo de ser caracterizado pelo perpétuo atravessamento entre diferentes mundos simbólicos, culturais e epistêmicos. Esta condição ultrapassa a simples descrição de um lugar para se tornar um modo de ser e de compreender a realidade. Essa condição é particularmente evidente no contexto religioso brasileiro contemporâneo, onde os sujeitos frequentemente transitam entre diferentes tradições religiosas, elaborando sínteses pessoais que escapam às categorias tradicionais (Teixeira, 2003).

As fronteiras são espaços onde o dentro e o fora se tocam, se contaminam, se fundem, outras vezes se repelem com violência. Como observa Walter Benjamin, os espaços fronteiriços não são meras divisões arbitrárias, mas "constelações de sentido" que emergem nos interstícios, nas brechas entre diferentes campos da experiência. Em "A Origem do Drama Barroco Alemão", Benjamin (1984) estabelece uma analogia com o

---

<sup>4</sup> Do inglês *buffer zones*, originalmente utilizado em geografia para designar áreas intermediárias que reduzem conflitos entre territórios distintos (Matos, 2002). Adaptamos para o contexto religioso, como possíveis espaços onde tradições administram tensões sem comprometer identidades centrais. P. Ex.: sincretismos afrocatólicos (Orixás/Santos), devoções populares católicas (Padre Cícero), teologia da prosperidade pentecostal, e eventos inter-religiosos como o "Grito dos Excluídos".



conceito de mosaico, onde o valor dos fragmentos não está em sua essência, mas em sua capacidade de relação.

Os mosaicos, vistos de longe, parecem formar uma imagem coesa, mas, de perto, revelam-se formações compostas e complexas. Essa fragmentação não é uma perda, mas uma multiplicação de possibilidades de sentido (Deleuze; Guattari, 1995). Assim, a metáfora do mosaico nos permite compreender a fronteira não como lacuna ou vazio, mas como espaço de produção de sentidos. Por exemplo, ao tratar do Pluralismo e do Fundamentalismo, Faustino Teixeira (2010) considera a fronteira como defesa e como *front*, no sentido de conquista, mas mantém o paradigma binário, considerando apenas a oposição. Na perspectiva do paradoxo, entretanto, há outra possibilidade de observação, a mosaical. Esta considera a relação entre ambos, fundamentalismo e pluralismo, de forma interdependente e constituinte, sem necessariamente eliminar a tensão. Postura que Glória Anzaldúa (1987) chama de visão sobreposta, que não escolhe lados, que se retira da tensão e olha de cima.

A partir da visão sobreposta de Anzaldúa, esboça-se uma revolução epistemológica. Diferentemente da perspectiva dualista, que força escolhas entre fundamentalismo ou pluralismo, sagrado ou profano, tradição ou modernidade, a visão sobreposta habita simultaneamente múltiplas perspectivas sem síntese harmoniosa (Anzaldúa, 1987). Não é relativismo - que dissolve diferenças - nem absolutismo - que congela uma perspectiva. É a capacidade de manter tensões produtivas, reconhecendo que fundamentalismo e pluralismo, por exemplo, se constituem mutuamente: não há pluralismo sem diferenças fundamentais a serem preservadas, não há fundamentalismo sem contexto plural a ser confrontado. Assim, pode-se compreender como um mesmo praticante pode ser simultaneamente católico devoto e frequentador de terreiro, não por confusão ou sincretismo ingênuo, mas por habitar conscientemente a multiplicidade constitutiva da experiência religiosa brasileira.

Dessa forma, o que parece ambiguidade e contradição, pode ter outro sentido no paradoxo de fronteira. Por exemplo, a homogeneidade (singularidade) e a heterogeneidade (mosaico) se tornam categorias de observação relevantes, pois permitem uma observação mais ampla que considera elementos políticos, individuais e plurais, ao mesmo tempo. Isso também resulta nas palavras de Darcy Ribeiro (1977, p.23), de que



todos, com nossas diferenças, mesmo os inviáveis, “somos uma face de Deus, nosso criador, digna face d’Ele”, e por isso precisa ser preservada (Schmitt, 2018).

O paradoxo de fronteira arranca da falsa segurança das identidades consolidadas, lembrando-nos constantemente que habitamos entre-mundos, entre-tradições, entre-linguagens (Teixeira, 2003). Assim, a fronteira não é apenas algo que experimentamos; é algo que somos. Não apenas o contexto, mas todos somos formados a partir de diversas fronteiras (físicas e psicológicas). Logo, o ser fronteiro reconhece no outro não um estrangeiro absoluto, mas um espelho de si mesmo, o outro que é meu constituinte, que rompe com a ilusão do eu, da singularidade e da individualidade.

Partindo dessa percepção, ampliamos o sentido com a fenomenologia de Merleau-Ponty (1999), nela o contorno de meu corpo é uma fronteira, é limite e separação, avanço e transcendência, ponto de contato que as relações de espaço não transpõem. O corpo fronteiro constitui o paradigma original de toda fronteira – nem puramente objetivo nem puramente subjetivo, mas, o espaço onde o dentro e o fora se entrelaçam. A pele, a membrana simultaneamente protetora e sensível, que separa e conecta, filtra e comunica, o modelo pelo qual pensamos as demais fronteiras que habitamos. Essa perspectiva fenomenológica do corpo como fronteira pode ser observada no estudo das religiões afro-brasileiras, na relação com os rituais de incorporação, em que o Eu e o divino se relacionam, se integram, humano e divino, individual e coletivo, passado ancestral e presente ritual (Prandi, 2001).

É no corpo que acontece o sentido (Merleau-Ponty, 1999). A dimensão corpórea da fronteiridade possibilita o corpo fronteiro em contínua negociação entre o dentro e o fora; o agora e o porvir; traduzindo signos e orientações, correspondências entre meu corpo e o mundo, meu e seu, intersubjetivamente. Logo, o corpo não é mais entidade encerrada em si mesma, mas espaço de trânsito, entre mundos, entrelugar por excelência, é a própria fronteira. No pentecostalismo brasileiro, por exemplo, a fronteiridade se revela na autocompreensão do corpo como templo sagrado e, ao mesmo tempo, como território de batalha espiritual, e instrumento de transformação social (Ribeiro, 1996).

Assim, a percepção não é uma ciência do mundo, mas o fundo sobre o qual todos os atos se destacam, "O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo" (Merleau-Ponty, 1999, p.14). O sensorial nunca é um dado puro, mas existe em relação, como fragmentos de um mosaico. A própria percepção é mosaical, contextual e



relacional, não absoluta. Não existimos na singularidade e individualidade, mas na complexidade, o que implica em descentramento da percepção.

O corpo que reza, o corpo que dança, o corpo que jejua, o corpo que se prostra – este corpo não é um território completamente colonizado por uma única tradição religiosa (Teixeira, 2010). Ele carrega marcas de diversas tradições, responde a múltiplos chamados, habita simultaneamente diversos mundos simbólicos. É neste corpo fronteiro, nesta experiência dos limites, que se manifesta de maneira mais concreta a condição paradoxal da fronteira.

Então, a quem pertence o fenômeno religioso? Às doutrinas? Às fronteiras baseadas em categorizações espaciais e culturais? Às diferenças religiosas? E como essas fronteiras rígidas lidam com a porosidade do corpo como espaço de experiência mosaical em que múltiplas tradições religiosas são vivenciadas? Estes questionamentos não são meramente retóricos, mas apontam para uma problemática epistemológica fundamental nos estudos religiosos. A centralização doutrinária, que tenta resolver a complexidade fronteira através da redução, estabelecendo propriedades exclusivas sobre o fenômeno religioso. Mas o corpo religioso brasileiro resiste a essas apropriações: o pentecostal que consulta pai-de-santo, a católica que frequenta centro espírita, o evangélico que respeita rituais indígenas. Essas práticas não representam confusão ou ignorância, mas sabedoria fronteira que reconhece a irredutibilidade do sagrado a uma única tradição. A pergunta central torna-se então: como estudar essa complexidade sem reduzi-la? Como compreender sem colonizar? Como relacionar tradições sem sincretizar? A resposta emerge de uma epistemologia que aprenda com a própria criatividade fronteira que observa.

Ainda que não pareça, as identidades, mesmo as religiosas, não são substâncias, mas processos; não são essenciais, mas acontecimentos, em constante decomposição e recomposição (Teixeira, 2003). Esta compreensão processual das identidades exige o que denominamos descentramento da percepção. O que demanda reconhecer que não há um lugar fixo a partir do qual possamos julgar o mundo. Aprender a habitar o espaço da contingência e da incompletude sem negar a historicidade.

Se o pensamento cartesiano nos habituou a separar para conhecer, a decompor para compreender; uma episteme de mosaico nos convida a outro movimento, a



reconhecer que a separação é sempre provisória, que as partes dialogam entre si, e que os fragmentos conservam traços do todo a que pertenceram.

A epistemologia mosaical, inspirada na metáfora de W. Benjamin (1984), opera através de princípios específicos que a distinguem do método cartesiano. Primeiro, relacionalidade constitutiva: cada fragmento (tradição religiosa, prática, crença) só ganha sentido em relação com outros, não por essência própria. Segundo, na proximidade sem fusão: as peças do mosaico se tocam, mas mantêm especificidades, como orixás que dialogam com santos católicos sem se dissolverem. Terceiro, na ordem emergente: o padrão surge das relações, não de projeto prévio ou da essência – como acontece na diversidade religiosa brasileira que emerge da criatividade fronteiriça, não de planejamento multicultural. Quarto, na incompletude produtiva: o mosaico está sempre aberto a novas peças, novas relações, novos sentidos - refletindo a dinâmica viva das tradições religiosas que se reinventam continuamente. Esta epistemologia permite estudar religiões sem reduzi-las a objetos, compreender sem colonizar, relacionar sem sincretizar.

O mosaico não é caos, mas ordem complexa. Ele permite ver a religião como fenômeno complexo, não como substância, mas como relação; não como essência, mas como acontecimento; não como dogma, mas como prática. Permite reconhecer que o que chamamos "cristianismo", "budismo" ou "islamismo", por exemplo, são, na verdade, constelações complexas, internamente heterogêneas, permeadas por tensões e contradições. Assim, nossos corpos funcionam como tipos de palimpsestos onde se inscrevem múltiplas histórias, múltiplas memórias, múltiplas heranças.

#### **4. Da religião à ética de fronteira**

A fronteira pensada a partir do paradoxo, além de questionar a forma “tradicional” de pensar a realidade, direcionada pela síntese da lógica clássica, também provoca reflexões no campo da ética. Neste caso, nos limitaremos a apresentar considerações éticas, de caráter resultante da pesquisa realizada.

Assim, com a mudança de paradigma, do modelo aristotélico que opera com lógica bivalente (certo/errado, terceiro excluído), para modelos paradoxais que operam com lógicas paraconsistentes (tolerando contradições produtivas) (Costa, 1993), emerge a possibilidade de condutas éticas mais complexas que reconhecem simultaneidades e



ambivalências, especialmente em contextos fronteiriços onde categorias binárias se mostram insuficientes (Anzaldúa, 1987).

Logo, se as religiões se constituem essencialmente como espaços fronteiriços, - negociando perpetuamente entre transcendência e imanência, sagrado e profano, tradição e contemporaneidade - então a própria natureza fronteiriça do fenômeno religioso oferece um paradigma ético situacional e relacional para as tensões da existência humana. Dessa forma, tudo muda. A mistura não é acidente, mas condição; o hibridismo não é desvio, mas norma; a contaminação não é queda, mas necessidade. Esse *ethos* não implica a dissolução das diferenças. Ao contrário, nele pode-se reconhecer que as diferenças são reais, importantes, constitutivas, e ao mesmo tempo, que elas não são absolutas, estáticas ou impermeáveis. Elas são, antes, relacionais, dinâmicas e porosas.

As religiões afro-brasileiras, por exemplo, desenvolveram uma espécie de "pedagogia da fronteira", ensinando seus praticantes a habitarem conscientemente os espaços intersticiais, navegando entre diferentes universos simbólicos sem dissolver as particularidades (Prandi, 2001). Segue que o hibridismo religioso não constitui desvio ou corrupção das tradições "originais", mas processo criativo através do qual as religiosidades se reinventam continuamente (Maria Stephan, 2009).

Esta postura ética encontra no diálogo inter-religioso um de seus campos de aplicação mais evidentes. O diálogo genuíno não visa a eliminação das diferenças através de síntese, mas a criação de espaços fronteiriços onde as particularidades de cada tradição possam se manifestar, enriquecendo-se mutuamente através da alteridade (Teixeira, 2003). O que emerge não é uma religião universal, mas a contingência sem perder a especificidade.

Não é relativismo, mas reconhecimento de que a verdade emerge relacionalmente, na fronteira, através dos encontros e confrontos entre perspectivas diferentes. Ela não nega a possibilidade de critérios éticos, mas os situa na capacidade de criar espaços onde diferentes mundos possam se encontrar, se tensionar e se transformar mutuamente sem que as particularidades sejam dissolvidas. Assim, ela propõe que a convivência democrática não se funda na tolerância liberal que neutraliza as diferenças, nem no comunitarismo que as essencializa, mas na criação de espaços onde diferentes formas de vida possam se encontrar, se desafiar e crescer mutuamente.





O corpo ritual torna-se paradigma da ética de fronteira. O corpo do candomblecista que recebe o orixá revela como humano e divino podem se encontrar sem se confundir, como a identidade individual pode ser temporariamente suspensa sem ser aniquilada. O ritual religioso é o momento liminar em que as estruturas ordinárias se suspendem e a fronteira entre humano e divino se torna permeável, permitindo experiências de transcendência que só são possíveis pela manutenção paradoxal da distinção que temporariamente se suspende. Só há experiência de transcendência e alteridade porque há diferença.

A ética de fronteira oferece alternativa tanto ao essencialismo que congela as identidades quanto ao relativismo que as dissolve. Ela propõe uma terceira via que preserva as tensões sem reduzi-las, mantém as especificidades sem absolutizá-las, reconhece as diferenças sem transformá-las em abismos intransponíveis. Como sugere Anzaldúa (1987), trata-se de desenvolver uma "consciência mestiça" capaz de habitar criativamente a multiplicidade sem sucumbir à fragmentação.

Ela descentra a percepção, reconhecendo que não há lugar fixo a partir do qual possamos julgar o mundo. Ela nos convida a habitar o espaço da contingência e da incompletude sem negar a historicidade, desenvolvendo sensibilidade para as múltiplas perspectivas que emergem dos diferentes posicionamentos fronteiriços. Como sugere a metáfora benjaminiana do mosaico, trata-se de compreender que as partes dialogam entre si e que os fragmentos conservam traços do todo a que pertenceram, sem que isso signifique totalização harmoniosa.

O sujeito ético fronteiriço é aquele que, corporalmente situado em múltiplas fronteiras, transita entre diferentes universos simbólicos, apropriando-se criativamente de recursos diversos para enfrentar os desafios existenciais (Anzaldúa, 1987). Não se trata do consumidor pós-moderno que escolhe identidades como mercadorias, mas do sujeito que aprendeu a habitar conscientemente a multiplicidade, desenvolvendo sínteses pessoais que não podem ser reduzidas a nenhuma das tradições que as precederam.

Por fim, a ética de fronteira emerge como proposta epistêmica e existencial que reconhece a fronteiridade como condição fundamental da experiência humana. Não se trata apenas de tolerarmos as fronteiras, mas de aprendermos a habitá-las criativamente, transformando os espaços de tensão em laboratórios de criação cultural.



### **Considerações finais**

Este estudo propôs o conceito de "fronteiridade" como categoria epistêmica possível para a compreensão do fenômeno religioso na contemporaneidade. A partir da análise do paradoxo de fronteira, demonstramos que as experiências religiosas não se constituem em espaços de pureza essencial, mas emergem nas zonas de contato, onde diferentes mundos simbólicos se encontram, se tensionam e se transformam mutuamente. Esta perspectiva dialoga diretamente com as contribuições consolidadas no campo brasileiro das ciências da religião.

A abordagem teórica, em sua concepção fenomenológica da percepção e da complexidade mosaical, permite superar tanto os essencialismos que congelam as identidades religiosas quanto os relativismos que dissolvem as especificidades. A observação paradoxal das fronteiras religiosas permite e preserva as tensões sem reduzi-las a simplificações e sínteses, ampliando o horizonte de observação. A metodologia hermenêutico-fenomenológica adotada, fundamentada na filosofia merleau-pontiana e articulada com as análises de Volney Berkenbrock sobre experiências corporais fronteiriças, revelou-se adequada para apreender essa complexidade paradoxal sem reduzi-la.

O conceito de fronteiridade oferece ferramentas analíticas importantes para observar a emergência de novas espiritualidades, os processos de conversão religiosa, as dinâmicas do diálogo inter-religioso e os desafios da secularização. A compreensão de identidades religiosas como processos oferece uma abordagem mais nuançada da experiência religiosa, especialmente relevante no contexto brasileiro onde, fenômenos como o pentecostalismo, revelam sínteses complexas entre tradições diversas.

No contexto específico das ciências da religião brasileiras, este trabalho contribui para uma tradição investigativa que sempre demonstrou sensibilidade particular para fenômenos de hibridização e sincretismo. A fronteiridade, enquanto categoria analítica, oferece ferramentas conceituais para sistematizar e aprofundar essa compreensão, estabelecendo pontes entre a reflexão filosófica e a análise empírica. O conceito permite reconhecer que a diversidade religiosa brasileira não constitui mera acumulação de tradições justapostas, mas processo dinâmico de criação cultural onde emergem configurações espirituais originais.



Espera-se que esta pesquisa provoque investigações futuras, examinando como diferentes experiências religiosas habitam e negociam suas fronteiras identitárias. Estudos empíricos sobre comunidades religiosas específicas poderiam aplicar o conceito de fronteiridade para compreender suas estratégias de adaptação e inovação. Também nos provoca a pensar sobre a significação e compreensão de práticas religiosas fronteiriças, desenvolvendo uma "ética da fronteira" que reconheça a legitimidade das sínteses híbridas sem dissolver as particularidades constitutivas.

Pode-se ainda observar como a fronteiridade se manifesta na experiência fenomenológica da percepção, destacando singularidades e conexões, as diferentes religiões que compõem as chamadas "grandes religiões". Uma fenomenologia das experiências fronteiriças poderia aprofundar as análises de Volney Berkenbrock sobre corporalidade ritual, investigando como o corpo religioso habita conscientemente os espaços fronteiriços. Essa linha de investigação promete ser relevante para compreender práticas como a incorporação nas religiões afro-brasileiras, os êxtases pentecostais e as experiências místicas em diferentes tradições.

Por fim, essa pesquisa ainda provoca reflexões sobre a relação entre experiência religiosa e geopolítica, como nos fenômenos políticos brasileiros contemporâneos. A articulação entre dinâmicas geopolíticas e fronteiras religiosas, desenvolvida neste trabalho a partir das análises de Carl Schmitt (2014), auxilia na observação das relações entre experiência religiosa e política. Estudos futuros poderiam examinar como movimentos religiosos brasileiros negociam suas relações com o Estado, com outras tradições e com a sociedade civil, utilizando a fronteiridade como chave interpretativa.

A principal contribuição deste trabalho consiste em oferecer ao campo das ciências da religião uma ferramenta conceitual – a fronteiridade – que permite pensar a complexidade sem reduzi-la, reconhecer a diferença sem absolutizá-la, e compreender a identidade como processo dinâmico de negociação entre múltiplas alteridades.

Reconhecemos as limitações deste estudo, que se concentrou no desenvolvimento conceitual da fronteiridade sem aprofundamento empírico extensivo. Estudos futuros deverão testar a operacionalidade destes conceitos em pesquisas de campo específicas, examinando como diferentes comunidades religiosas brasileiras vivenciam concretamente essas dinâmicas fronteiriças.

**Referências bibliográficas**

- ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. A tripla face da fronteira: reflexões sobre o dinamismo das relações fronteiriças a partir de três modelos de análise. *Fórum Sociológico*, [S. l.], v. 2, n. 23, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/sociologico/842>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARANTES, Paulo Eduardo. O mundo fronteira. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 29, n. 60, p.10-32, set/dez. 2022.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BERKENBROCK, Volney. A experiência mística e as religiões de tradição oral: o caso do Candomblé. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 97-113, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/350>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- BERKENBROCK, Volney J. *O mundo religioso*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CAMPOS, Fernando. O exercício do poder político e os novos movimentos religiosos na América Latina: o caso do Brasil. In: OLIVEIRA, Kathleen Luana et al. (org.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012.
- CASTRO, Raimundo Márcio Mota de; BALDINO, José Maria. Ensino Religioso no Brasil: apontamentos epistemológicos de um modelo em construção. *Educação em Foco*, [S. l.], v. 17, n. 23, p. 181-202, 2014. Disponível em: <https://revista.uemg.br/educacaoemfoco/article/view/310>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- COSTA, Newton C. A. *Sistemas Formais Inconsistentes*. Curitiba: Ed. da UFPR, 1993.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- JENSEN, Jeppe Sinding. *Epistemologia*. Rever, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 171-191, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/18418>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- LUZ, M. Abud Perez de Cerqueira et al. *Resistências religiosas afro-brasileiras e indígenas contra a intolerância e o racismo no Brasil*. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 650-727, 2018. Disponível em:



<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/27041>. Acesso em: 2 jun. 2025.

MATOS, Carlos de Meira. *Geopolítica e modernidade: a geopolítica brasileira*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 231-261.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Espiritualidades contemporâneas: pluralidade religiosa e diálogos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2021.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Movimentos pentecostais, carismáticos e mística cristã: desafios teológicos e pastorais*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 28, n. 76, p. 339, 1996. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/915>. Acesso em: 6 jul. 2025.

RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

SALES DE LIMA, Eduardo. *Do Evangelho à identidade: a dialética de Lutero e os desafios do luteranismo brasileiro*. Estudos Teológicos, [S. l.], v. 64, n. 3, p. 1-19, 2025. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/3349>. Acesso em: 6 jul. 2025.

SALES DE LIMA, Eduardo. *Luteranismos do Brasil: reflexões ministeriais sobre sucessão pastoral*. Unitas, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 153-171, 2024. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/2915>. Acesso em: 6 jul. 2025.

SANTOS, Akiko; SANTOS, Ana Cristina; CHIQUIERI, Ana Maria. A Dialógica de Edgar Morin e o terceiro incluído de Basarab Nicolescu: uma nova maneira de olhar e interagir com o mundo. In: *Encontro estadual de didática e prática de ensino*, 3., 2009. Anais... [S. l.: s. n.], 2009. Disponível em: [https://cepedgoias.com.br/edipe/IIIedipe/pdfs/4\\_conferencias/conf\\_a\\_dialogica\\_de\\_edgar\\_morin.pdf](https://cepedgoias.com.br/edipe/IIIedipe/pdfs/4_conferencias/conf_a_dialogica_de_edgar_morin.pdf) Acesso em: 6 jul. 2025.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.



SCHMITT, F.; SALES DE LIMA, Eduardo. *Hermenêutica à brasileira: quem disse que índio não pensa?* Teoliterária - Revista de Literaturas e Teologias, São Paulo, v. 8, n. 15, p. 122-139, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/32720>. Acesso em: 6 jul. 2025.

STEPHAN, A. Maria. *Hibridismo: alegorias e religiosidade*. Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 6, n. 1, p. 30-40, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26468>. Acesso em: 11 jun. 2025.

TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 19-38, 2003. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/596>. Acesso em: 6 jul. 2025.

TEIXEIRA, F. *O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista*. Numen, Juiz de Fora, v. 10, n. 1/2, p. 9-14, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21672>. Acesso em: 6 jul. 2025.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e pluralismo religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.





## A narrativa sobre o Santo Daime e a Ayahuasca nos periódicos da região Norte entre 1980 e 1997: a memória discursiva no imaginário jornalístico e social

The narrative about Santo Daime and Ayahuasca in the newspapers of the Northern region between 1980 and 1997: the discursive memory in the journalistic and social imaginary

Herta Maria de Açucena do Nascimento Soeiro<sup>1</sup>  
Matheus Pangrácio Italiano<sup>2</sup>

**Resumo:** Este estudo investiga as narrativas discursivas sobre o Santo Daime, com foco em sua historicidade e nos processos de memória e esquecimento que envolvem a doutrina e o uso da Ayahuasca. A pesquisa foi realizada na Hemeroteca Digital Brasileira, a partir da análise de periódicos da Região Norte. Embora não tenha havido um recorte temporal previamente estabelecido, as ocorrências recuperadas na plataforma concentram-se entre os anos de 1980 e 1997, delimitando, assim, o corpus empírico do estudo. Com base nos conceitos de arquivo (Pêcheux, Farge, Barbosa Filho), memória discursiva e esquecimento (Nora, Orlandi, Pêcheux), observa-se como o Daime foi atravessado por disputas de sentido que refletem tensões em torno das práticas xamânicas e vegetalistas amazônicas. Os discursos jornalísticos apresentam a estigmatização histórica do Santo Daime, associando-o a imagens de perigo, marginalidade ou exotismo, em detrimento de suas raízes espirituais e indígenas. Tais representações contribuem para um imaginário social que deslegitima as religiosidades amazônicas, ao mesmo tempo em que reforça hierarquias simbólicas e coloniais. Embora, hoje, o Daime e a Ayahuasca venham sendo progressivamente reconhecidos como patrimônio cultural e religioso, as disputas discursivas ainda persistem. Assim, o estudo discute como o Santo Daime constitui um campo simbólico relevante para compreender as relações entre espiritualidade, cultura, história e poder no Brasil contemporâneo.

**Palavras-chave:** Raimundo Irineu Serra. Memória Discursiva. Hemeroteca Digital Brasileira. Religiosidade brasileira.

**Abstract:** This study investigates the discursive narratives about Santo Daime, focusing on its historicity and the processes of memory and forgetting that involve the doctrine and the use of Ayahuasca. The research was conducted through the Brazilian Digital Newspaper Library (Hemeroteca Digital), based on the analysis of periodicals from the Northern Region. Although no specific time frame was pre-established, the occurrences retrieved from the platform are concentrated between the years 1980 and 1997, thus defining the empirical corpus of the study. Based on the concepts of archive (Pêcheux, Farge, Barbosa Filho), discursive memory, and forgetting (Nora, Orlandi, Pêcheux), it is observed how Santo Daime has been crossed by disputes of meaning that reflect tensions

<sup>1</sup> Doutoranda em Letras pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Letras pela Universidade Federal de Rondônia. Bolsista Capes/Proex. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2236803156560940>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6738-7129>. E-mail: [herta.maria@hotmail.com](mailto:herta.maria@hotmail.com).

<sup>2</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista CNPq. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7636103308503292>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-2194-1026>. E-mail: [dharmatheus@gmail.com](mailto:dharmatheus@gmail.com)



surrounding Amazonian shamanic and vegetal practices. Journalistic discourses reveal the historical stigmatization of Santo Daime, associating it with images of danger, marginality, or exoticism, to the detriment of its spiritual and indigenous roots. Such representations contribute to a social imaginary that delegitimizes Amazonian religiosities while reinforcing symbolic and colonial hierarchies. Although Daime and Ayahuasca are now being progressively recognized as cultural and religious heritage, discursive disputes still persist. Thus, the study discusses how Santo Daime constitutes a relevant symbolic field for understanding the relationships between spirituality, culture, history, and power in contemporary Brazil.

**Keywords:** Raimundo Irineu Serra. Discursive Memory. Brazilian Digital Newspaper Library. Brazilian Religiosity.

## Introdução

Esta pesquisa propõe alguns movimentos de análise sobre a construção da narratividade em torno do Santo Daime e da Ayahuasca, tomando como base os periódicos catalogados na Hemeroteca Digital Brasileira, com foco nos estados da Região Norte do Brasil. O objetivo central é discutir como se deu a constituição dos sentidos atribuídos ao Santo Daime, enquanto doutrina e instituição religiosa, e à Ayahuasca enquanto bebida e parte constitutiva das práticas xamânicas, vegetalistas e do próprio Santo Daime.

A Ayahuasca é uma bebida psicoativa tradicionalmente utilizada por povos originários da Amazônia em rituais de cura e espiritualidade. Preparada a partir da combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e das folhas da planta *Psychotria viridis*, a bebida possui propriedades enteógenas e é utilizada milenarmente em práticas xamânicas na América do Sul (MacRae, 1992; Luna, 2002). No contexto contemporâneo, seu uso foi incorporado a diferentes movimentos vegetalistas, espiritualistas e religiosos, entre os quais se destaca o Santo Daime, foco deste estudo, que é uma doutrina categorizada como pertencente às chamadas religiões ayahuasqueiras (Labate; Araújo, 2002; Labate, 2004).

Fundada em 1930 por Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu, no estado do Acre, o Santo Daime mescla elementos do catolicismo popular, espiritismo kardecista, tradições afro-brasileiras e a própria cosmovisão amazônica, consolidando-se como uma expressão singular de uma religiosidade oriunda da Amazônia. A doutrina, além de valorizar o uso ritualístico da Ayahuasca – denominada Daime em seu contexto –, preconiza práticas como o canto de hinos e a comunhão comunitária, com ênfase na busca por autoconhecimento, cura e conexão espiritual (Moreira; MacRae, 2011).



É importante destacar que o intervalo temporal compreendido entre os anos de 1980 e 1997 não foi definido previamente como um recorte metodológico intencional. A pesquisa na Hemeroteca foi realizada sem delimitação temporal, utilizando os termos “Santo Daime” e “Ayahuasca” em buscas avançadas nos periódicos da Região Norte. No entanto, foi nesse período que se concentraram as ocorrências recuperáveis na plataforma — fato que acabou delimitando, a posteriori, o corpus da análise. Assim, a escolha do intervalo reflete as condições materiais de acesso ao arquivo, e não uma seleção teórica prévia, o que por si só já aponta para um importante traço do funcionamento do próprio arquivo: sua materialidade, lacunaridade e historicidade (Pêcheux, 2010; Farge, 2017).

Apesar da crescente relevância do tema no cenário acadêmico contemporâneo — marcada pelo aumento do interesse por práticas ayahuasqueiras, espiritualidades amazônicas e pela patrimonialização de saberes tradicionais —, este estudo concentra-se nas matérias publicadas entre 1980 e 1997. Para pesquisas futuras, recomenda-se a ampliação do corpus, a fim de comparar as permanências e os deslocamentos discursivos que caracterizam as décadas posteriores, incluindo outras localidades do Brasil cujos periódicos apresentam continuidade e estão disponíveis para acesso.

Mesmo com essa limitação, é possível compreender os efeitos de memória que ainda repercutem nos discursos atuais, operando como representações cristalizadas nas décadas de 1980 e 1990 seguem atravessando o imaginário social e midiático sobre essas práticas.

Sob a perspectiva da Análise de Discurso (AD), são mobilizados alguns conceitos como arquivo (Pêcheux, 2010; Farge, 2017, Barbosa Filho, 2018), memória discursiva e esquecimento (Nora, 1993; Orlandi, 2007; Pêcheux, 2015), para compreender as tensões e disputas de sentido que emergem no processo de constituição desse imaginário jornalístico e social.

## **1. Um percurso metodológico: estratégia de busca**

A metodologia adotada fundamenta-se na Análise de Discurso de linha francesa, desenvolvida por Pêcheux (2010; 2015), a qual compreende a linguagem como atravessada por ideologia e determinada pelas condições de produção dos discursos. O corpus do estudo foi constituído por meio da Hemeroteca Digital Brasileira, plataforma



vinculada à Biblioteca Nacional, onde estão digitalizados diversos exemplares de jornais de diferentes regiões do país.

As buscas foram realizadas de forma avançada, sem delimitação temporal inicial, priorizando os estados da Região Norte do Brasil em virtude de sua relevância histórica e cultural na origem do Santo Daime e nas práticas associadas ao uso ritual da Ayahuasca. Utilizaram-se os termos “Santo Daime” e “Ayahuasca” entre aspas, buscando ocorrências exatas. O resultado foi um conjunto de 68 ocorrências para “Santo Daime” e 18 para “Ayahuasca”, concentradas entre os anos de 1980 e 1997. Essa delimitação temporal emergiu do próprio funcionamento do arquivo digital, uma vez que os jornais da Região Norte nem sempre estão integralmente digitalizados ou indexados, o que reflete os limites materiais e institucionais do acesso ao acervo. Isso, por si só, já nos remete à noção de arquivo como campo de disputas (Farge, 2017; Barbosa Filho, 2018), em que o que está ausente é tão significativo quanto o que é disponibilizado. A lacunaridade do arquivo não é falha, mas parte de sua estrutura e funcionamento, e condiciona também o que pode ser analisado.

Cabe destacar que os jornais analisados fazem parte de um conjunto de periódicos de circulação local e regional, como *Jornal do Commercio (AM)*, *Repique (AC)*, *Folha de Boa Vista (RR)*, *Diário do Pará (PA)*, entre outros<sup>3</sup>. Esses veículos, ao mesmo tempo em que dialogam com os contextos locais e suas tensões culturais, também são atravessados por formações discursivas nacionais e globais, produzindo sentidos que articulam o local, o regional e o global. Essa heterogeneidade discursiva permite observar como a construção da imagem do Santo Daime nos jornais da Região Norte reflete as condições locais de produção e o atravessamento de memórias, ideologias e valores de diferentes ordens sociais.

## 2. Sobre o arquivo

Segundo Pechêux (2010), o arquivo é um espaço onde os discursos são constituídos e organizados por relações de poder e práticas sociais, ou seja, o arquivo funciona como um sistema de enunciabilidades de um tempo e lugar específicos, como aquilo que permite que certos discursos sejam produzidos e circulados, enquanto outros

---

<sup>3</sup> Alguns estados da Região Norte (como o Mato Grosso) não têm periódicos digitalizados na Hemeroteca que fazem menção ao Santo Daime e Ayahuasca, por este motivo não aparecem no corpus.



são silenciados ou marginalizados. Nesse sentido, ler o arquivo é também um ato de se situar criticamente em relação às condições históricas que determinam o que é dito, o que pode ser dito e o que é apagado do dizer.

Antes da formação de um arquivo, temos a incompletude da linguagem, e, por isso, lidar com o arquivo proporciona uma experiência sensível e fragmentária, não porque algo falta, e sim pela incompletude que é constitutiva do arquivo. Para Farge (2017), o arquivo é composto por vestígios do passado que não oferecem uma narrativa linear, pois é carregado de subjetividade e emoção. Barbosa Filho (2018) situa o arquivo como um espaço de disputa política e epistemológica. Para o autor, o arquivo é um local de preservação, mas constitui também um espaço-outro de exclusão e apagamento.

Nesse sentido, há a necessidade de se problematizar o arquivo como um espaço de relações de poder que moldam o que é registrado, o que é silenciado e o que é transformado em memória coletiva.

### **3. Movimentos de análise**

Durante a sistematização e organização das manchetes em datas e tipologias das ocorrências obtidas na Hemeroteca Digital, foi possível perceber a construção de uma certa narratividade que constitui uma memória discursiva bastante específica sobre o Santo Daime e a Ayahuasca que reflete tensões históricas, culturais e políticas em torno dessas práticas ritualísticas.

Nos periódicos das décadas de 1980 e 1990<sup>4</sup>, a narrativa apresenta camadas de significação que podem ser agrupadas em regularidades discursivas específicas. A memória construída nesses textos faz funcionar um diálogo constante entre a legitimação histórica e cultural do Santo Daime e da Ayahuasca na região Norte, e a presença de estigmas, preconceitos e controvérsias que contribuíram (positiva e negativamente) para a construção de um imaginário jornalístico e popular sobre a bebida e a doutrina nos estados da Amazônia Legal.

---

<sup>4</sup> Na Hemeroteca, dependendo da localidade, há periódicos com registros posteriores à década de 1990, alguns ainda em atividade. No entanto, estes periódicos encontrados na região Norte, em sua maioria, já encerraram suas atividades, restando apenas noticiários mais recentes, encontrados em plataformas próprias, para fins de comparação na circulação dos temas Ayahuasca e Santo Daime.



#### 4. Achados e regularidades possíveis

As manchetes analisadas apontam para cinco regularidades possíveis, ilustrando como esses discursos são organizados e atualizados historicamente:

**Quadro 1. Regularidades e algumas manchetes<sup>5</sup>**

| Regularidades                                                                            | Descrição                                                                                                                                                                                                                                                                               | Títulos das manchetes                                                                                                                                                                                           |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>História e expansão do Santo Daime</b>                                                | Matérias sobre a origem, fundação e desenvolvimento de centros do Santo Daime, como a Colônia 5 mil, e o papel de figuras-chave, como Sebastião Mota.                                                                                                                                   | Repique (AC) (1985) – Daime e Irineu.                                                                                                                                                                           |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Jornal do Commercio (AM) (1987) – Expressão cultural da Amazônia preocupa Ministério.                                                                                                                           |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Jornal do Commercio (AM) (1990) – O Daime encontra seu céu.                                                                                                                                                     |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Diário do Pará (PA) (1990) – Corpo do patriarca do Santo Daime vai para o Amazonas.                                                                                                                             |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Folha de Boa Vista (RR) (1996) – Santo Daime.                                                                                                                                                                   |
| <b>Proibição e controle do uso da Ayahuasca, discussões jurídicas e liberação ritual</b> | Reportagens sobre momentos em que o uso da Ayahuasca foi proibido, abrangendo os contextos históricos, sociais e políticos que levaram às restrições. Matérias relacionadas ao embate jurídico em torno do uso da Ayahuasca e à sua posterior liberação para fins religiosos no Brasil. | Jornal do Commercio (AM) (1987) – Congressos debaterão sobre toxicomanias.                                                                                                                                      |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Jornal do Commercio (AM) (1992) – Seduc cria núcleo de prevenção às drogas.                                                                                                                                     |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Alto Madeira (RO) (1985) – DIMEP proíbe uso, consumo e a comercialização do Santo Daime.                                                                                                                        |
| <b>Representações Culturais e Estigmatização</b>                                         | Crônicas e textos curtos que fazem referência ao Santo Daime ou à Ayahuasca de forma pejorativa ou humorística, destacando percepções estereotipadas.                                                                                                                                   | Jornal do Commercio (AM) (1986) – Manifesto Muiratinga (Ler com olho ágil. Ler com olho frágil).                                                                                                                |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Jornal do Commercio (AM) (1991) – Holocausto do interior.                                                                                                                                                       |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Jornal do Commercio (AM) (1997) – Boca do Inferno.                                                                                                                                                              |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | O Liberal (PA) (1989) – Produtos naturais: alternativa segura?                                                                                                                                                  |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Folha de Boa Vista (RR) (1981) – Chá e Rodovia.                                                                                                                                                                 |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Folha de Boa Vista (RR) (1996) – Coluna Shirley Rodrigues: Buxixo forte na seita do vegetal alucinógeno.                                                                                                        |
| <b>Experiências de personalidades com a Ayahuasca</b>                                    | Notícias sobre artistas, celebridades ou figuras públicas que relataram suas experiências com o Santo Daime ou a Ayahuasca, ajudando a popularizar ou trazer visibilidade ao tema.                                                                                                      | Repique (AC) (1985) – Buza Ferraz e suas experiências com o Santo Daime.                                                                                                                                        |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Jornal do Commercio (AM) (1990) – O passeio pela Amazônia também dá direito a comentar a onda do Santo Daime, citando Lucélia Santos como embaixatriz da seita.                                                 |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Jornal do Commercio (AM) (1991) – Cara a Cara – Atriz Lucélia Santos durante dois anos frequentou a seita Santo Daime.                                                                                          |
|                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Jornal do Commercio (AM) (1992) – Arte “Não precisamos dizer que Reston é forte adepto da seita do Santo Daime, aquela do cipó mágico, que promove uma viagem interplanetária de primeira classe, a custo CIF”. |

<sup>5</sup> Em função da limitação do espaço para este tipo de trabalho, há um recorte a partir do total de ocorrências encontradas.





|                                                     |                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                    |
|-----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                                     |                                                                                                                                                                       | O Liberal (PA) (1989) – Ney sem fantasia.                                                                                                                                          |
| <b>Divulgação científica e pesquisas acadêmicas</b> | Matérias que abordam estudos acadêmicos, artigos científicos e livros sobre o Santo Daime e a Ayahuasca, incluindo pesquisadores como Clodomir Monteiro e Vera Fróes. | Jornal do Commercio (AM) (1984) – Igrejas anunciou vencedores do Prêmio Suframa de 1983: História – Vencedor 1983 Vera Fróes Fernandes com a obra “História do Povo de Juramidam”. |
|                                                     |                                                                                                                                                                       | Jornal do Commercio (AM) (1995) – Chá Ayahuasca agrava distúrbio mental.                                                                                                           |
|                                                     |                                                                                                                                                                       | O Liberal (PA) (1989) – A Ayahuasca e o paranormal: pesquisador virá a Belém.                                                                                                      |
|                                                     |                                                                                                                                                                       | O Liberal (PA) (1989) – Especialistas querem programa para a medicina tradicional.                                                                                                 |
|                                                     |                                                                                                                                                                       | Jornal do Commercio (AM) (1985) – Pesquisadora contesta destruição do “mariri”.                                                                                                    |
| <b>Controvérsias e casos de repercussão pública</b> | Matérias sobre casos que geraram grande repercussão pública relacionados ao Santo Daime ou à Ayahuasca, como eventos controversos ou debates éticos.                  | Repique (AC) (1985) – Uma história que só trouxe desproposito.                                                                                                                     |
|                                                     |                                                                                                                                                                       | Jornal do Commercio (AM) (1985) – Uso do “mariri” também é vigiado em Manaus.                                                                                                      |
|                                                     |                                                                                                                                                                       | Repique (AC) (1985) – Lama pára os turistas.                                                                                                                                       |
|                                                     |                                                                                                                                                                       | Jornal do Commercio (AM) (1989) – Grupo espiritual responde processo.                                                                                                              |

Fonte: dos autores (2025).

A história e expansão do Santo Daime estão presentes nas notícias mais antigas, como aquelas de 1985 a 1990, que destacam o contexto regional amazônico e a atuação de lideranças como Sebastião Mota e Raimundo Irineu Serra. Mestre Irineu, como ficou conhecido, foi o fundador do Santo Daime na década de 1930, conforme já citado, mas pouco aparece nas notícias, ao passo que Sebastião Mota é a figura central, responsável em parte pela popularização do Santo Daime. O trecho abaixo é um dos poucos que abordam a história de Irineu na formação da doutrina:

[...] A história do povo Juramidam começa com a chegada em 1912, de Mestre Irineu ao Acre, como soldado da borracha, para trabalhar em seringais, na fronteira com o Peru e a Bolívia. Logo, tomou contato com a Ayahuasca através de índios peruanos, iniciando um aprendizado típico dos chamãs. Em 1930, com a derrocada da borracha, ele se instala em Rio Branco e funda o Centro de Iluminação Cristã Universal. Irineu é lembrado (morreu em 1971, com 71 anos de idade) como uma figura carismática (era um negro do Maranhão de dois metros de altura), com influência, inclusive, sobre os políticos locais [...] (Jornal do Commercio (AM), 1987a)<sup>6</sup>.

Embora o trecho cite a figura de Raimundo Irineu Serra, há um certo apagamento de seu papel como fundador nas manchetes em geral. Para Orlandi (2007), o silêncio é

<sup>6</sup> JORNAL DO COMMERCIO (AM). *Expressão cultural da Amazônia preocupa ministério*. Ano 1987a, Edição 34328. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/28098](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/28098). Acesso em: 20 fev. 2025.



estruturante para a produção de sentido e opera como um espaço de articulação de significados não ditos. Esse silêncio pode ser interpretado como forma de esquecimento discursivo, em que determinados elementos são apagados ou relegados à margem, estruturando, ainda assim, o que é legitimado no discurso dominante.

Para Pêcheux (2015), a memória discursiva é tensionada pelo esquecimento: não se trata de uma memória linear, mas de uma organização histórica e ideológica de sentidos em disputa. O apagamento de Irineu — um homem negro, nordestino e com forte vínculo comunitário — e a centralização de Sebastião Mota como figura pública da doutrina refletem a atuação de formações discursivas distintas: de um lado, a memória comunitária, ancestral e oral; de outro, a formação discursiva midiaticizada e cosmopolita, que encontra em Mota uma figura mais compatível com a expansão urbana e o reconhecimento externo.

Como propõe Grada Kilomba (2019), o silêncio que recai sobre sujeitos negros na narrativa dominante não é ausência de fala, mas um gesto político de exclusão epistêmica. Em *Memórias da plantação*, a autora afirma que o silenciamento funciona como uma “máscara” que impossibilita que a fala do sujeito subalternizado seja ouvida como legítima. O apagamento da memória de Raimundo Irineu Serra, homem negro, nordestino e fundador do Santo Daime, pode ser compreendido como parte desse mecanismo colonial de exclusão que determina quem pode narrar e ser narrado na história oficial. A autora complementa:

Ouvir é, nesse sentido, o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida. Nessa dialética, aquelas/es que são ouvidas/os são também aquelas/es que "pertencem". E aquelas/es que não são ouvidas/os se tornam aquelas/es que "não pertencem". A máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e, consequentemente, possam pertencer (Kilomba, 2019, p. 42-43).

Esse processo reflete uma memória seletiva, em que a figura fundadora da doutrina — carregada de significados culturais, históricos e espirituais — é silenciada em detrimento de narrativas mais alinhadas à expansão e ao reconhecimento urbano e cosmopolita do Santo Daime. O esquecimento, aqui, não é apenas um apagamento, mas um mecanismo ativo que organiza os sentidos (Orlandi, 2007) e orienta as interpretações sobre a prática espiritual e sua trajetória. Sabe-se que Raimundo Irineu Serra, na tentativa de resguardar seus rituais, não tinha como objetivo principal expandir o centro que fundou



em Rio Branco (AC). No entanto, muitas memórias em torno da tradição ficaram apenas na narrativa oral e em grupos menores, enquanto Sebastião Mota, à sua maneira e sem vínculo oficial com o centro de Irineu, expandiu e tornou suas práticas rituais bastante difundidas (Moreira; MacRae, 2011).

As narrativas jornalísticas registradas na Hemeroteca, em certo período, exaltam o caráter cultural e espiritual do Daime, mas são atravessadas por preocupações relacionadas à sua expansão para contextos urbanos e novos espaços sociais. A fundação de comunidades como a Colônia Cinco Mil é vista tanto como um marco cultural quanto como um ponto de tensão, já que, dos centros daimistas, foi o que ficou mais conhecido na década de 80 e 90, em razão da abertura dos rituais para quem tivesse interesse, incluindo estrangeiros e artistas, que, com frequência, expunham suas experiências em entrevistas. Abaixo, alguns trechos de diferentes datas e periódicos que citam a Colônia Cinco Mil e a relação com a abertura para artistas e turistas:

Nas páginas centrais, REPIQUETE traz uma longa entrevista com o ator de teatro e televisão, Buza Ferraz, e sua companheira, que estiveram nesses dias em Rio Branco, na Colônia Cinco Mil. Buza Ferraz fala sobre sua experiência com o Daime, esse incrível alucinógeno que está atraindo muita gente ao Acre e que começa a despertar interesse e curiosidade até em países europeus e nos Estados Unidos. É de se esperar que os “gringos” não... deixa prá lá. Mas o ator e sua companheira não falam só sobre o Daime; falam também de suas profissões, de política e outros temas. Vale a pena ler (Repique, 1985a)<sup>7</sup>.

A entrevista com Buza Ferraz e sua companheira, publicada com destaque, aponta para um momento em que o Daime passa a ser percebido como uma prática religiosa amazônica, mas também como uma experiência psíquicoespiritual exótica e atrativa — principalmente para pessoas de fora da região, como artistas, intelectuais e estrangeiros.

Esse deslocamento de sentido pode ser compreendido a partir do funcionamento do discurso (Pêcheux, 1995), no qual os sentidos são sempre efeitos de posições ideológicas, e os sujeitos falam a partir de determinadas formações discursivas. No caso analisado, a formação discursiva que atravessa o discurso jornalístico está associada à ideia de Amazônia como lugar de mistério, natureza selvagem e práticas espirituais

---

<sup>7</sup> REPIQUETE (AC). *Buza Ferraz conta suas experiências com o Santo Daime*. Ano 1985a, Edição 01. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/764655/33>. Acesso em: 20 fev. 2025.



“primitivas”<sup>8</sup>, o que contribui para a constituição do Daime como objeto exótico e atrativo para o sujeito urbano, moderno e ocidentalizado.

Alguns aspectos importantes para interpretar essa exotificação, que perpassa em todos os períodos noticiados: O tom sensacionalista e curioso da reportagem: O uso de expressões como “esse incrível alucinógeno” reduz o Daime a uma substância alucinógena interessante ou diferente, deslocando-o de seu contexto espiritual, ritualístico e comunitário. Há uma simplificação do complexo sistema simbólico do Santo Daime, transformando-o em “atração”.

Essa formulação remete à memória de discursos médicos, policiais e jornalísticos que, desde os anos 1980, vêm enquadrando o Daime sob a lógica do controle e da patologização. Como aponta Orlandi (2005), o discurso carrega a memória de outros dizeres, e nesse caso, a associação entre o chá e a categoria de droga ilícita permanece atuante, mesmo quando o Daime é tematizado sob a ótica da espiritualidade.

A figura do artista como mediador do exótico: A presença de Buza Ferraz, um ator conhecido, legitima e ao mesmo tempo espetaculariza a experiência com o Daime. A viagem a Rio Branco, especificamente à Colônia Cinco Mil, é narrada como uma espécie de “peregrinação” ao interior do Brasil, o que contribui para a constituição de um discurso que legitima a prática não a partir de sua origem comunitária e religiosa, seja pela Colônia Cinco Mil ou pelo Alto Santo, centro fundado por Raimundo Irineu Serra no Acre, mas sim pelo olhar autorizado de uma figura pública. A imagem do artista que “descobre” o Daime atualiza uma memória discursiva (Pechêux, 1995; Orlandi, 2005; Indursky, 2011), que resgata sentidos coloniais — ainda que de forma inconsciente — da “descoberta do outro” e do exotismo como forma de valorização simbólica. Essa memória é mobilizada sempre que o discurso se ancora em estereótipos do “interior do Brasil” como espaço de autenticidade espiritual ou como “fronteira cultural” ainda por ser traduzida.

O olhar sobre o “*gringo*”: A menção aos “países europeus e aos Estados Unidos” como lugares onde o Daime começava a despertar curiosidade reforça a ideia de que algo só ganha valor ou relevância quando reconhecido pelo Norte global. Essa menção ao interesse internacional pelo Daime também está atravessada por esse jogo de memórias. A fala irônica “É de se esperar que os ‘gringos’ não... deixa prá lá” aponta para uma tensão

---

<sup>8</sup> A marginalização do sagrado originário, de forma geral, foi e ainda é muito retratado na academia como formas de religiosidade arcaica e primitiva, o que retrata o olhar colonial sobre o sagrado originário como um todo (Langdon, 1996).



entre o desejo de reconhecimento global e o incômodo com a apropriação estrangeira. Trata-se de um discurso que oscila entre o orgulho e a desconfiança — uma ambiguidade que também inscreve o funcionamento contraditório das formações discursivas: ora alinhadas à valorização do sagrado amazônico, ora subordinadas à lógica do mercado cultural e da espetacularização.

Embora o texto recomende a leitura da entrevista, o tom é ambíguo — ao mesmo tempo em que parece valorizar a experiência do ator, também sugere certa superficialidade ou modismo ao abordar o tema junto de política, profissão e outros assuntos. Isso pode indicar uma crítica sutil à banalização da doutrina por meio de sua apropriação midiática e artística, que pode ser lida como efeito da heterogeneidade constitutiva do discurso, onde diferentes vozes se cruzam e se confrontam, sem que haja uma total transparência do dizer. O jornal afirma e nega, valoriza e ridiculariza, legitima e esvazia — esse movimento é constituinte do processo ideológico que estrutura o funcionamento do discurso (Pechêux, 1995).

O trecho ilustra como o Santo Daime começou a ser absorvido por circuitos culturais e midiáticos nos anos 1980, ganhando visibilidade, mas também sendo reconfigurado como “produto exótico”. Esse processo de exotificação envolve uma descontextualização da prática religiosa, uma fetichização da Amazônia e o uso simbólico da experiência com o Daime por figuras públicas como forma de distinção ou autenticidade espiritual.

Ao mesmo tempo, a proibição e controle do uso da Ayahuasca refletem as condições de produção do período, marcadas pelas políticas antidrogas das décadas de 1980 e 1990. Manchetes como a de 1985 “*DIMEP proíbe uso, consumo e comercialização do Santo Daime*” enquadram o Santo Daime em discursos de controle e patologização dos corpos. Esses discursos associavam o uso ritualístico a práticas ilegais, fazendo emergir um embate entre a legitimação cultural e a criminalização, como ilustrado em um trecho da notícia abaixo na manchete intitulada: “Uso do ‘mariri’ também é vigiado em Manaus”.

O “mariri” é nativo da região Amazônica. No último dia 8 de março o Dimed baixou a portaria de número 02, enquadrando o “mariri”, planta nativa da Região Amazônica, na lista das plantas que deveriam ser vigiadas, por causa de seus efeitos alucinógenos. O “mariri”, no entanto, não é comercializado como entorpecente, é usado por várias seitas distribuídas por toda a floresta amazônica. Segundo uma fonte



da Polícia Federal, a destruição dos 500 pés da planta na última sexta-feira, foi em cumprimento da referida portaria, mas a mesma fonte disse que não há nenhuma restrição quanto às seitas, mas sim contra o uso do chá, que é feito do cipó do “mariri”. Ainda segundo a mesma fonte, o “mariri” está condenado como qualquer outro entorpecente e que a destruição das árvores será feita normalmente, desde que encontrada [...] (Jornal do Commercio (AM), 1985a).<sup>9</sup>

Embora o reconhecimento jurídico para fins religiosos tenha avançado posteriormente, os discursos mais recentes ainda refletem essa memória de tensão. As representações culturais e a estigmatização do Santo Daime aparecem em textos que oscilam entre exotificação e descrédito. Termos pejorativos, como “magote de maconheiro”, reforçam estigmas associados à prática, enquanto o uso de humor ou ironia desqualifica as experiências espirituais. O trecho “Holocausto do interior” (1991a) reflete uma abordagem carregada de metáforas e julgamentos que permitem analisar algumas tensões discursivas:

[...] Não é de se estranhar, pois, que a Igreja do Santo Daime tenha ganho tantos adeptos nas chamadas reservas extrativistas e agora invadam os morros, favelas e o café-*society* das metrópoles brasileiras. O holocausto caboclo na selva acabou se transformando no túmulo do vício, da droga e do crime na cidade grande. É o efeito borboleta de que nos falam os novos economistas para caracterizar o vínculo de causa e efeito entre eventos separados por longos intervalos de distância e de tempo [...] (Jornal do Commercio (AM), 1991a).<sup>10</sup>

A narrativa combina representações do Daime como um fenômeno associado às transformações sociais e econômicas que atravessam o Brasil entre o interior e os grandes centros urbanos. O uso da expressão “holocausto caboclo na selva” é um dos exemplos mais contundentes de como a linguagem opera como instrumento de violência simbólica. Essa formulação reforça um julgamento ideológico que associa práticas amazônicas a cenários de destruição, vício e marginalidade. A palavra “holocausto”, carregada de sentido histórico, articula uma representação extrema e pejorativa, enquanto “caboclo” e “selva” operam como marcadores de um imaginário colonial que ainda organiza a relação entre centro e periferia no Brasil.

<sup>9</sup> JORNAL DO COMMERCIO (AM). *Uso do “mariri” também é vigiado em Manaus*. Ano 1985a, Edição 33639. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/12841](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/12841). Acesso em: 20 fev. 2025.

<sup>10</sup> JORNAL DO COMMERCIO (AM). *Holocausto do interior*. Ano 1991a, Edição 36479. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/43902](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/43902). Acesso em: 20 fev. 2025.





A construção discursiva aí presente se ancora em uma formação discursiva marcada por posições-sujeito que concebem a religiosidade amazônica como ameaça, como desordem ou como atraso civilizatório. Assim, o trecho reproduz estigmas e acaba por participar de um processo de marginalização simbólica e de apagamento das potências desses saberes. A memória discursiva negativa que sustenta esse dizer está diretamente ligada às condições de produção que historicamente subalternizam o sagrado de matriz indígena e cabocla.

Conforme afirma Pêcheux (2015) a memória discursiva opera como um mecanismo que organiza e articula os sentidos em contextos específicos de produção. Nesse sentido, o autor rejeita a visão da memória como algo puramente individual ou linear, enfatizando seu caráter coletivo e histórico. A memória é atravessada por relações de poder e pelas condições materiais e ideológicas que estruturam os discursos em circulação. Nesse contexto, questiona-se qual é essa posição sujeito interpelada ideologicamente que julga cabível a comparação de práticas indígenas com o holocausto?

Esse enquadramento reduz as práticas do Santo Daime a um suposto agente de destruição. Ao inserir “na selva”, o texto sugere um cenário de primitivismo e isolamento, alimentando narrativas colonialistas que frequentemente deslegitimam práticas indígenas e caboclas ao associá-las a contextos de atraso ou irracionalidade. A expressão, assim, opera como um mecanismo discursivo de exotificação e marginalização, reforçando hierarquias simbólicas que desvalorizam o saber tradicional e associam as práticas originárias a forças desestruturadoras, ou seja, é um olhar colonial que parte de uma leitura eurocêntrica da experiência religiosa. É também uma forma de apagar as potências dessas práticas enquanto instrumentos de resistência, espiritualidade e identidade cultural, colocando-as sob uma perspectiva reducionista e discriminatória.

Ao mesmo tempo, o excerto carrega um julgamento ambíguo, pois reconhece a influência crescente do Santo Daime nas “reservas extrativistas” e nas periferias urbanas, mas estabelece uma relação de causalidade negativa entre sua prática e problemas urbanos como “vício, droga e crime”. Ao situar o Santo Daime no contexto das favelas e no “*café-society*” das metrópoles, esse discurso sugere um deslocamento que retira a prática de sua origem amazônica e a insere em espaços marcados por novas dinâmicas de poder e consumo cultural.



Nesse sentido, a doutrina do Daime pode ser compreendida como forma de pensamento de fronteira (Mignolo, 2003; Walsh, 2006), pois emerge de um entrelugar epistêmico onde se cruzam saberes indígenas, africanos e populares, resistindo à racionalidade colonial moderna. Para Mignolo (2003), o pensamento de fronteira é uma epistemologia insurgente que se produz fora das instituições do saber hegemônico, nos interstícios de culturas silenciadas. A própria composição da doutrina, com elementos do cristianismo, do espiritismo e da cosmovisão amazônica, tensiona a lógica binária que separa “religião legítima” e “crença primitiva”, e faz funcionar a potência de um saber que não pode ser traduzido pelas categorias modernas ocidentais.

Nessa mesma direção, Arias (2018) dialoga com esse pensamento e afirma que:

Com a Conquista, construiu-se um padrão de conhecimento profundamente conectado ao exercício do poder, baseado na razão colonial. A colonialidade do conhecimento impôs uma colonialidade epistêmica baseada na hegemonia e universalização da razão e no domínio da ciência e da tecnologia como os únicos discursos de verdade que nos permitem falar sobre o mundo e a vida. A epistemologia da ciência moderna tornou-se hegemônica, e outras formas de conhecimento de mundo, culturas, sabedorias e práticas de existência foram silenciadas, invisibilizadas e subalternizadas. Essas formas, desde o momento em que a vida foi colonizada, vinham passando por processos de luta pela reexistência (Albán) e de insurgência material e simbólica (Arias, 2018, p. 56, tradução nossa)<sup>11</sup>.

Esses saberes insurgentes, enraizados em experiências históricas de opressão e resistência — como enfatizam Mignolo (2003), Walsh (2006) e Arias (2018) — tensionam o monopólio epistêmico moderno-colonial, pois operam a partir de uma lógica relacional e cosmológica que não separa corpo, território, espiritualidade e saber. No caso do Santo Daime, sua emergência nas margens do sistema-mundo colonial — entre seringais, fronteiras nacionais e comunidades racializadas — inscreve a doutrina como prática de re-existência (Walsh, 2006), isto é, como modo de viver, pensar e resistir desde os limites impostos pela colonialidade.

---

<sup>11</sup> *Con la Conquista se construye un patrón de conocimiento pro-fundamente articulado al ejercicio del poder, sustentado en una razón colonial. La colonialidad del saber impone una colonialidad epistémica sustentada en la hegemonía y universalización de la razón y el imperio de la ciencia y la técnica como únicos discursos de verdad para poder hablar sobre el mundo y la vida. Se constituye como hegemónica la epistemología de la ciencia moderna y se silencian, invisibilizan y subalternizan otras formas de cosmocimientos, culturas, sabidurías y prácticas de existencia, que desde el mismo momento en que se coloniza la vida, han estado en procesos de lucha de reexistencia (Albán) y de insurgencia material y simbólica.*



Assim, quando essas práticas são deslocadas discursivamente para o campo do exótico, do primitivo ou do patológico, o que está em jogo é a tentativa de deslegitimar não apenas uma religião amazônica, mas toda uma forma de vida que desafia a lógica dominante de conhecimento, reconhecimento e pertencimento. O discurso jornalístico, ao mobilizar imagens de “selva”, “vício” ou “perigo”, reatualiza a colonialidade do saber ao negar a essas práticas o estatuto de racionalidade própria. Em termos de memória discursiva, o trecho reflete uma atualização de estigmas associados ao Santo Daime, que remontam às narrativas sobre “selvageria” e “irracionalidade” das práticas amazônicas, mas que aqui se entrelaçam com questões urbanas, como violência e marginalidade.

A categoria de divulgação científica e controvérsias públicas destaca como o Santo Daime foi incorporado ao campo acadêmico e ao debate político. Denúncias como a da senadora Marina Silva sobre a biopirataria (1996) mobilizam tensões em torno da apropriação cultural e econômica da Ayahuasca. No recorte de arquivo deste estudo, essa foi a primeira notícia na qual se demonstrou uma certa reivindicação da representação simbólica e cultural da Ayahuasca (e do próprio Santo Daime) como “propriedade” do Brasil, o que marca uma tomada de posição sujeito-outra:

Uma multinacional americana, Internacional Plants Medicines Corporation, está sendo denunciada pela senadora Marina Silva (PT-AC) de ter registrado a patente do cipó amazônico de onde se extrai o chá Ayhuasca, o Santo Daime, milenarmente utilizado pelos índios da região como capaz de colocar os humanos em contato com o mundo espiritual. Se prevalecer essa absurda tese, nossos silvícolas terão que pagar royalties para os ianques, sempre que necessitarem tomar seu chazinho milenar. É mole? (Folha de Boa Vista (RR), 1996a).<sup>12</sup>

A denúncia da então senadora Marina Silva contra a patente internacional da Ayahuasca marca uma inflexão discursiva relevante: o discurso jornalístico passa a incorporar uma perspectiva de defesa cultural e nacional em torno do Daime. No entanto, essa defesa se dá por meio de uma lógica estatal que atribui ao Brasil — e não aos povos indígenas — a titularidade simbólica sobre a Ayahuasca.

Há então um movimento contraditório nos sentidos até então estabilizados. Por um lado, há uma reafirmação do vínculo entre o chá e os povos originários da Amazônia, reforçando uma conexão histórica e cultural; por outro, isso só ocorre a partir da oposição

<sup>12</sup> FOLHA DE BOA VISTA (RR). *Santo Daime*. Ano 1996a, Edição 01960. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/892378/19970>. Acesso em: 20 fev. 2025.



a um agente externo (a multinacional), que permite ao discurso nacionalista reivindicar o Santo Daime e a Ayahuasca como “propriedade” brasileira. Isso coloca em jogo uma série de interdiscursos no qual convivem, em tensão, os discursos da soberania nacional, da proteção ambiental e da espiritualidade. A Ayahuasca deixa de ser apenas uma substância exótica para se tornar objeto de disputa econômica e simbólica, fazendo funcionar uma reconfiguração da posição-sujeito que antes a marginalizava. Ainda assim, o reconhecimento ocorre a partir da lógica do Estado-nação e não da autodeterminação dos povos que detêm historicamente esse conhecimento — reforçando, paradoxalmente, novas formas de colonização simbólica (Pêcheux, 1995; 2015).

Além disso, a ironia do texto — ao afirmar “É mole?” — contribui para reforçar um senso de indignação frente ao que é descrito como um ato de desrespeito e abuso. Esse tom aproxima o leitor de uma postura crítica em relação à biopirataria, mas também pode apagar as complexidades do debate sobre a relação entre povos originários e Estado. Embora o reconhecimento simbólico seja positivo, ele permanece condicionado por uma visão utilitarista, na qual a Ayahuasca e o Santo Daime são defendidos mais como símbolos de soberania do que como elementos autônomos e intrínsecos das culturas amazônicas.

Simultaneamente, pesquisadores como Vera Fróes e Clodomir Monteiro trouxeram o Santo Daime para o campo da produção de conhecimento científico. Esse movimento aponta para um deslocamento discursivo que integra o Daime a debates sobre direitos culturais e preservação ambiental, mas também o torna alvo de disputas comerciais e éticas. Na manchete “Pesquisadora contesta destruição do “mariri” (Jornal do Commercio (AM), 1985b):

[...] Uma questão que preocupa a psiquiatra Luiza Garnelo é a não discussão do contexto cultural. As seitas são baseadas em costumes caboclos, fazem parte da cultura amazônica, utilizam plantas que há muitos anos são utilizadas por índios. O uso das plantas não pode ser comparado ao consumo de tóxico, pela população urbana dos grandes centros [...]. Para Luiza Garnelo, é preciso que todas as pessoas ligadas ou interessadas pela cultura se manifestem em favor do direito destas seitas de utilizarem as plantas em seus rituais, pois caso contrário elas não poderão mais existir. Seria a descaracterização por completo de



toda uma forma de vida. O extermínio do “mariri” está “atingindo a liberdade de culto” [...] (Jornal do Commercio (AM), 1985b).<sup>13</sup>

A citação apresentada, retirada da manchete de 1985, reflete a emergência de um discurso que começa a integrar a Ayahuasca e o Santo Daime a debates mais amplos, situando-os em um campo de discussão que articula cultura, direitos, e preservação ambiental. Essa perspectiva dialoga diretamente com o deslocamento discursivo mencionado, no qual pesquisadores como Vera Fróes e Clodomir Monteiro, com suas pesquisas acadêmicas, contribuem para legitimar essas práticas dentro do campo científico e cultural.

A fala da psiquiatra Luiza Garnelo, ao criticar a destruição do mariri e defender a legitimidade cultural das seitas que fazem uso ritual da Ayahuasca, representa uma contraformação discursiva que tensiona o discurso médico-policial predominante nos anos 1980. Garnelo enfatiza a importância do contexto cultural ao discutir as práticas associadas ao Santo Daime, apontando que elas não podem ser reduzidas ao mesmo plano de comparação com o consumo de substâncias ilícitas nos grandes centros urbanos. Essa distinção é interessante porque reconhece as práticas como parte de uma cosmovisão cabocla e indígena, ancorada em um sistema cultural e espiritual próprio (Cemin, 2001; Almeida, 2002). Sendo assim, necessária para a manutenção de uma memória que é ancestral e coletiva. Para Nora (1993), “[...] A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto [...]”, portanto, a destruição ou descaracterização desses rituais implica não apenas a perda de um modo de vida, mas também a ruptura de uma memória viva, essencial para a continuidade de uma cosmovisão específica e para o fortalecimento de seus valores culturais e espirituais.

Esse trecho permite observar como a ciência, neste caso, atua como mediadora entre o saber tradicional e o reconhecimento social, funcionando ao mesmo tempo como dispositivo de legitimação e como espaço de disputa. Trata-se de um exemplo de deslocamento discursivo no qual a Ayahuasca é reinscrita em um outro regime de sentido — o da cultura e dos direitos —, mas que ainda depende da tradução desses saberes por agentes autorizados da modernidade.

---

<sup>13</sup> JORNAL DO COMMERCIO (AM). *Pesquisadora contesta a destruição do “mariri”*. Ano 1985b, Edição 33640. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/12861](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/12861). Acesso em: 20 fev. 2025.



O uso do termo “extermínio” em referência ao mariri (uma das plantas essenciais para a preparação da Ayahuasca) aponta para a dimensão material e simbólica dessa destruição. Materialmente, a ameaça à sobrevivência da planta implica na impossibilidade de manter os rituais e as tradições espirituais associadas. Simbolicamente, isso representa uma forma de violência cultural e espiritual, pois atinge diretamente a liberdade de culto e a continuidade de modos de vida baseados em tradições locais. Assim, a destruição do mariri não é apenas ambiental; é também uma forma de apagamento cultural e espiritual.

A destruição do mariri, portanto, além de seu impacto material, inscreve-se como gesto de desestruturação de uma cosmologia ancestral. Como argumentam Ailton Krenak (2022) e, em perspectiva próxima, Bispo dos Santos (2023), a terra não é apenas solo, mas uma entidade viva com quem se estabelece relação recíproca. Em *A terra dá, a terra quer*, Bispo dos Santos propõe uma epistemologia contracolonial em que os saberes tradicionais não podem ser traduzidos em categorias da modernidade sem que percam sua potência. O ataque ao mariri é, nesse sentido, um ataque ao modo de existência que resiste à colonialidade do saber. Nessa linha de pensamento, Krenak (2022, p. 20-21) afirma que:

[...] nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças. Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria “espiritizar”, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. Para mim, isso chega a ser uma ofensa (Krenak, 2022, p. 20-21).

Essa discussão exemplifica a tensão entre tradição e modernidade. Enquanto pesquisadores e discursos científicos tentam legitimar as práticas do Santo Daime dentro de paradigmas modernos, há o risco de que a integração ao debate global também as exponha a dinâmicas comerciais, onde conhecimentos ancestrais e práticas espirituais são transformados em bens econômicos ou símbolos de disputa. A ciência, nesse contexto, funciona como uma ferramenta de visibilidade e proteção, mas também pode reforçar lógicas de apropriação e mercantilização.

Por fim, a citação destaca um paradoxo fundamental: as práticas associadas ao Santo Daime e à Ayahuasca precisam de reconhecimento para sobreviver, mas esse reconhecimento frequentemente as desloca de seus contextos originários, subjugando-as a interesses externos, sejam eles ambientais, comerciais ou mesmo jurídicos (Labate; Araújo, 2002). Assim, a defesa do uso ritualístico é uma questão de liberdade religiosa e





também uma luta pela preservação de formas de vida e de conhecimento que estão profundamente enraizadas em tradições culturais e ambientais amazônicas.

Os anos das manchetes analisadas apontam para as transformações nas condições de produção dos discursos. Na década de 1980, o contexto de repressão às drogas e fortalecimento de discursos religiosos tradicionais marcou o Daime como objeto de desconfiança. Nos anos 1990, avanços jurídicos e acadêmicos trouxeram maior aceitação, mas os estigmas persistiram (Moreira, MacRae, 2011). Apesar das mudanças, a memória se constitui em permanências significativas: a tensão entre estigmatização e legitimação, a disputa entre tradição e modernidade, e o embate entre controle jurídico e reconhecimento cultural.

Para fins de comparação, algumas notícias mais recentes colocam em circulação a permanência das disputas elencadas nas regularidades analisadas: “Seguidores do Santo Daime defendem uso do chá em rituais religiosos” (Câmara dos Deputados, 2019); “Presos tomam chá alucinógeno em projeto social polêmico em Rondônia” (G1 Fantástico, 2015); “Chá de Ayahuasca pode, sim, causar psicose e até matar” (Vidale, [2016] 2024); “Um chá alucinógeno pode ajudar a combater a depressão” (Redação Veja, 2018); “Substância presente em chá de Ayahuasca estimula formação de neurônios” (VivaBem Uol, 2020); “Homem é preso suspeito de usar casa de oração para vender Santo Daime e drogas em SP” (G1 São Paulo, 2020); “Herança da cultura indígena, Ayahuasca desperta interesse de cientistas (IEA-USP, 2020); “Projeto regula uso da Ayahuasca e dá status de religião para o Santo Daime” (Câmara dos Deputados, 2020); “Alok, Maria Casadevall e outras celebridades que tiveram experiências com o Ayahuasca e o Santo Daime” (O Globo, 2024); “Inpe registra “Santo Daime” como marca para preparação de bebidas não alcoólicas e educação religiosa” (AcreNews, 2025).

Essas continuidades atualizam sentidos que se repetem e se ressignificam, mantendo o Santo Daime em um lugar de disputa simbólica, cultural e sociopolítica, ao passo que o discurso, ao não se constituir de forma sequencial, apresenta esse ‘ir e vir’ de uma tensão que permanece.

### **Considerações finais**

O esquecimento também se manifesta nas representações estigmatizadas do Santo Daime em discursos jornalísticos anteriores e atuais. A exotificação e a marginalização



das práticas amazônicas refletem um processo de silenciamento e ressignificação que apaga as complexidades históricas e culturais da prática. Termos como “holocausto caboclo” ou “túmulo do vício” deslegitimam as práticas e consolidam um esquecimento coletivo da dimensão espiritual e tradicional não só do Santo Daime, mas também das práticas xamânicas e vegetalistas das quais se origina a doutrina, vinculando-as a significados que reforçam hierarquias de poder em relação às religiosidades e a marginalização de saberes ancestrais.

Como afirmam Pêcheux (2015) e Orlandi (2007), o esquecimento é indissociável da memória: ele opera como um dispositivo que estrutura o funcionamento discursivo, permitindo que certos sentidos sejam atualizados enquanto outros são silenciados. No caso do Santo Daime, os discursos jornalísticos analisados colocam em circulação uma memória discursiva negativa — associada ao perigo, à marginalidade e ao exótico — persiste, mesmo com avanços na legitimação cultural e religiosa da prática.

A análise faz entender que os sentidos não se organizam de forma linear ou progressiva. Ao contrário, eles oscilam em um campo de disputas, atravessados por formações discursivas heterogêneas que atualizam, ressignificam e tensionam os modos de dizer o Santo Daime e a Ayahuasca. A permanência dessas disputas no imaginário social contemporâneo aponta para a força dos discursos de estigmatização e para a necessidade de descolonizar os regimes de sentido que ainda hierarquizam as religiosidades amazônicas. Hoje, embora haja maior valorização da Ayahuasca e do Santo Daime em seus aspectos históricos e culturais, sobretudo como um patrimônio das religiosidades amazônicas e das tradições indígenas, percebe-se uma continuidade de disputas discursivas. O uso de um chá psicoativo em práticas ritualísticas ainda desperta resistência em certos setores da sociedade, e o imaginário popular continua influenciado pelas memórias que associam a Ayahuasca e o Santo Daime ao perigo ou como fonte de “experiências exóticas”. Assim, o estudo dessas narrativas mobiliza certas tensões que antecedem disputas de sentido em torno do Santo Daime e da Ayahuasca, que, em certo nível, permanecem na sociedade.

### Referências bibliográficas

ACRENEWS. *Inpe registra Santo Daime como marca para preparação de bebidas não alcoólicas e educação religiosa*. ACRENews, 14 jan. 2025. Disponível em:



<https://acrenews.com.br/inpe-registra-santo-daime-como-marca-para-preparacao-de-bebidas-nao-alcoolicas-e-educacao-religiosa/>. Acesso em: 11 fev. 2025.

ALMEIDA, Mauro. A Ayahuasca e seus usos. In: LABATE, Beatriz Caiuby. *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

ARIAS, Patricio Guerreiro. *La chakana del corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. 1. ed. Universidad Politécnica Salesiana, 2018.

ASSIS, Glauber Loures de; RODRIGUES, Jacqueline Alves. *De quem é a Ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma “bebida sagrada” amazônica*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 46-70, dez 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n3cap02>. Acesso em: 15 dez. 2024.

BARBOSA FILHO, Fábio Ramos. O não-dizer do arquivo. In: SOUSA, Lucília Maria Abrahão e; ISHIMOTO, Adonai Takeshi; DARÓZ, Elaine Pereira; GARCIA, Dantielli Assumpção (Orgs.). *Resistirmos, a que será que se destina?* São Carlos: Pedro e João Editores, 2018. v. 1. p. 477-498.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. TV Câmara. *Seguidores do Santo Daime defendem uso do chá em rituais religiosos*. TV Câmara, 6 jan. 2019. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/tv/202646-seguidores-do-santo-daime-defendem-uso-do-cha-em-rituais-religiosos/>. Acesso em: 11 fev. 2025.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Projeto regula uso da ayahuasca e dá status de religião para o Santo Daime*. Câmara dos Deputados – Notícias, mar. 2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/640858-projeto-regula-uso-da-Ayahuasca-e-da-status-de-religiao-para-o-santo-daime>. Acesso em: 11 fev. 2025.

CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

FARGE, Arlette. *O sabor do arquivo*. Trad. Fátima Murad. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

G1 FANTÁSTICO. *Presos tomam chá alucinógeno em projeto social polêmico em Rondônia*. G1 Fantástico, 3 maio 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2015/05/presos-tomam-cha-alucinogeno-em-projeto-social-polemico-em-rondonia.html>. Acesso em: 11 fev. 2025.

G1 SÃO PAULO. *Homem é preso suspeito de usar casa de oração para vender Santo Daime e drogas em SP*. G1 São Paulo, 29 mai. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2020/05/29/homem-e-preso-suspeito-de-usar-casa-de-oracao-para-vender-santo-daime-e-drogas-em-sp.ghtml>. Acesso em: 11 fev. 2025.

IEA-USP. *Herança da cultura indígena: Ayahuasca desperta interesse de cientistas*. IEA-USP, 9 dez. 2020. Disponível em: <https://www.iea.usp.br/noticias/heranca-da-cultura-indigena-ayahuasca-desperta-interesse-de-cientistas#:~:text=Heran%C3%A7a%20da%20cultura%20ind%C3%ADgena%2C%20a>



yahuasca%20desperta%20interesse%20de%20cientistas,-  
por%20Thais%20Cardoso&text=Conhecida%20por%20seu%20papel%20na,mesmo%20  
0para%20tratar%20depend%C3%Aancia%20qu%C3%ADmica. Acesso em: 11 fev.  
2025.

INDURSKY, Freda. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.). *Memória e história na/da análise do discurso*. Campinas, Mercado de Letras, 2011.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca*. São Paulo: Fapesp, Mercado das Letras, 2002.

LANGDON, Esther Jean M. (Org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Santa Catarina: UFSC, 1996.

LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico, Ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. C. *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua – Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e suas histórias*. Salvador: Editora ABESUP, 2011.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Trad. Yara Aun Khoury. Revista Projeto História, n. 10. p. 12-13, PUC São Paulo, 1993.

O GLOBO. Alok, Maria Casadevall e outras celebridades que tiveram experiências com a Ayahuasca e o Santo Daime. O Globo, 27 jun. 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/noticia/2024/06/27/alok-maria-casadevall-e-outras-celebridades-que-tiveram-experiencias-com-o-ayahuasca-e-o-santo-daime.ghml>. Acesso em: 11 fev. 2025.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. São Paulo: Pontes, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.



PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, E. P. (Org.). *Gestos de leitura: da história no simbólico*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010. p. 49-59.

PÊCHEUX, Michel. Papel da Memória. In: ACHARD, Pierre (Org.). *Papel da Memória*. Trad. José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 2015.

PECHÊUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. de Eni Orlandi. 2 ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.

REDAÇÃO VEJA. *Um chá alucinógeno pode ajudar a combater a depressão*. Veja, jul. 2018 (publicado há 7 anos). Disponível em: <https://veja.abril.com.br/saude/um-cha-alucinogeno-pode-ajudar-a-combater-a-depressao>. Acesso em: 11 fev. 2025.

VIDALE, Giulia. *Chá de Ayahuasca pode, sim, causar psicose e até matar*. Veja, 10 mar. 2016 (atualizado 4 jun. 2024). Disponível em: [https://veja.abril.com.br/saude/cha-de-ayahuasca-pode-sim-causar-psicose-e-ate-matar/#google\\_vignette](https://veja.abril.com.br/saude/cha-de-ayahuasca-pode-sim-causar-psicose-e-ate-matar/#google_vignette). Acesso em: 11 fev. 2025.

VIVABEM UOL. *Substância presente em chá de Ayahuasca estimula formação de neurônios*. VivaBem – UOL, 23 nov. 2020. Disponível em: *Substância presente em chá de Ayahuasca estimula formação de neurônios*. *VivaBem*. Acesso em: 11 fev. 2025.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Um pensamento y posicionamento outro desde la diferencia colonial. In: WALSH, Catherine; LINERA, Garcia; MIGNOLO, Walter. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. Cap. 2.

### Arquivos consultados na Hemeroteca Digital Brasileira

ALTO MADEIRA (RO). *DIMEP proíbe uso, consumo e a comercialização do Santo Daime*. Porto Velho: Alto Madeira, ano 1985, edição 16670. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/060160/4474>. Acesso em: 20 fev. 2025.

ALTO MADEIRA (RO). *Santo Daime liberado por mais algum tempo*. Porto Velho: Alto Madeira, ano 1986, edição 16876. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/060160/7187>. Acesso em: 20 fev. 2025.

DIÁRIO DO PARÁ (PA). *Corpo do patriarca do Santo Daime vai para o Amazonas*. Belém: Diário do Pará, ano 1990, edição 02367. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/644781/51732>. Acesso em: 20 fev. 2025.

FOLHA DE BOA VISTA (RR). *Chá e Rodovia*. Boa Vista: Folha de Boa Vista, ano 1981, edição 00725. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/892378/4736>. Acesso em: 20 fev. 2025.

FOLHA DE BOA VISTA (RR). *Santo Daime*. Boa Vista: Folha de Boa Vista, ano 1996a, edição 01960. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/892378/19970>. Acesso em: 20 fev. 2025.





FOLHA DE BOA VISTA (RR). *Coluna Shirley Rodrigues: Buxixo forte na seita do vegetal alucinógeno*. Boa Vista: Folha de Boa Vista, ano 1996b, edição 71062. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/892378/16492>. Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Igrejas anunciou vencedores do Prêmio Suframa de 1983: História – Vencedor 1983 Vera Fróes Fernandes com a obra “História do Povo de Juramidam”*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1984, edição 33177. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/7553](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/7553). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Uso do “mariri” também é vigiado em Manaus*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1985a, edição 33639. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/12841](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/12841). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Pesquisadora contesta a destruição do “mariri”*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1985b, edição 33640. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/12861](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/12861). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Manifesto Muiratinga (Ler com olho ágil. Ler com olho frágil)*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1986, edição 34186. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/25487](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/25487). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Expressão cultural da Amazônia preocupa ministério*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1987a, edição 34328. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/28098](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/28098). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Congressos debaterão sobre toxicomanias*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1987b, edição 34436. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/30754](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/30754). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Grupo espiritual responde processo*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1989, edição 34868. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/36472](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/36472). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *O Daime encontra seu céu*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1990a, edição 35234. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/40862](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/40862). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *O passeio pela Amazônia também dá direito a comentar a onda do Santo Daime, citando Lucélia Santos como embaixatriz da seita*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1990b, edição 35250. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/41055](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/41055). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Holocausto do interior*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1991a, edição 36479. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/43902](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/43902). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Cara a Cara – Atriz Lucélia Santos durante dois anos frequentou a seita Santo Daime*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1991b, edição 35645. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/46771](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/46771). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCCIO (AM). *Arte “Não precisamos dizer que Reston é forte adepto da seita do Santo Daime, aquela do cipó mágico, que promove uma viagem*





*interplanetária de primeira classe, a custo CIF*". Manaus: Jornal do Commercio, ano 1992a, edição 35699. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/47757](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/47757). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCIO (AM). *Seduc cria núcleo de prevenção às drogas*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1992b, edição 36076. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/52246](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/52246). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCIO (AM). *"Ayahuasca", o chá dos deuses*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1993, edição 34328. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/52800](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/52800). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCIO (AM). *Chá Ayahuasca agrava distúrbio mental*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1995, edição 36663. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/65066](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/65066). Acesso em: 20 fev. 2025.

JORNAL DO COMMERCIO (AM). *Boca do Inferno*. Manaus: Jornal do Commercio, ano 1997, edição 37154. Disponível em: [http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054\\_02/75578](http://memoria.bn.gov.br/DocReader/170054_02/75578). Acesso em: 20 fev. 2025.

O LIBERAL (PA). *Ney sem fantasia*. Belém: O Liberal, ano 1989a, edição 22192. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/761036/3824>. Acesso em: 20 fev. 2025.

O LIBERAL (PA). *Produtos naturais: alternativa segura?* Belém: O Liberal, ano 1989b, edição 22241. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader/761036/6302>. Acesso em: 20 fev. 2025.

O LIBERAL (PA). *A ayahuasca e o paranormal: pesquisador virá a Belém*. Belém: O Liberal, ano 1989c, edição 22463. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/761036/18576>. Acesso em: 20 fev. 2025.

O LIBERAL (PA). *Especialistas querem programa para a medicina tradicional*. Belém: O Liberal, ano 1989d, edição 22502. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/761036/6319>. Acesso em: 20 fev. 2025.

REPIQUETE (AC). Buza Ferraz conta suas experiências com o Santo Daime. Rio Branco: Repiquete, ano 1985a, edição 01. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/764655/33>. Acesso em: 20 fev. 2025.

REPIQUETE (AC). Daime e Irineu. Rio Branco: Repiquete, ano 1985b, edição 02. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/764655/61>. Acesso em: 20 fev. 2025.

REPIQUETE (AC). Lama pára os turistas. Rio Branco: Repiquete, ano 1985c, edição 02. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/764655/46>. Acesso em: 20 fev. 2025.

REPIQUETE (AC). Uma história que só trouxe desproveito. Rio Branco: Repiquete, ano 1985d, edição 04. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/764655/95>. Acesso em: 20 fev. 2025.



## A prática cinéfila como forma de cultivo da qualidade humana profunda

Cinephile practice as a way of cultivating deep human quality

Thais Fernandes do Amaral<sup>1</sup>

**Resumo:** Com vistas a ampliar discussões relativas aos estudos de Marià Corbí na área de Ciência da Religião no Brasil, este artigo objetiva responder a seguinte questão: pode a prática cinéfila ser uma forma de cultivo da *Qualidade Humana Profunda* nas sociedades do conhecimento? Inicialmente, trilhando um percurso por meio de uma pesquisa bibliográfica, serão expostos breves aportes acerca da construção do epistemólogo Marià Corbí. A seguir, o foco será a arte nas sociedades do conhecimento contemporâneas. Por fim, será realizada uma aproximação entre prática cinéfila e Marià Corbí, através dos dados obtidos por meio da realização de um grupo focal. Conta com apoio financeiro da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

**Palavras-chave:** Prática Cinéfila. Marià Corbí. Espiritualidade sem religião. Qualidade Humana Profunda. Ciências da Religião.

**Abstract:** With a view to broadening discussions about Marià Corbí's studies in the field of Religious Science in Brazil, this article aims to answer the following question: can the practice of filmmaking be a way of cultivating *Deep Human Quality* in knowledge societies? Initially, by means of a bibliographical survey, brief contributions will be made about the construction of the epistemologist Marià Corbí. Next, the focus will be on art in contemporary knowledge societies. Finally, an approximation will be made between cinephile practice and Marià Corbí, through the data obtained from a focus group. Financial support from CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

**Keywords:** Cinephile Practice. Marià Corbí. Spirituality without religion. Deep Human Quality. Science of Religion.

### Introdução

“A vida é sofrimento e isso é difícil. O mundo é amaldiçoado, mas  
você ainda encontra razões para continuar vivendo”  
(Princesa Mononoke, 1997)

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestra em Ciências da Religião pela mesma instituição. Graduada em Pedagogia. Membro do grupo de pesquisa REDECLID. Dedica-se à pesquisa sobre etnobotânica e sua relação com a Umbanda. Bolsista CAPES. thais77fa@hotmail.com.br



A contemporaneidade faz emergir dados, em se tratando de um contexto brasileiro, que revelam que cresce<sup>2</sup> o número de pessoas que se autodenominam como sendo sem religião. Os sem-religião surge como uma categoria censitária, com dados obtidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, cujos dados evidenciam que esse é o terceiro grupo que mais cresce. Por mais que tenha seu ponto de partida através do censo, o termo foi tipificado pela academia, onde revelou ser um fenômeno plural.

Não é um grupo de sujeitos homogêneos, podendo englobar pessoas com crença – a exemplo tem-se os agnósticos – e sem crença – a exemplo tem-se os ateus. O *ser sem-religião* implica em uma autodeclaração, que parte de uma percepção pessoal. Esse grupo, em muitos momentos, compartilha de uma desinstitucionalização de uma religião, sendo assim, produzem sentidos e respostas próprias a questões ontológicas. O ponto principal é que não são reféns de um sistema da religião. Esse sistema é aqui compreendido como um fenômeno humano que abarca um modelo de organização para sociedades que se configuram como estáticas, no sentido de serem rígidas e fixas, que envolve relações de submissão e imposição entre os constituintes da mesma. Os sem-religião são, portanto, um grupo que busca se desatar dos nós de instituições religiosas e, nesse contexto, partem em caminhos para novas formas de encontrar, viver e partilhar sua espiritualidade. Por esse viés é possível o encontro com Marià Corbí.

Nascido em 1932, em Valência, Marià Corbí é doutor em Filosofia e licenciado em Teologia. Como produto de seu estudo, em 1999 criou o *Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría* – CETR – cuja sede está localizada em Barcelona. Ao longo de mais de 55 anos, dedica-se a indagar – mais do que investigar – a respeito das consequências do sistema da religião e ideologias nas sociedades do conhecimento, aquelas que se estruturam a partir da criação contínua de ciências e tecnologias. Aborda, com maior profundidade, a respeito do silêncio e suas implicações para os seres humanos. Marià Corbí se propõe a fundamentar de forma laica, sem crenças ou religiões o conceito *Espiritualidade*, o que ele prefere denominar como *Qualidade Humana Profunda*.

Inicialmente, trilhando um percurso por meio de uma pesquisa bibliográfica e, posteriormente, pela realização de um grupo focal, busca-se responder à seguinte questão:

---

<sup>2</sup> Como afirmam os pesquisadores Flávio Senra e Fabiano Victor de Oliveira Campos, “esse grupo cresce, particularmente no Brasil das últimas quatro décadas, saltando, segundo dados do último Censo Demográfico do IBGE, de 0,8% da população brasileira em 1970, para 8,04% em 2010” (Senra; Campos, 2014, p. 312).



pode a prática cinéfila ser uma forma de cultivo da *Qualidade Humana Profunda* nas sociedades do conhecimento? Seria a prática cinéfila, voltando em citação que abre esse artigo, uma das razões pelas quais as pessoas continuam a viver, em um contexto permeado por incertezas e busca por sentido?

### 1. Breves aportes acerca da construção do epistemólogo Marià Corbí

Marià Corbí parte da afirmação de que “já sabemos que ninguém nem nada nos resgatará de nossa incompetência e de nossa falta de qualidade. Estamos irremediavelmente em nossas próprias mãos, sem que nada nem ninguém nos alivie dessa responsabilidade” (Corbí, 2010, p. 9). Por mais que o pesquisador parta de um contexto europeu, ao voltar o olhar para a América Latina, afunilando mais ainda e tendo o Brasil como foco, é possível perceber que os sujeitos estão em crise. Crise essa a qual, ao passo em que são reféns, também são produtores. Há, na contemporaneidade, uma busca por se preencher com coisas as quais julgam-se essenciais. Essas coisas vão desde objetos a relações pessoais. Essa busca traz, na maioria das vezes, achados que se tornam alicerces sobre os quais os sujeitos fundam suas bases existenciais. Contudo, por vezes obsoletos, esses alicerces são instáveis e podem ruir a qualquer momento. São como pilares de ferro estruturados em meio a um terreno de areia movediça. Essa instabilidade gera a crise.

Em tempos passados, nas chamadas sociedades que se configuraram como estáticas, a *casa* – termo aqui usado como uma metáfora – dos sujeitos era dada pronta, entrava-se nela com tudo pronto para ali habitar e, mais do que isso, a tarefa consistia em manter tudo do mesmo jeito. De acordo com Marià Corbí, esses tipos de sociedades eram “[...] sociedades que vivem da mesma forma durante centenas de anos, durante milênios” (Corbí, 1992, p. 130, tradução nossa<sup>3</sup>). Exemplos desses tipos de sociedade são as agrárias e industriais. Entretanto, agora, na contemporaneidade, cada sujeito é o próprio construtor. Essa configuração social impedia a indagação e criatividade porque apresentava um projeto pronto, enviado por algo divino ou pela natureza das coisas, a ser seguido para manter a ordem social. A esse projeto, Marià Corbí (2015) denominou como *Projetos Axiológicos Coletivos*, que “[...] são sistemas para a coesão de equipes de pessoas, que podem ser de tamanhos muito diferentes e para diferentes propósitos

---

<sup>3</sup> “[...] sociedades que viven de la misma forma durante centenares de años, durante milenios.”



específicos” (Corbí, 2015, p. 18, tradução nossa<sup>4</sup>). Esse projeto implica em que as sociedades se estruturam tendo como pilares a hierarquia, a imposição e a submissão, que atravessam várias instâncias, desde religiosas, familiares e trabalhistas.

Nesse processo o que surge é um sentimento de inaptidão para guiar a própria existência, o que contribui para uma crescente nos casos de depressão, ansiedade e outras questões emocionais que, com uma busca rápida em portais de notícias podem ser percebidas<sup>5</sup>. E esse sentimento surge nos momentos de confronto consigo mesmo, nos momentos de silêncio interior e reflexão sobre si, prática que sequer existia nas sociedades estáticas. Por isso, a exemplo, há nos sujeitos uma necessidade de sempre se ter um som ambiente ou um conjunto de tarefas sendo feitas ao mesmo tempo, para que os sujeitos não tenham tempo de pensar sobre si.

Essa questão evidencia que “os problemas colocados pelas sociedades do conhecimento mostram toda a sua gravidade porque as sociedades industriais não os podem evitar. Resultam em ser um destino inevitável” (Corbí, 2020, p. 30, tradução nossa<sup>6</sup>). As sociedades do conhecimento são aquelas

[...] que vivem e prosperam da criação contínua de ciências e tecnologias, em retroalimentação mútua e, mediante elas, da criação de novos produtos e serviços. São sociedades de inovação e mudança, a ritmo progressivamente acelerado. [...] Estas sociedades criativas e inovadoras não são sociedades homogêneas, mas sim, repletas de diversidade. A criatividade gera diversidade; a homogeneidade só pode ser alcançada por imposição e coerção (Corbí, 2020, p. 27, tradução nossa<sup>7</sup>).

<sup>4</sup> “[...] son sistemas de cohesión de equipos de personas, que pueden ser de tamaños muy diversos y para finalidades concretas diferentes.”

<sup>5</sup> “Dados recém-divulgados da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS) 2019, do IBGE, apontam conclusões que nós, profissionais de saúde mental já observamos de perto nas clínicas e consultórios: um crescimento significativo do número de casos de depressão no Brasil. Segundo a pesquisa, 16,3 milhões de pessoas com mais de 18 anos sofrem da doença, um aumento de 34,2%, de 2013 para 2019. [...] Ano passado a OMS já havia apontado o Brasil como o país com mais deprimidos da América Latina, com 5,8% da população padecendo da doença, frente aos 4,4% nos demais países do continente. A situação é grave se considerarmos o descaso do atendimento em saúde pública com as doenças mentais no Brasil, que recebem destinação pífia do orçamento da pasta” (Giglottil, 2020).

<sup>6</sup> “los problemas que plantean las sociedades de conocimiento muestran toda su gravedad porque las sociedades industriales no las pueden evitar. Resultan ser un destino inevitable.”

<sup>7</sup> “[...] que viven y prosperan de la creación continua de ciencias y tecnologías, en retroalimentación mutua y, mediante ellas, de la creación de nuevos productos y servicios. Son sociedades de innovación y cambio, a ritmo progresivamente acelerado. [...] Estas sociedades creativas e innovadoras no son sociedades homogéneas, sino que estallan en diversidad. La creatividad genera diversidad; la homogeneidad solo se consigue por la imposición y la coerción.”



Quando é apresentada a afirmação de que agora os próprios sujeitos são os construtores de sua *casa*, é necessário que se questione sobre quem a construiu antes. A resposta é simples: a religião. Para Marià Corbí, “as religiões são as formas sagradas pré-industriais, que se expressam em programas mítico-simbólicos próprios de sociedades estáticas” (Corbí, 2010, p. 168). Por mais que o epistemólogo não tenha pretensões de ampliar as discussões relativas à religião em si, afirma que “a grande maioria dos jovens não quer saber nada de religião. Para eles, a religião nem sequer é um problema. Nem a consideram nem a combatem, pois para os jovens, a religião é só coisa de tempos passados e de gerações passadas” (Corbí, 2010, p. 15). Sobre essa afirmação, o que se vê é uma crescente no país com relação ao número de pessoas que se autodenominam como sendo sem religião.

Sendo esse sistema da religião como uma roupa de infância que não cabe mais, os sujeitos estão desnudos diante a uma nova realidade. A crise da qual os sujeitos são reféns e produtores parte da inaptidão das religiões, e também das ciências – pilar das sociedades do conhecimento – em construir *Projetos Axiológicos Coletivos* adequados para a sociedade do conhecimento. É preciso dizer que essa crise não atinge somente o grupo dos sem religião, todavia, dadas as suas características, nota-se que eles são os mais suscetíveis a refletir sobre tal.

O que se observa, portanto, é a busca por algo que preencha os sujeitos enquanto seres humanos, contudo, que esteja desvinculada das instituições religiosas. Tem-se, portanto, nessa transição para sociedades do conhecimento, a busca por formas de *espiritualidades* não religiosas, o que Marià Corbí denomina como *Qualidade Humana Profunda*. E essa busca pode partir por diversos caminhos, sendo um deles a arte. Um dos destaques dentro de toda a construção de Marià Corbí é a sua ênfase na criatividade, que pode ser compreendida como o núcleo das sociedades do conhecimento contemporâneas, não sendo possível sem o exercício da liberdade e exigindo a aptidão *IDS-ICS*.

Marià Corbí (2020) propõe, em contraponto ao *Projeto Axiológico Coletivo* contido nas sociedades estáticas que envolvia relações de hierarquia, imposição e submissão, a criação de um *Projeto Axiológico Coletivo* adequado para as sociedades de conhecimento, construído por meio da *Epistemologia Axiológica*. Nessas sociedades, “[...] o projeto axiológico coletivo não é dado nem pela forma de sobrevivência, nem pelos deuses, nem pela própria natureza das coisas, mas deve ser construído por cada





sociedade e deve permanecer aberto a modificações permanentes” (Corbí, 2020, p. 44, tradução nossa<sup>8</sup>). Esse *Projeto Axiológico Coletivo* terá, portanto, o objetivo de propiciar o cultivo da *Qualidade Humana Profunda*.

A *Epistemologia Axiológica*, pertencente às sociedades do conhecimento, é “[...] uma disciplina que deve lidar com todos os fenômenos axiológicos humanos” (Corbí, 2020, p. 323, tradução nossa<sup>9</sup>). A *Epistemologia Axiológica* pode tirar os sujeitos da crise da qual são reféns e produtores na sociedade do conhecimento, justamente por essa preocupação com o axiológico. Não obstante, “a Epistemologia Axiológica (EA) tem uma vocação prática; teoriza unicamente para poder chegar a tratar efetivamente com valores coletivos e individuais, de forma conveniente, em um momento de transições bruscas [...]” (Corbí, 2021, p. 273, tradução nossa<sup>10</sup>).

O fato de que a *Epistemologia Axiológica* é uma disciplina cujo objeto já é definido, pode implicar em dúvidas sobre os procedimentos, conteúdos, a metodologia e as formas para fazer emergir as aptidões nos alunos. Para tal, existe então *IDS-ICS*, uma dupla tríade de aptidões onde: o interesse (I), primeiro termo da tríade supracitada, precisa ser desinteressado, desprendido do egocentrismo; o distanciamento (D) evidencia a necessidade de voltar o olhar para si; o silenciamento (S), por sua vez, não é “[...] uma questão de ausência de ruído ou de não pronunciar uma palavra. Trata-se de deixar espaço para uma lucidez atenta, sem a curvatura imposta pelas exigências do ego” (Corbí, 2016, p. 21, tradução nossa<sup>11</sup>); a indagação (I) urge que haja um interesse por todo o entorno e o costume de indagá-lo; a comunicação (C) que, conforme Marià Corbí,

Para não cair em possíveis confusões há que diferenciar, com toda precisão, a comunicação da informação. A comunicação é sempre qualitativa e axiológica; a informação ainda que tenha que se fazer por meios concretos e em ocasiões qualitativas, não é axiológica. A comunicação transmite valores, que são qualidades, estímulos, e com isso transmite também informação; a informação só transmite informação. A comunicação implica a quem se comunica; a informação não implica axiologicamente aos que compartilham a informação

<sup>8</sup> “[...] el proyecto axiológico colectivo no viene dado por ni por la forma de supervivencia, ni por los dioses, ni por la naturaleza misma de las cosas, sino que debe ser construido por cada sociedad y debe permanecer abierto a una modificación permanente.”

<sup>9</sup> “[...] una disciplina que debe ocuparse de todos los fenómenos axiológicos humanos.”

<sup>10</sup> “la Epistemología Axiológica (EA) tiene una vocación práctica; teoriza únicamente para poder llegar a tratar eficazmente los valores colectivos e individuales, de forma conveniente, en una época transiciones bruscas [...]”

<sup>11</sup> “[...] una ausencia de ruidos ni de no pronunciar palabra. Se trata de dejar espacio a una lucidez atenta, sin la curvatura que imponen las exigencias del yo.”



(Corbí, 2020, p. 88, tradução nossa<sup>12</sup>).

E, por fim, serviço (S), que implica que todo o serviço prestado na sociedade não deverá ter como eixo estruturante o egocentrismo ou legitimação de uma verdade imposta. Tampouco deverá ser prestado em detrimento de necessidade pessoais, do progresso científico, do capitalismo ou em nome de um utilitarismo imediato. O serviço deverá fazer emergir o axiológico.

## 2. A arte nas sociedades do conhecimento contemporâneas

Tendo em vista que é por meio da criatividade que a arte se faz possível, faz-se necessário averiguar em como essa se comporta dentro das sociedades do conhecimento, que se caracteriza justamente por serem criativas.

Marià Corbí afirma que “a arte é expressão do sentir profundo humano frente ao real, [...]” (Corbí, 2021, 247, tradução nossa<sup>13</sup>). Por estar aqui citando sobre o real, é necessário que se trace breves linhas a respeito da *Dimensão Absoluta* e a *Dimensão Relativa*. Nos escritos do pesquisador, a língua é um ponto de destaque e “sem a língua não existiria para os humanos nem o mundo, nem a objetividade, nem o significado, nem as noções gerais, nem o valor, nem o sentido, nem a beleza, nem a espiritualidade, nem existiriam como tais a dimensão relativa da realidade e a dimensão absoluta” (Corbí, 2020, p. 85, tradução nossa<sup>14</sup>). Para o epistemólogo “[...] não somos um composto de corpo e espírito, nem somos um composto de animal e racionalidade, somos animais constituídos como tal pela língua [...]” (Corbí, 2020. p. 84, tradução nossa<sup>15</sup>). A língua proporciona uma bifurcação que propicia o contato com a *Dimensão Absoluta* e *Dimensão Relativa*, que são justamente as bases para a criação de um *Projeto Axiológico*

---

<sup>12</sup> “Para no caer en posibles confusiones hay que diferenciar, con toda precisión, la comunicación de la información. La comunicación es siempre cualitativa y axiológica; la información, aunque tiene que hacerse por medios concretos y en ocasiones cualitativos, no es Axiológica. La comunicación transmite valores, que son cualidades, estimulaciones, y con ello transmite también información; la información solo transmite información. La comunicación implica a quienes se comunican; la información no implica Axiológicamente a los que comparten la información.”

<sup>13</sup> “el arte es expresión del sentir profundo humano frente a lo real, [...]”

<sup>14</sup> “sin la lengua no existiría para los humanos ni el mundo, ni la objetividad, ni el significado, ni las nociones generales, ni el valor, ni el sentido, ni la belleza, ni la espiritualidad, ni existirían como tales la dimensión relativa de la realidad y la dimensión absoluta.”

<sup>15</sup> “[...] no somos ni un compuesto de cuerpo y espíritu, que tampoco somos un compuesto de animal y racionalidad, somos unos animales constituidos como tales por la lengua [...]”



Coletivo adequado para as sociedades de conhecimento. Como afirma Marià Corbí,

[...] a língua nos proporciona um acesso bifurcado ao real. Um elemento dessa bifurcação é a modelação da realidade a medida de nossas necessidades e a medida de nosso cérebro, nosso aparato sensitivo e ativo; o outro elemento da bifurcação é nos fornecer notícias do real que devemos modelar, o que é anterior a toda modelação [...] (Corbí, 2020, p. 191, tradução nossa<sup>16</sup>).

O acesso bifurcado evidencia o encontro da *Dimensão Relativa* e da *Dimensão Absoluta* e, por mais que sejam assim nomeadas de forma separada,

Na realidade, eles são uma unidade. Eles são todo o equipamento do ser vivo para se relacionar com o meio ambiente, para poder satisfazer suas necessidades e para sobreviver. Eles são o conjunto de nossos equipamentos como seres vivos, a fim de ter no ambiente uma realidade adequada à estrutura de nossas necessidades. Elas formam uma unidade indissolúvel porque o funcionamento de qualquer uma dessas faculdades pressupõe o funcionamento das demais. Nenhum deles pode funcionar isoladamente, de forma autônoma. Essas faculdades são também o equipamento geral do ser vivo para moldar o ambiente e se relacionar com ele (Corbí, 2020, p. 121, tradução nossa<sup>17</sup>).

Se os sujeitos fossem uma moeda, *Dimensão Relativa* e *Dimensão Absoluta* seriam sua cara e coroa. Marià Corbí (2020) afirma que a *Dimensão Relativa* é a modelação que os seres humanos fazem do *real*, tendo como princípio a satisfação de seu egocentrismo e aplacar os seus desejos. Por meio dessa modelação significam os objetos ou pessoas, por um viés utilitário. Por sua vez, a *Dimensão Absoluta* é justamente independente do egocentrismo. Vale ressaltar que esse aspecto *absoluto* deve ser compreendido no sentido etimologicamente ‘*solta de*’. Por mais absoluta que seja, não é algo que envolva uma forma de mistério transcendente ou que foi criado por um ser divino. Nada é dado, nem a *Dimensão Absoluta*.

Sem a língua, as diversas formas de arte também não seriam possíveis. Em sua construção, Marià Corbí (2021) faz uma divisão onde afirma que a língua pode ser axiológica, abstrata e abstrata-axiológica. Ao passo que a arte se caracteriza em uma

<sup>16</sup> “[...] la lengua nos proporciona un acceso bifurcado a lo real. Un elemento de esa bifurcación es la modelación de la realidad a la medida de nuestras necesidades y a la medida de nuestro cerebro, nuestro aparato sensitivo y activo; el otro elemento de la bifurcación es proporcionarnos una noticia de eso real que debemos modelar, que es anterior a toda modelación [...]”

<sup>17</sup> “[...] en realidad son una unidad. Son el conjunto del equipo del viviente para relacionarse con el medio, poder satisfacer sus necesidades y sobrevivir. Son el conjunto de nuestro equipo como vivientes para disponer en el medio de una realidad adecuada al cuadro de nuestras necesidades. Forman una unidad indisoluble porque el funcionamiento de cualquiera de esas facultades supone el funcionamiento del resto. Ninguna de ellas puede funcionar aislada, autónoma. Esas facultades son también el equipo global del viviente para modelar el medio y relacionarse con él.”



língua abstrata, ela também é, por essência, axiológica, uma vez que é sensitiva, qualitativa e simbiótica. Nesse sentido, Marià Corbí afirma que

O axiológico deve ser e é qualitativo e concreto. Portanto, para construir sistemas axiológicos, é necessário poder contar com uma formalidade do concreto, da qualidade, do axiológico que é diferente da lógica das ciências. Este tipo de formalidade já é utilizado pelas artes. Com razões e abstrações, não podem ser feitas obras artísticas, nem podem ser criados sistemas de valores. A beleza e os valores são sensíveis demais para serem construídos com raciocínio. As artes e os sistemas axiológicos podem incluir a necessidade de raciocínio, mas eles não são construídos com motivos (Corbí, 2013, p. 46-47, tradução nossa<sup>18</sup>).

Perpassada pelo axiológico, arte, para Marià Corbí (2021), é a mais pura expressão da absoluta gratuidade da vida humana e de tudo o que existe.

As artes não cantam a beleza do real, mas da realidade modelada pelo ser humano, do que é modelado pelos sentidos e pelo cérebro humano, do que é modelado por nossa linguagem e sua estrutura, e de tudo isso organizado e orientado para a depredação. Entretanto, as artes, embora tenham consequências práticas para a sensibilidade e, através dela, para uma maior qualidade de sobrevivência individual e coletiva, não têm nenhuma reivindicação direta de desempenho ou utilidade. [...] As artes cantam a construção da vida humana e cantam os construtores (Corbí, 2020, p. 111, tradução nossa<sup>19</sup>).

Marià Corbí aponta para o fato de que a arte é uma possibilidade para que os sujeitos se coloquem a caminho do cultivo da *Qualidade Humana Profunda*. O pesquisador afirma que, “as artes, as ciências, as mudanças culturais radicais, as religiões como fenômenos históricos, as espiritualidades, não nascem de postular essa dimensão senão de partir dela como condição de possibilidade imprescindível” (Corbí, 2020, p. 198, tradução nossa<sup>20</sup>). A arte não cria a *Dimensão Absoluta*, mas possibilita o encontro com

<sup>18</sup> “Lo axiológico tiene que ser y es cualitativo y concreto. Por consiguiente, para construir sistemas axiológicos hay que poder contar con una formalidad de lo concreto, de lo cualitativo, de lo axiológico diferente de la lógica de las ciencias. Ese tipo de formalidad es la que ya usan las artes. Con razones y abstracciones ni se pueden hacer obras artísticas, ni se pueden crear sistemas de valores. La belleza y los valores son demasiado sensitivos para poderlos construir con razonamientos. Artes y sistemas axiológicos pueden incluir la necesidad de razonamientos, pero no se construyen con razones.”

<sup>19</sup> “Las artes no cantan la belleza de lo real, sino de la realidad modelada por el ser humano, de lo modelado por los sentidos y por el cerebro humano, de lo modelado por nuestra lengua y su estructura, y todo ello organizado y orientado a la depredación. Sin embargo, las artes, aunque tienen consecuencias prácticas para la sensibilidad y, a través de ella, para una supervivencia individual y colectiva de más calidad, no tienen ninguna pretensión directa en la actuación ni en la utilidad. [...] Las artes cantan la construcción de los vivientes humanos y cantan a los constructores.”

<sup>20</sup> “las artes, las ciencias, los cambios culturales radicais, las religiones como fenómenos históricos, las espiritualidades, no nacen de postular esa dimensión sino de partir de ella como condición de posibilidad imprescindible.”



ela. Dessa forma, nas sociedades do conhecimento, as artes

[...] têm uma função central, que é a de fomentar e cultivar o DA a fim de gerar, manter e cultivar a CH e CHP nos coletivos. As artes são essenciais para o bom funcionamento da SC. A arte como forma de cultivar o DA é o fundamento da SC. A arte aumenta o amor pela realidade, leva a admirar, venerar e amar tudo o que é real, a respeitá-lo e a cuidar dele (Corbí, 2021, p. 248, tradução nossa<sup>21</sup>).

De acordo com Marià Corbí,

A arte cria QH e fomenta a QHP, porque ela tematiza e cultiva a DA e porque favorece o sentir, a interação e a integração das duas dimensões da realidade para os humanos, a dimensão absoluta e a dimensão relativa à realidade. Nas SC deverão ser intensificados o cultivo da arte, porque QH e QHP são indispensáveis para as equipes criativas em SC. Os dois responsáveis pela QH e pela QHP nas SC são o cultivo explícito do DA e das artes (Corbí, 2021, p. 248, tradução nossa<sup>22</sup>)<sup>23</sup>

Marià Corbí afirma que “as artes são uma mostra clara de que temos duplo acesso ao real. Eles tentam colocar em formas a dimensão absoluta de todo o real, o aspecto de todas as realidades que é inútil. Todas as artes fazem isso, cada uma à sua maneira (Corbí, 2020, p. 195, tradução nossa<sup>24</sup>). O termo *eles* dessa citação se refere aos artistas. Não obstante, o pesquisador ainda afirma que

A arte, para que possa chegar à criação, há de que passar pelo que significa ids-ics. Também é um interesse total pela beleza de tudo o real, que exige distanciamento de si e dos seus interesses e silenciamento de todos os critérios do que é considerado belo ou não belo. Nessa atitude, se indaga a beleza e se indaga comunicando-a, isso é a obra de arte, para servir a quem recebe a obra, embora esse serviço não seja formulado de forma alguma (Corbí, 2020, p. 213, tradução nossa<sup>25</sup>).

<sup>21</sup> “[...] ejercen una función central que es fomentar, cultivar la DA para generar, mantener y llevar al crecimiento la CH y la CHP en los colectivos. Las artes son imprescindibles para el buen funcionamiento de las SC. El arte como una forma del cultivo de la DA es el fundamento de las SC. El arte acrecienta el amor a la realidad, lleva a admirar, venerar y amar a todo lo real, a respetarlo y a cuidarlo.”

<sup>22</sup> “El arte es creadora de CH y fomentadora de la CHP, porque tematiza y cultiva la DA y porque favorece en el sentir, la interacción y la integración de las dos dimensiones de la realidad para los humanos, la dimensión absoluta y la dimensión relativa respecto a la realidad. En las SC deberá intensificarse el cultivo del arte, porque la CH y la CHP son imprescindible para los equipos creativos de las SC. Los dos responsables de la CH y de la CHP en las SC son el cultivo explícito de la DA y las artes.”

<sup>23</sup> As abreviações significam, em ordem: Qualidade Humana, Qualidade Humana Profunda, Dimensão Absoluta, Sociedades do Conhecimento.

<sup>24</sup> “las artes son una muestra clara de que tenemos un doble acceso a lo real. Intentan poner en formas la dimensión absoluta de todo lo real, el aspecto de todas las realidades que no sirve para nada. Todas las artes hacen eso, cada una a su manera.”

<sup>25</sup> “El arte, para que pueda llegar a la creación, ha de pasar por lo que significa ids-ics. También es interés total por la belleza de todo lo real, que exige distanciamiento de sí mismo y sus intereses y silenciamento de todos los criterios de lo que se considera bello o no bello. En esta actitud se indaga la belleza y se indaga



Para possibilitar o cultivo da *Qualidade Humana Profunda*, é preciso que haja a presença da dupla tríade de aptidões, denominada *IDS-ICS*. A arte, para que possa ser criada, também está em relação com essa dupla tríade. É notável que a arte implica ser um caminho rumo à liberdade, envolvendo formas de criatividade e diversidade, dessa forma, não pode estar enclausurada em ambientes que não permitam a passagem de qualquer ser humano. Ademais, pensando nos artistas, para que possam criar, é preciso que se esvaziem de si. O mesmo esvaziamento necessário para se chegar ao cultivo da *Qualidade Humana Profunda*. Ao passo que, para se fazer ou apreciar arte é preciso esse esvaziamento, ele propicia a criação de obras artísticas. Não obstante, “a arte pode falar do DA livre de religião e de toda submissão, ela pode praticar a indagação livre de sentimentos profundos, sem pagar um pedágio a ninguém ou nada” (Corbí, 2021, p. 249, tradução nossa<sup>26</sup>). A arte deve se desinstitucionalizar.

A arte, que toca o axiológico, em suma, “traz ao mundo de formas perceptíveis aquilo que é imensurável, imenso e escondido por sua sutileza. A arte é um mistério insondável, o próprio mistério do DA do real. Ela leva além do sentido da vida” (Corbí, 2021, p. 249, tradução nossa<sup>27</sup>). Como afirma Marià Corbí (2021), as artes, tais quais pintura, escultura, música, têm potencial para chegar na *Dimensão Absoluta* a partir do momento em que possuem capacidade de manejar amor, raiva, ódio, desprezo e orgulho. Por mais que Marià Corbí cite, ao longo de toda sua construção, sobre a poesia, a música e a literatura, o ponto principal desse artigo versa sobre a prática cinéfila, possibilitada pelo cinema. Assim sendo, antes de ampliar sobre essa prática, é preciso que faça uma exposição sobre a, denominada por Ricciotto Canudo, sétima *arte*.

### 3. Prática Cinéfila e Marià Corbí – um grupo focal

Com vistas a dar um salto nas tendências percebidas em se realizar quase que exclusivamente pesquisas bibliográficas na área de Ciências da Religião e Teologia, foi escolhida uma abordagem empírica para coleta de dados. O critério de inclusão dos

---

comunicándola, eso es la obra de arte, para servir a los que reciben la obra, aunque no se formule en absoluto ese servicio.”

<sup>26</sup> “el arte puede hablar de la DA libre ya de la religión y de toda sumisión, puede practicar la indagación libre desde el sentir profundo, sin pagar peaje a nada ni nadie.”

<sup>27</sup> “trae al mundo de las formas perceptibles lo que es inconmensurable, inmenso y oculto por su sutilidad. El arte es un misterio insondable, el misterio mismo de la DA de lo real. Lleva más allá del sentido de la vida.”





sujeitos da pesquisa – constituintes do grupo focal – versou sobre o fato de que eles se compreendiam como quem tinha uma prática cinéfila. Sendo esse grupo a fonte primária de coleta de dados sobre a prática cinéfila “[...] faz sentido convocá-los para facilitar comparações, ao garantir que os membros do grupo compartilhem pelo menos uma característica importante” (Barbour, 2009. p. 87). Dada essa afirmação, o grupo que foi escolhido continha quatro participantes que se denominavam como tendo prática cinéfila. Era, inicialmente, composto por três homens e uma mulher, na faixa etária de 20 a 30 anos. Todavia, apenas os três homens aceitaram participar, sendo dois deles residentes no Brasil e um residente no México. Em sua prática, o grupo selecionava obras cinematográficas, a assistiam e discutiam, por videoconferência, sobre suas percepções. Durante alguns momentos do grupo focal, os sujeitos citaram a convidada que não respondeu ao convite para participar, portanto, para fins de privacidade, o nome verdadeiro dela foi substituído por um fictício, sendo chamada de Miranda. Os demais sujeitos concordaram em ter seus nomes verdadeiros utilizados.

Os dados aqui expostos foram obtidos por meio de uma reunião realizada por meio da plataforma do *Google Meet* e o tempo de duração foi acordado com o grupo. A distância entre o contato inicial, em abril, e a realização, julho, se deu pelo fato de que, como os sujeitos são professores, o grupo focal não poderia ocorrer no período letivo, pois isso poderia afetar seu trabalho e rotina. O roteiro inicial contava com pontos-chave que deveriam ser tratados ao longo da realização do grupo focal. A partir de temas geradores, foram elaboradas 12 perguntas que, dada a flexibilidade que essa técnica de coletas de dados permite, foi transformada em 18 perguntas. Entretanto, dado o objetivo desse artigo, serão apresentadas apenas 6.

A primeira questão versou sobre a temática inicial deste artigo, voltando-se para a questão da auto denominação religiosa.

Tabela 1 – Dados relativos à autodenominação religiosa do grupo focal pesquisado.

|               |                                                              |
|---------------|--------------------------------------------------------------|
| <b>Autora</b> | 1 - Com relação a religião/crença, como você se autodeclara? |
| <b>Caleb</b>  | Deísta, se é que isso existe.                                |
| <b>Victor</b> | Sou agnóstico.                                               |
| <b>Alan</b>   | Me declaro cristão católico.                                 |

Fonte: Elaborado pela autora.



O grupo focal pesquisado se apresentou diverso com relação ao aspecto da religião. O censo realizado pelo IBGE, dentro da categoria dos sem religião, apresenta a os ateus, os agnósticos e os sem religião. A nível acadêmico, compreende-se como sem religião com crença – aqueles que acreditam em algo a nível teológico ou não – e sem religião sem crença. Por meio dos dados coletados foi possível perceber que, a nível do censo, Victor se enquadraria na categoria dos sem-religião, Caleb seria enquadrado na categoria *outras religiosidades* e Alan na categoria dos católicos.

Algumas questões tiveram como intuito investigar a presença ou não do caráter simbiótico proporcionado pela língua, como afirma Marià Corbí, bem como questões relativas à *Dimensão Relativa*, *Dimensão Absoluta*, *IDS-ICS* e sobre arte.

Tabela 2 – Dados relativos à formação do grupo.

|               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|---------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Autora</b> | 2 - Como surgiu a ideia desse grupo para discussão dos filmes?                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Caleb</b>  | Na época da pandemia o Victor... A gente sempre tinha vontade de assistir alguns filmes considerados clássicos. Só que, às vezes, você não tinha animação de parar uma hora e pegar os filmes pra assistir. Aí o Victor, uma vez, me mandou mensagem, na época da pandemia, que a gente tava com mais tempo, ficando mais em casa. Era pra gente meio que se obrigar a assistir esses filmes, porque juntos a gente poderia assistir e de certa forma ser obrigado a assistir. Ele me mandou mensagem falando a ideia e aí eu chamei o Alan pra fazer o grupo e eles aceitaram.                                                                                                                                                                                               |
| <b>Victor</b> | Foi isso mesmo. Muito da minha parte porque eu nunca gostei desses filmes chamados <i>cults</i> né? Eu sempre odiei. Dos poucos que eu assisti, sempre achei muito chato e muito cansativo. Só que, em grupo, igual o Caleb falou, a gente meio que se obriga a ver ele. O objetivo principal aqui, pra mim, mas acho que compartilho com todo mundo isso, era meio que fazer uma volta em torno de como se deu essa história do cinema, pegando, por exemplo, filmes clássicos que mudaram determinada visão sobre a cinematografia, sobre cores, sobre como se filmar, sobre como fazer o enredo de filme. Aí, no início, sempre foram os <i>classicão</i> assim, mas, conforme foi passando o tempo, a gente foi pegando outros filmes e coisas um pouco mais específicas. |
| <b>Alan</b>   | Acrescentaria, no mais, que começamos com isso, com essa perspectiva de conhecer. Eu já gostava de ver filmes, e particularmente não tenho nenhuma restrição de ver filmes. Eu gosto de ver filmes mais comerciais, desde aqueles de Marvel e essas coisas a filmes mais <i>cults</i> , ou seja, é um lugar de grande liberdade. É uma coisa que a gente teve no grupo já. Depois que a gente passou a ver esses filmes <i>cults</i> , isso que falou o Victor, foi que a gente começou a indicar filmes assim, mais gerais pra ver. Isso foi muito interessante porque a gente tinha uma grande liberdade para comentar e para sugerir filmes.                                                                                                                               |

Fonte: Elaborado pela autora.

O cinema carrega consigo uma dupla nuance: é forma de comunicação e é arte. O cinema se caracteriza como uma

“[...] arte performática acontece em tempo real; a arte representacional depende de códigos pré-estabelecidos e convenções linguísticas (tanto pictóricas como literárias) para a informação atingir o observador; e as artes gravadas, que fornecem um caminho mais direto entre o sujeito e o observador, sendo qualitativamente



mais direta que a mídia das artes representacionais. (Barbosa; Junior; Souza. 2023, p.217)

Essa “hibridização entre arte e indústria contribuiu para que diferentes espectadores, igualmente amantes de filmes, se relacionassem de forma distinta com o espetáculo da sala escura” (Ofemann, 2017, p. 8). Com relação ao cinema, por meio dos dados coletados nessa questão, apresenta-se uma dualidade: filme *cult* x filme comercial. Essa dualidade, por sua vez, se desemboca em outra: arte x indústria. Sobre filmes considerados cult, Talita de Siqueira Marçal afirma que,

Gera-se confusão. Isso ocorre porque cult não diz respeito a um gênero específico. Pelo contrário, ele engloba um cardápio bastante variado. Sendo assim, não há elementos formais nem temáticos que, por si só, façam com que um filme seja percebido como cult no momento em que é assistido. Não há uma “essência” capaz de elucidar, quase instintivamente, a percepção de cult (Marçal, 2007, p. 8).

Já sobre os considerados filmes comerciais, Rafael José Oliveira Ofemann afirma que,

A indústria hollywoodiana alicerçou sua influência e hegemonia produzindo espectadores receptivos a suas produções. No entanto, o cinema comercial não é exclusividade das produções estadunidenses, assim como filmes autorais também não são produzidos exclusivamente na Europa. Filmes de todos os tipos são realizados por todo o mundo, mesmo antes da intensificação da presença de aparatos tecnológicos decorrente da globalização (Ofemann, 2017, p. 24).

Pela ótica tecnicista e de um positivismo científico, tipicamente europeu, os filmes surgidos anteriormente ao *local cinema*, no seu *início*, perpassaram pelo campo industrial. Essa dualidade no que diz respeito aos filmes lançou suas teias desde sempre. Não obstante, o senso comum costuma compreender os filmes *cults* como sendo aqueles considerados de baixo orçamento – em comparação com os números gastos pelos estúdios de Hollywood<sup>28</sup> –, que contam com atores pouco conhecidos e que trazem significativas reflexões por trás de sua história. A esses seria destinado a categoria *arte*. Os filmes comerciais, por sua vez, são compreendidos como aqueles feitos por uma indústria que visa o lucro de grandes bilheterias, trazendo histórias mais fáceis de serem assimiladas pelo público geral e contando com grandes orçamentos. A esses seria destinado a categoria de *comercial*. Essa forma de classificação de filmes exprime uma forma de

<sup>28</sup> Os números relativos aos lucros desses grandes estúdios podem ser vistos no site da Forbes. Disponível em: <<https://forbes.com.br/listas/2015/05/6-maiores-estudios-de-hollywood/>>.



hierarquia mesmo dentro da arte. Não é de estranhar que a concepção antropológica que enxergava os seres humanos por meio de uma dualidade, tipicamente das sociedades estáticas, tenha lançado suas teias por todos os âmbitos possíveis. Todavia, nas sociedades do conhecimento, para que essa se mantenha como tal, é preciso eliminar todos os traços essencialmente da *Epistemologia Mítica*. Nesse sentido, a própria prática de perceber o cinema refém de uma dualidade pode se apresentar como um problema para que ele seja uma possibilidade para se alcançar o cultivo da *Qualidade Humana Profunda*.

Não obstante, na prática desse grupo, surgida no contexto da pandemia, tendo a iniciativa do sujeito Victor, a partir desse conjunto de respostas, foi possível encontrar traços que evidenciaram um caráter simbiótico do grupo. Por mais que partissem de uma ideia de um cinema dual, que apresenta uma problemática, quando se tem a construção de Marià Corbí como norte, o objetivo em comum em fazer emergir o contexto da linguagem cinematográfica apresentou a possibilidades trazidas pela língua, tendo a construção de Marià Corbí como parâmetro. A formação desse grupo ressalta o caráter simbiótico dos seres, bem como a simbiose propiciada pela arte. Nas sociedades do conhecimento, os grupos devem contemplar sujeitos de saberes variados. Haja visto que um dos pontos aglutinadores para a formação do grupo estudados foi o fato dos componentes cursarem a mesma formação acadêmica – História – surgiu a questão da restrição ou não de outras participações.

Tabela 3 – Dados relativos à restrição ou não do grupo.

|               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|---------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Autora</b> | 3 - Pelo menos se mantém a prática, mesmo que de ano em ano. Esse grupo de vocês era restrito, só vocês 4, ou qualquer pessoa que ficasse sabendo e quisesse participar tinha essa possibilidade? Era restrito ou era aberto?                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Victor</b> | Eu acho que não necessariamente ele é restrito, mas era um grupo de amigos e... pra ser bem sincero, eu acho que ninguém nunca teve interesse de participar fora. Por mais que a gente comentasse com os outros, ninguém teve muito interesse. Porque o objetivo inicial era um grupo de amigos que ia discutir sobre filmes, não necessariamente era uma questão voltada pra gente produzir algo no futuro, a gente não teve esse objetivo de ser algum... de algum produto que vá sair disso aqui. Realmente era só nós discutindo, rindo juntos, brincando sobre as coisas. Achamos coisas que tínhamos interesse entre nós, por sermos de história a gente tinha meio que um pensamento, uma metodologia de entendimento sobre as coisas muito parecidas, não iguais, mas parecidas. |



|               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Caleb</b>  | E não é que a gente não gostasse de ver filmes clássicos, é que a gente gostava de ver alguns filmes clássicos, não todos os filmes clássicos. Então, tipo assim, o assunto sobre cinema e filmes era algo assim, comum, inclusive antes da pandemia. Nos encontros presenciais, a gente sempre comentava sobre os filmes bons e sempre sobre os filmes ruins que a gente via também né. Então foi uma forma de realmente expandir o número de filmes que a gente assistia. Então já era um assunto comum entre a gente, já era algo que todo mundo gostava, tanto é o fato de eu chamar o Alan e a Miranda, exatamente por causa disso, que eu já sabia que eles eram pessoas que gostavam muito de assistir filmes, tinham tanto interesse quanto eu. |
| <b>Victor</b> | E uma coisa interessante disso tudo também foi a diversidade de determinados aspectos de gosto de filmes, por exemplo, meu gosto de filme é muito específico e totalmente divergente deles, é mais parecido um pouco com o da Miranda. Eu gosto de filmes de batalha medieval, dragão, magia, coisas que normalmente tem em literatura. O Calebe não suporta. A Miranda gosta um pouco, mas tem outro foco. O Alan também. Não necessariamente ele é igual a mim, o Alan eu acho que é o mais diverso aqui. Ele gosta de quase tudo.                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Caleb</b>  | Verdade! O Victor me obrigou a assistir <i>Senhor do Anéis</i> .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| <b>Victor</b> | Obrigaria de novo! Os 3!                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Alan</b>   | Seria mais isso assim... o grupo... eu não senti o grupo restrito, eu realmente sentia como um grupo de amigos. A gente não encontrou outras pessoas e a gente tem outros amigos que a gente poderia ter convidado, mas que talvez não entraria na mesma sintonia de filmes. Ou seja, não era restrito por isso, porque era um grupo de amigos que a gente encontrou uma sintonia nessa questão e a gente se encontrava. A restrição talvez se possa ver pelo lado da amizade.                                                                                                                                                                                                                                                                          |

Fonte: Elaborado pela autora.

Quando Calebe, se referindo a escolha de filme de Victor, disse que foi *obrigado* a assistir, não usou o termo em sinonímia com coerção, senão em tom de brincadeira, algo que pareceu ser comum na relação de ambos. Todos os componentes do grupo assistiram ao filme, mesmo que não fosse de sua preferência por estarem comprometidos e desnudos de suas vontades pessoais. Essa dinâmica, por sua vez, não tem relação com os traços de submissão típicos das sociedades estáticas. Nesse momento é possível voltar-se a um substantivo de fundamental importância em toda a análise: *amizade*. Foi possível uma análise pela perspectiva da *Qualidade Humana*, nos termos de Marià Corbí. Para o pesquisador,

A qualidade humana (CH) tem de ser cultivada nos próprios locais de trabalho onde ganhamos a vida, na família, entre amigos, e assim por diante. Por outras palavras, no coração da nossa vida quotidiana e das suas várias ocupações. O cultivo de CH não requer organizações especiais (Corbí, 2021, p. 68, tradução nossa<sup>29</sup>).

<sup>29</sup> “La cualidad humana (CH) ha de cultivarse en los mismos lugares de trabajo con los que nos ganamos la vida, en la familia, entre los amigos, etc. Es decir, en el seno de nuestra vida cotidiana y de sus diversas ocupaciones. El cultivo de la CH no requiere de organizaciones especiales.”



O que se observou nesse grupo foi um cultivo de *Qualidade Humana Profunda* pelas trilhas da amizade. Nesse contexto, “uma vez que toda a realidade relativa às nossas necessidades é a DA, tudo reside na amizade, na compaixão, porque tudo tem a mesma realidade vazia de toda a objetificação possível; todo o resto é ignorância e as suas consequências” (Corbí, 2021, p. 262, tradução nossa<sup>30</sup>). A *Dimensão Absoluta*, permite o encontro com a *Qualidade Humana Profunda*. O interesse do grupo, a princípio, poderia parecer ser assistir e discutir sobre filmes, todavia, o interesse era manter uma relação entre amigos. Em consonância com Marià Corbí,

A alma da amizade é uma comunicação de plena confiança e ajuda mútua, fruto dessa comunicação. A comunicação sem reservas baseia-se na compreensão e aceitação mútuas. A amizade anula as hierarquias e é completamente horizontal. Não pode ser imposta, é completamente voluntária. A amizade iguala sentimentos recíprocos, mas admite diferenças de pensamento (Corbí, 2021, p. 225, tradução nossa<sup>31</sup>).

Para toda essa dinâmica, foi preciso que se distanciassem das próprias predileções cinematográficas e se voltassem para as recomendações dos outros sujeitos. Quando o sujeito Victor reforça que os componentes tinham uma visão parecidas das coisas, não igual, mas parecida, deixa implícito que foi preciso uma forma de silenciamento para que todos pudessem dialogar, se compreender e se respeitar. A amizade, em Marià Corbí, “[...] não se baseia na psicologia dos amigos, ela não atende às virtudes e defeitos dos amigos. Baseia-se na compreensão, respeito, reconhecimento da dignidade absoluta do outro, baseia-se em sentir o outro como o mistério do mundo próximo e querido; este sentimento não tem de ser explícito” (Corbí, 2021, p. 226, tradução nossa<sup>32</sup>). A amizade é um agente ativo no manejo do axiológico humano e, nesse grupo, foi possível perceber que ela acompanha essa afirmação. As indagações eram geradas por meio das inquietações que emergiram após os filmes que, por vezes, geravam reflexões sobre as vidas pessoais de cada um. A comunicação, fundamental para a amizade, ocorria na troca

---

<sup>30</sup> “puesto que toda realidad relativa a nuestras necesidades es la DA, todo mora en la amistad, en la compasión, porque todo tiene la misma realidad vacía de toda posible objetivación; todo el resto es la ignorancia y sus consecuencias.”

<sup>31</sup> “El alma de la amistad es la comunicación plenamente confiada y la ayuda mutua, fruto de esa comunicación. La comunicación sin reservas se basa en la comprensión y aceptación mutua. La amistad anula las jerarquías y es por completo horizontal. No se puede imponer, es completamente voluntaria. La amistad iguala los sentimientos recíprocos, pero admite las diferencias en el pensamiento.”

<sup>32</sup> “[...] no se basa en la psicología de los amigos, no atiende a las virtudes y los defectos de los amigos. Se basa en la comprensión, el respeto, reconocimiento de la dignidad absoluta del otro, se basa en el sentir al otro como el misterio de los mundos próximo y querido; no es preciso que ese sentir sea explícito.”





e debate sobre os resultados encontrados por meio das pesquisas feitas para fomentar as discussões.

Marià Corbí (2020) afirma que os sujeitos, nesse contexto descrito pelo pesquisador, são reféns e produtores de uma crise por terem perdido suas bases axiológicas com o avanço das ciências que, por sua vez, buscam eliminar de sua língua qualquer traço deste axiológico. A fim de averiguar essa afirmação no grupo pesquisado, foi necessário elaborar uma questão que tocasse nessas questões.

Tabela 4 – Dados relativos à questão do axiológico na prática do grupo.

|               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|---------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Autora</b> | 4 - Essa prática de vocês assistirem filmes juntos gerou algum tipo de sentimento em vocês? Se sim, se gerou, quais tipos de sentimentos?                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Caleb</b>  | Sentimento? Deixa eu pensar... Alegria... sensação de companheirismo também, de que, sei lá... assistir filme pode ser uma questão muito solitária e você ter com quem comentar eu acho que é muito importante pra sua percepção do filme, porque cada um tem uma percepção e nota determinados detalhes. E aí, conversando com outra pessoa, você consegue chegar em detalhes que, às vezes, você não percebeu. E também instiga a gente a procurar mais coisas, a pesquisar sobre o filme pra ter mais detalhes pra poder falar, pra poder contar curiosidades, principalmente por se tratar da época da pandemia né? Quando ficou difícil de manter as amizades, até porque cada um foi pra um lado. Todo mundo mora em cidades diferentes atualmente. Então foi muito importante para manter junto essa amizade. Pelo menos a gente tinha um assunto em comum com o que comentar. Eu acho que foi bastante importante isso. Mas sentimento é uma palavra difícil... |
| <b>Alan</b>   | Eu me sentia... desde o começo eu me senti muito feliz e sentia muita confiança por estar com amigos, por compartilhar de um gosto que era pessoal mas que também era deles e ir descobrindo com eles esse gosto. E, no meu caso particularmente, me ajudou muito nos primeiros meses que eu cheguei aqui porque cheguei na pandemia, em outro país e tinha dias que eu já não aguentava falar espanhol e falar português me salvava muito quando eu encontrava com eles. Ou seja, também foi um... eu acredito que teve... no meu processo aqui, nos primeiros meses, me ajudou como um processo <i>terapêutico</i> , como estar com amigos e conversar na minha língua e conversar coisas que eu gosto.                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Victor</b> | Outra coisa também é que, provavelmente, durante boa parte desses meses que foi o período mais tenso da pandemia, era o único contato fora da minha casa que eu tinha com outras pessoas. Isso também é uma questão até de convivência social, porque, naquele momento, a gente não poderia sair de casa e todos nós estávamos no último período da faculdade, então a gente tava meio que atolado com as diversas coisas. Se não me engano a gente não tava no último, tava no penúltimo, quando começou. Mas aí foi passando, conforme deu tempo, e era praticamente o nosso único, no meu no caso, era o único convívio que eu tinha com outras pessoas até muitos meses pra frente.                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <b>Caleb</b>  | Verdade.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |

Fonte: Elaborado pela autora.

Mais uma vez a questão da manutenção da amizade, em contraste com o ato de apenas ver e discutir sobre filmes, foi evidenciada nas respostas, reforçando o caráter simbiótico do grupo. O axiológico, na perspectiva de Marià Corbí (2020), diz respeito a



valores e sentimentos que são de suma importância para o funcionamento das sociedades do conhecimento. Através das respostas, alguns valores e sentimentos emergiram com mais destaque: alegria, felicidade, união, diálogo, partilha, amizade e convivência. Na resposta do Alan, um ponto chamou a atenção: a questão da língua e sua relação com a cultura. Para esse sujeito, a flexibilidade que a língua permite no momento de adaptação na mudança de um país para outro não foi suficiente e ele precisou do auxílio da amizade do grupo.

No momento da realização do grupo focal, surgiu uma dúvida com relação à perspectiva pessoal de cada componente.

Tabela 5 – Dados relativos à influência do grupo para a prática cinéfila dos sujeitos.

|               |                                                                                                                                                                                                    |
|---------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Autora</b> | 5 – Na ausência desse grupo de vocês, vocês ainda teriam uma prática cinéfila?                                                                                                                     |
| <b>Victor</b> | Não. Comigo não. De novo, voltando, pra mim filme é prazer e se é prazer então não teria graça.                                                                                                    |
| <b>Caleb</b>  | Eu acho que sim, porque já era algo que fazia parte da minha vida, mesmo antes né? Eu sempre gostei muito de assistir filmes.                                                                      |
| <b>Alan</b>   | Eu também, pra mim sim. Como eu falei, acho que falei agora pouco, eu continuo vendo filmes, ainda tenho meu HD de 1 Tera com metade de filmes no HD, porque eu sempre gostei, então pra mim, sim. |

Fonte: Elaborado pela autora.

O sujeito Victor foi incisivo ao afirmar que sem esse grupo, a prática cinéfila não existiria em sua vivência, pela perspectiva que ele dá para os filmes. Para os sujeitos Caleb e Alan a prática ainda estaria presente. Entretanto, pude perceber que esse grupo não é essencial para que esses dois sujeitos tenham uma prática cinéfila. O que faz com Caleb, Alan e Victor se mantenham nessa prática, nesse grupo, é a amizade, a relação simbiótica que estabelecem entre si. E é a língua que torna possível essa relação.

Uma das perguntas teve o objetivo de tentar compreender se, e como o grupo focal relacionava a questão da arte com a espiritualidade, ambas temáticas abordadas ao longo deste artigo.

Tabela 6 – Dados relativos à relação entre arte e espiritualidade para o grupo.

|               |                                                                                              |
|---------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Autora</b> | 6 – Como vocês relacionariam arte com espiritualidade? Se é que vocês fariam alguma relação. |
|---------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|



|               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|---------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Caleb</b>  | Eu acho que, indo na linha do que eu falei sobre o que eu considero espiritualidade, de... aquele caráter subjetivo do filme, de que você pode pegar um filme que às vezes ninguém gosta, no caso não só do filme, como da arte como um todo e ter um sentimento que você não consegue nem explicar, você gostar, mas você não consegue nem explicar porque você gostou. Você pode assistir aquele filme 3 vezes que você vai gostar e você não consegue nem explicar para as outras pessoas porque aquilo é bom. Ou às vezes você pegar um quadro assim, e parar meia hora em frente dele olhando e aquele quadro te trazer alguma sensação boa, simplesmente porque tem alguma coisa ali que te faz se sentir bem. Você pode tentar explicar aquilo ali do ponto de vista psicológico, do ponto de vista mental, no geral, mas eu acredito que tenha algo que seja realmente inexplicável ali e que te faça ter aquele tipo de sensação. Eu, por muito tempo, acreditei que tudo era uma questão psicológica mesmo, porque eu estava fazendo meus estudos de psicanálise, mas hoje eu cheguei num ponto de que realmente essa abordagem não consegue explicar tudo e que tem algo que é simplesmente inexplicável. E eu acho que a arte e o cinema, entrando como arte nesse momento, também está inserido dentro desse contexto que eu acredito. |
| <b>Alan</b>   | Eu também acredito. A arte tem o seu lugar, como a espiritualidade tem o seu lugar, mas os dois se relacionam muito. E pra mim fica muito nítido a questão da intuição. A intuição artística pra mim parece muito também com a questão da intuição espiritual. Quando artista... eu também gosto muito de teatro e também gosto de poesia e me parece, ou seja, claro que há modos de ser artista, de ser ator, de estudar obviamente, mas não é só a técnica que vai levar o exercício do ator. É claro que há modos de escrever poesia, de estudar como escrever poesia, mas não é só a técnica que vai levar a escrever uma boa poesia, se a intuição artística, talvez como um dom natural e interno da pessoa, não esteja presente. Não é? Do mesmo modo que a espiritualidade né? Ou seja, se a intuição espiritual não estiver presente, ou seja, como alguém pode dizer que tem uma experiência, que percebeu algo sobrenatural segundo a sua própria experiência? E eu acredito sim que se relaciona, a arte e a espiritualidade se relacionam. Eu apontaria basicamente... devem ter outros elementos, mas eu apontaria basicamente esse elemento da intuição, seja a intuição espiritual ou a intuição artística.                                                                                                                        |
| <b>Victor</b> | Cara, eu não sei. Minha resposta é essa, eu não sei. A espiritualidade na minha vida não teve parte na minha vida por muito tempo. Então na minha visão pessoal, não sei se isso faria sentido. Porque pra mim a espiritualidade não necessariamente é algo presente em mim, é algo externo que eu vejo nas pessoas, vejo em coisas sempre fora de mim, não sou uma pessoa crente em muita coisa. Não necessariamente eu tenho a certeza de tudo também, então pessoalmente eu não tenho algo a responder. Mas eu acredito, por pensar que as subjetividades são extremamente importantes para todas as ações e percepções que a gente tem do mundo, acredito que sim, muito aliás, mas eu não tenho certeza, porque pra mim, pessoalmente não é algo presente.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |

Fonte: Elaborado pela autora.

Por meio dos dados coletados nessa questão, mais especificamente na resposta do sujeito Caleb, ficou evidenciado o potencial que a arte, de modo geral, tem para manejar o axiológico, bem como a *espiritualidade*. O sentido desse termo, nessa resposta, caminhou pelas estradas do cultivo da *Qualidade Humana Profunda*. Desse modo, sendo, justamente, o axiológico humano objeto da disciplina *Epistemologia Axiológica*, percebe-se que a arte pode ser um componente curricular dessa disciplina.



### Considerações finais

Esse artigo caminhou pelo pressuposto de que os sujeitos das sociedades do conhecimento estão em crise. Ficou evidente, portanto, a importância dos *Projetos Axiológicos Coletivos*, que são as diretrizes para guiar toda a dinâmica de uma sociedade. Se, nas sociedades estáticas – aquelas que permaneceram por muitos anos realizando exclusivamente as mesmas atividades –, esses projetos eram impostos hierarquicamente, nas sociedades do conhecimento esse movimento não poderá se repetir. Logo, precisarão ser construção coletiva, livres de submissão. Nesse sentido, a crise citada emerge da inaptidão das ciências e tecnologias – pilares das sociedades do conhecimento – em auxiliar na construção desses *Projetos Axiológicos Coletivos* justamente pelo fator axiológico, o qual as ciências e tecnologias buscam podar de sua linguagem. O sistema da religião também se revela inapto.

Essa percepção foi possível a partir da compreensão da língua em Marià Corbí, bem como o duplo acesso ao real não dual que ela proporciona. A língua propicia o contato com a *Dimensão Absoluta* e *Dimensão Relativa* – dupla dimensão do real não dual necessária para que os seres humanos possam se relacionar com o meio – que são as bases para a criação de um *Projeto Axiológico Coletivo* adequado para as sociedades de conhecimento. Esses projetos contarão com a *Epistemologia Axiológica*, que é uma disciplina cujo objeto são os fenômenos axiológicos humanos. Não obstante, por ser uma disciplina, contempla procedimentos, conteúdos, a metodologia e formas para fazer emergir certas aptidões dos alunos. Nesse momento revelou-se *IDS-ICS* – *interesse, distanciamento, silenciamento, indagação, comunicação, serviço* –, uma dupla tríade de aptidões que funciona em conjunto. Se trata de uma dupla tríade de aptidões necessária para que se possa conduzir pelo caminho rumo ao encontro da *Qualidade Humana Profunda*. Marià Corbí aponta, assim, para o fato de que a arte é uma possibilidade para se colocar a caminho do cultivo da *Qualidade Humana Profunda*. Essa foi a ponte utilizada para propiciar o encontro entre a construção de Marià Corbí e a prática cinéfila.

Para coletar os dados, tendo como suporte metodológico, nesse momento, a realização do grupo focal online. O grupo selecionava obras cinematográficas, as assistiam e discutiam, por videoconferência, sobre suas percepções. Por mais que, nas intuições iniciais, o pano de fundo fosse o cinema, por causa dos dados obtidos com esse grupo, o foco acabou se voltando para filmes.



Dessa forma, respondendo à pergunta norteadora deste artigo, que foi: pode a prática cinéfila ser uma forma de cultivo da *Qualidade Humana Profunda* nas sociedades do conhecimento? a resposta é: não somente ela. No recorte do grupo pesquisado, não é a prática cinéfila sozinha que contribui para o cultivo da *Qualidade Humana Profunda*, mas também a *amizade*. A prática cinéfila é como se fosse o meio de transporte, onde o passageiro é a *amizade* e o ponto de chegada é esse cultivo.

A amizade possui potencial, como visto nos dados coletados, de manejar o axiológico humano. Nesse sentido, pode ser trabalhada por meio da disciplina *Epistemologia Axiológica*. Cultivando relações humanas baseadas nessa simbiose a questão da hierarquia e submissão poderá ter suas raízes cortadas.

Talvez fosse interessante dedicar um estudo exclusivo à questão da amizade dentro das sociedades do conhecimento, traçando um paralelo com a crescente das redes sociais, que proporcionam quase que uma mescla entre o real e o virtual, e as relações palpáveis entre os seres humanos. Contudo, essa é, certamente, uma questão para outra investigação.

### Referências bibliográficas

BARBOSA, Thaís de Matos; JUNIOR, José Bartolomeu dos Santos; CHAVES, Vitor Chaves. *O islamismo no cinema: a representação do feminino no mundo árabe pelo Oriente e Ocidente*. Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 214-229, jul./dez. 2023.

BARBOUR, Rosaline. *Grupos focais*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

CANUDO, Ricciotto. *Manifeste des sept arts*. Paris: Séguier, 1995.

CORBÍ, Marià. *El Conocimiento silencioso. Las raíces de la Calidad Humana*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2016.

CORBÍ, Marià. *El Sentir Hondo de la Vida. Principios de Epistemología Axiológica 7*. Madri: Bubok Publishing S.L, 2021.

CORBÍ, Marià. *La Construcción de los Proyectos Axiológicos Colectivos: principios de epistemología axiológica*. Madri: Bubok Publishing S.L, 2013.

CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: Sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.

CORBÍ, Marià. *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación*. Principios de Epistemología Axiológica 3. Madri: Bubok Publishing S.L, 2015.



CORBÍ, Marià. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión: Los nuevos ciudadanos*. Barcelona: Herder, 1992.

CORBÍ, Marià. *Proyectos colectivos para sociedades dinâmicas: Principios de Epistemología Axiológica*. Barcelona: Herder, 2020.

GIGLIOTTI, Analice. *IBGE: crescimento da depressão é realidade no Brasil*. Disponível em: <https://vejario.abril.com.br/blog/manual-de-sobrevivencia-no-seculo-21/ibge-crescimento-depressao-brasil/>. Acesso em 22 ago. 2021.

SENRA, Flávio; CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. *Senso religioso contemporâneo e os sem-religião: uma provocação a partir de Emmanuel Lévinas*. Caminhos, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 312-331, jul./dez. 2014.





## O partido de Deus: uma análise semiolinguística de *tweets* do candidato a deputado federal Nikolas Ferreira nas eleições de 2022

The party of God: a semiolinguistic analysis of tweets from federal deputy candidate Nikolas Ferreira in the 2022 elections

Ana Luiza Soares Cortes Silva<sup>1</sup>

Ana Carolina Gonçalves Reis<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo apresenta uma análise semiolinguística de quatro *tweets* publicados pelo candidato a deputado federal por Minas Gerais Nikolas Ferreira durante o período eleitoral de 2022. Nosso foco é investigar o interdiscurso entre a política e a religião, de modo a compreender como Nikolas mobiliza o imaginário cristão para desqualificar o partido opositor, PT, e legitimar o PL como “o partido de Deus”. O candidato instrumentaliza crenças religiosas cristãs como estratégia argumentativa para persuadir os internautas na rede social X (antigo Twitter), promovendo uma oposição moral entre os partidos citados. Com base nos postulados da Teoria Semiolinguística, identificamos os sujeitos dos atos de linguagem e os modos de organização do discurso, com ênfase no modo argumentativo, articulado à construção de uma narrativa que associa o PL ao bem e o PT ao mal ancorada em valores cristãos. Assim, evidenciou-se o uso estratégico da religião como recurso de legitimidade e de persuasão no discurso dessa figura política, especialmente no contexto da forte polarização como foi o da eleição de 2022.

**Palavras-chave:** Teoria Semiolinguística. Discurso Religioso. Discurso Político.

**Abstract:** This article presents a semiolinguistic analysis of four tweets published by Nikolas Ferreira, a candidate for federal deputy from Minas Gerais, during the 2022 electoral period. Our focus is to investigate the interdiscourse between politics and religion in order to understand how Nikolas mobilizes the Christian imaginary to discredit the opposing party, the PT, and legitimize the PL as “God’s party.” The candidate instrumentalizes Christian religious beliefs as an argumentative strategy to persuade users on the social network X (formerly Twitter), promoting a moral opposition between the mentioned parties. Based on the postulates of Semiolinguistic Theory, we identify the subjects of the speech acts and the modes of discourse organization, with an emphasis on the argumentative mode, articulated through the construction of a narrative that associates the PL with good and the PT with evil, anchored in Christian values. Thus, the strategic use of religion as a resource for legitimacy and persuasion in the discourse of this political figure becomes evident, especially in the context of the strong polarization that marked the 2022 election.

**Keywords:** Semiolinguistic. Religious Discourse. Political Discourse.

<sup>1</sup> Doutoranda em Estudos de linguagens pelo Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET-MG), Mestra em Letras pela Universidade Federal de Viçosa (UFV) e Graduada em Letras pela Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG, Divinópolis).

<sup>2</sup> Doutora e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Graduada em Secretariado Executivo Trilíngue pela Universidade Federal de Viçosa (UFV).



## Introdução

Em 2022, o cenário político-eleitoral brasileiro foi marcado por uma polarização entre o Partido Liberal (PL), que indicou Jair Messias Bolsonaro para concorrer à Presidência da República, almejando a reeleição, e o Partido dos Trabalhadores (PT), representado por Luís Inácio Lula da Silva, que tentava assumir um terceiro mandato. Nas campanhas, os dois candidatos, com princípios e ideais distintos, mobilizaram estratégias para angariar o apoio dos eleitores, “[...] pois o sujeito político deve também se mostrar crível e persuadir o maior número de indivíduos de que ele partilha certos valores” (Charaudeau, 2018, p. 79). Do mesmo modo, seus apoiadores visavam influenciar os cidadãos a compactuarem dos ideais de seus candidatos. A persuasão no âmbito do discurso político é pautada nas relações de força simbólicas para alcançar a gestão do poder (Charaudeau, 2018), que, no caso em questão, seria o mandato à Presidência.

De acordo com Charaudeau (2018, p. 17), no discurso político, “[...] todo ato de linguagem está ligado à ação mediante as relações de força que os sujeitos mantêm entre si, relações de força que constroem simultaneamente o vínculo social”. No ponto de vista desse autor, há um sujeito que está na posição de dominado (eleitor, inserido na instância cidadã) e um sujeito autoridade que está na posição de dominante (político, inscrito na instância política) e ambos se situam em uma relação de poder. Podemos dizer, assim, que há um exercício do poder do dominante sobre o dominado, notadamente, no escopo da linguagem que propomos, em termos linguístico-discursivos.

A título de exemplo, podemos citar o bordão, muito conhecido, comumente empregado por Jair Bolsonaro: “Deus acima de tudo, Brasil acima de todos”. Tal construção linguageira revelava a ideologia desse político, ligada ao movimento de extrema-direita, sob uma forte influência vinda do continente europeu, com pautas sociais conservadoras. Lowy (2015) explica que o crescente avanço dessa “nova direita” se deu pela globalização capitalista neoliberal, pela exaltação nacionalista e pela forte presença do discurso religioso no universo da política. O cidadão potencial eleitor de Bolsonaro alvo desse discurso é, então, levado a compartilhar dessa mesma ideologia quando dela não compactua ou persuadido a reforçar sua crença, quando a ela se filia.

No Brasil, Jair Bolsonaro é uma das figuras mais emblemáticas do populismo de direita e o seu discurso filia-se ao que Charaudeau; Aragão (2022) caracterizam como o



do imaginário do salvador providencial. Nesse imaginário, o político é visto como um “salvador da pátria”, pois, em suas falas, há uma motivação para melhorar o país. São comuns discursos dessa natureza relacionados à religião, dado que nos enunciados dos políticos aparecem vocábulos do discurso religioso, em uma forma de justificar princípios e ações.

Ao tratar do discurso religioso, convém destacar que, antes de chegar à presidência, ainda como deputado federal, Jair Bolsonaro tinha como aliados líderes religiosos cristãos, em sua maioria, protestantes, que têm milhares de fiéis membros das suas igrejas no Brasil: Edir Macedo, Silas Malafaia e Marco Feliciano, entre outros. Ao apoiar Bolsonaro, uma parte significativa de cristãos mostrou compactuar com suas ideias. De acordo com Moraes (2019), pode-se depreender que uma parte do eleitorado de Bolsonaro é composta justamente por cristãos, dado que seus discursos remetem a crenças desse grupo religioso, o que, como mencionado anteriormente, é uma das características mais marcantes da extrema-direita no Brasil. Além disso, a imagem de Bolsonaro tornou-se um ícone para uma parte significativa das religiões protestantes, em razão de ele ser visto como um “salvador da pátria”, como aponta Charaudeau; Aragão (2022).

Marques; Carlos (2025), ao tratarem do imbricamento do religioso nos discursos de uma grande parte dos políticos alinhados à extrema-direita, destacam que, nos pronunciamentos de Jair Bolsonaro, é possível constatar traços discursivos de caráter messiânico, cujo propósito central é o enfrentamento à esquerda. Essa oposição é justificada pela suposta “cristofobia” da oposição, acusada de não promover ou de ameaçar os valores associados ao cristianismo.

Tendo em vista esse breve panorama, consideramos ser pertinente compreender de que maneira o discurso religioso atravessa o discurso político. Nesse sentido, este trabalho objetiva apresentar uma análise dos discursos do candidato a deputado federal por Minas Gerais Nikolas Ferreira nas eleições ano de 2022, acerca da defesa do nome de Jair Bolsonaro para a Presidência da República no período de campanha referido ano, por meio de quatro *tweets* publicados na rede X (antigo Twitter). Cumpre-nos destacar que se trata este de um recorte de nossa dissertação de mestrado, intitulada *Religião e política: uma análise semiolinguística de tweets da extrema-direita nas eleições de 2025*, defendida em março de 2025.

## 1. Referencial teórico

A Teoria Semiolingüística, teoria que respalda teórico-metodologicamente esta pesquisa, é uma abordagem fundamentada na natureza sociocomunicativa da linguagem, centrando-se nas condições de troca entre sujeitos em interação e na materialidade lingüística e circunstancial dos discursos. Essa teoria considera a linguagem – seja ela verbal, não verbal ou multimodal – no contexto de produção em que está inserida, entendendo os seus sujeitos como seres psico-socio-linguageiros.

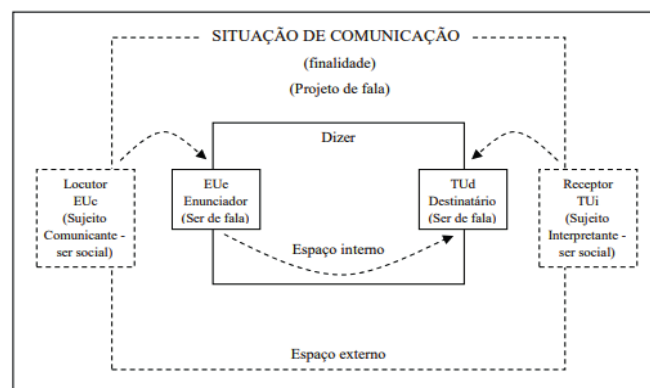
Para Charaudeau (2005):

Eis porque a posição que tomamos na análise do discurso pode ser chamada de *semiolingüística*. *Semio-*, de ‘semiosis’, evocando o fato de que a construção do sentido e sua configuração se fazem através de uma relação forma-sentido (em diferentes sistemas semiológicos), sob a responsabilidade de um sujeito intencional, com um projeto de influência social, num determinado quadro de ação; *lingüística* para destacar que a matéria principal da forma em questão – a das línguas naturais (Charaudeau, 2005, p. 1).

Em outras palavras, Charaudeau (2005) articula em sua proposição a “semio”, que se refere à mobilização de significâncias por parte de um sujeito com intencionalidades comunicativas, e a “lingüística”, que à materialização do seu dizer.

Ainda na concepção desse autor, o ato de linguagem é definido como uma troca comunicativa entre sujeitos portadores de identidades, situados em determinado espaço e tempo, configurando, então, uma situação de comunicação. Tal troca envolve uma instância no espaço da produção (EU) e outra no espaço da recepção (TU) discursiva, cada qual ocupando posições específicas. Esse processo é assim representado:

Figura 1 – Sujeitos da linguagem



Fonte: Charaudeau (2019, p. 52)



Conforme se observa na Figura 1, há a presença de dois espaços discursivos em uma dada situação de comunicação representados pelo espaço do *fazer* e pelo espaço do *dizer*. No espaço do *fazer*, encontram-se os parceiros da interação linguageira, que devem se reconhecer mutuamente para que seja possível a troca. São os seres físicos, o EU comunicante (EUc) e o TU interpretante (TUi). Já no espaço do *dizer*, encontram-se os protagonistas do ato, representados pelo EU enunciador (EUe) e pelo TU destinatário (TUD), sujeitos linguageiros, correlacionados às práticas sociais da linguagem. Sendo assim, a Teoria Semiolinguística apresenta-nos quatro sujeitos da linguagem, cada um tendo seu papel social/discursivo estabelecido.

Mais precisamente apontamos que, na instância de produção, tem-se a presença de dois EU: o EU comunicante (EUc), ser físico e social – ou uma instância compósita<sup>3</sup> –, que, quando enuncia, projeta uma imagem de EU enunciador (EUe), este representante das intencionalidades no ato de produção. Na instância de recepção, também há a presença de dois TU: o sujeito idealizado, o TU destinatário (TUD), que pode estar implícito ou explícito no ato de linguagem, criado pelo EUc como um público ideal que receberá o projeto de fala, e o TU interpretante (TUi), ser social que corresponde a todos os que recebem e interpretam o projeto de fala do EUc. Convém esclarecer que esse TUi pode coincidir ou não com o público idealizado pelo sujeito da enunciação (Charaudeau, 2019). O êxito de um dado ato de linguagem estará justamente quando houver uma coincidência entre o TUD e o TUi, segundo Charaudeau (2019).

Charaudeau (2019), na sua teoria, argumenta também que todo projeto de fala é estruturado a partir dos Modos de Organização do Discurso (MOD), que são: “os procedimentos que consistem em utilizar determinadas categorias de língua para ordená-las em função das finalidades discursivas do ato de comunicação podem ser agrupados em *Modos de organização: o Enunciativo, o Descritivo, o Narrativo*<sup>4</sup> e o *Argumentativo*” (Charaudeau, 2019, p. 74).

---

<sup>3</sup> De acordo com Machado; Mendes (2013), a instância compósita é definida quando vários sujeitos colaboram para construir um determinado gênero, como, por exemplo, a publicidade e a reportagem, que precisam de uma equipe para construir o texto. Na nossa pesquisa, utilizaremos o termo para nos referirmos aos políticos filiados ao Partido Liberal (PL) que empregam os mesmos princípios, ideais e doutrinas do partido para proferirem seus dizeres.

<sup>4</sup> Pontua-se que, nesta pesquisa, o modo narrativo não será explorado pois não foi identificado em uma análise prévia do *corpus*.



O primeiro modo de organização é o *enunciativo*, por meio do qual o sujeito atua na encenação do ato de comunicação em relação ao interlocutor, assumindo posições de acordo com as modalidades: alocutiva, elocutiva e delocutiva. A primeira modalidade, *alocutiva*, é definida pela relação de influência em que o locutor atribui papéis linguageiros a si e ao interlocutor. Esses papéis poderão ser de superioridade, em que o locutor impõe ao interlocutor que execute alguma ação, ou de inferioridade, quando há uma relação de petição do locutor ao interlocutor. Na segunda modalidade, a *elocutiva*, o sujeito enunciará o seu ponto de vista sobre o mundo de uma forma que o interlocutor não será inserido no ato de linguagem. Nessa modalidade, o locutor também poderá expor o seu ponto de vista sobre o mundo por meio do saber, da avaliação, da motivação, do engajamento e da decisão. A última modalidade é o comportamento *delocutivo*, no qual o sujeito locutor se apaga no ato da enunciação, utilizando a voz de um terceiro, deixando que o discurso fale por si. Ele não implica o interlocutor, em uma pretensa posição de objetividade.

O *modo descritivo* tem como função identificar e reconhecer os seres no mundo pela utilização de três componentes: nomear, localizar-situar e qualificar. Sobre a função nomear, Charaudeau (2019) explica que ela não significa apenas etiquetar uma referência preexistente, mas diz respeito a fazer existir seres significantes no mundo, ao classificá-los. A função localizar-situar determina onde o ser se encontra no espaço e no tempo. E, a última função, qualificar, refere-se ao fato de que o sujeito conferirá um sentido particular ao mundo em função da sua própria visão de mundo.

O modo de organização do discurso argumentativo é definido por Charaudeau (2019, p. 207) como o que “constitui a mecânica que possibilita produzir argumentações sob diferentes formas”. Assim, o sujeito locutor intenta fazer com que o interlocutor adote/modifique o seu comportamento por meio da atividade da persuasão. O linguista apresenta os componentes da lógica argumentativa: o primeiro são os modos de raciocínio, que organizam a lógica argumentativa por meio da dedução e da explicação para a encenação do discurso argumentativo; o segundo são os componentes da encenação argumentativa, que dependem do sujeito para argumentar diante do seu interlocutor por intermédio do contrato de comunicação; e o terceiro são os procedimentos da encenação argumentativa, a saber: uma proposta sobre o mundo, um sujeito que vai argumentar e um interlocutor que será o alvo da argumentação.





Sobre os componentes da encenação argumentativa, vale ressaltar que o argumento precisa ser validado para que produza efeitos de sentido e persuade o sujeito alvo da argumentação. Para a validação, de acordo com o Charaudeau (2019), podem ser utilizados procedimentos semânticos, procedimentos discursivos e procedimentos de composição. O primeiro procedimento, o semântico, utilizará o argumento por meio do consenso social, de valores partilhados pela sociedade, como, por exemplo, a ética. Já no segundo procedimento, que é o discursivo, o sujeito opera categorias da língua ou outros modos de organização do discurso para produzir efeitos de persuasão, como a comparação, a definição e outros. No último procedimento, que é o de composição, o sujeito vai ter a possibilidade de estruturar a sua argumentação, seja em textos escritos ou orais, deixando a argumentação linear ou classificatória.

O modo do discurso argumentativo constitui o modo de maior enfoque nesta pesquisa, tendo em vista que os sujeitos políticos, como o caso de Nikolas Ferreira, utilizam da argumentação para persuadir o eleitorado a aderir a seus pontos de vista. Assim, serão analisadas as categorias do modo argumentativo nos *tweets* selecionados. Para mais, serão identificados os imaginários sociodiscursivos que estão sendo, por meio deles, exteriorizados.

O imaginário sociodiscursivo é definido como uma visão que uma determinada sociedade em um determinado tempo tem sobre o mundo. Os imaginários são construídos por meio de vários tipos de saberes, categorizados pelo autor como saberes de conhecimento e saberes de crença, e não há como identificar como são produzidos: só temos o contato com eles por meio dos discursos que circulam nas comunidades.

Charaudeau (2017) nos explica que os imaginários sociodiscursivos estão dentro de um domínio de práticas sociais como, por exemplo, no domínio religioso que se constitui como uma extensão de um grupo social e traz memórias coletivas, construídas ao longo da história. É desse modo, pois, que a sociedade, via representação, produz pensamentos e lugares de instituição de verdades que circulam em grupos sociais e, assim, explica fenômenos do mundo e comportamentos humanos.

Para Charaudeau (2017), os imaginários são categorizados, como o dissemos, em dois tipos: os de crença e os de conhecimento. Estes estão ligados ao saber científico, que corresponde a experiências, cálculos e observações ligadas ao empirismo. Esse tipo de saber explica o mundo com base na comprovação das teorias. Já os de crença estão



relacionados às “avaliações, apreciações, julgamentos a respeito dos fenômenos, dos eventos e dos seres do mundo, seu pensamento e comportamento” (Charaudeau, 2017, p. 582). São saberes que não precisam ser provados cientificamente e nascem a partir de uma avaliação dos sujeitos, “nós-verdadeiro”, que enunciam e passam a compartilhar em sociedade uma visão do mundo.

No que tange ao discurso religioso, especificamente, convém ressaltarmos que também nos valem os postulados de Maingueneau (2008) sobre os discursos constituintes para a operacionalização do nosso *corpus*. Trata-se daqueles que não admitem outra autoridade além da sua própria, em função de que “[...] se definem pela posição que ocupam no interdiscurso, pelo fato de não reconhecerem discursividade para além da sua e de não poderem se autorizar senão sua própria autoridade, mais importante do que os listar, é compreender o modo de ‘constituição’ que os caracteriza” (Maingueneau, 2008, p. 38).

Os discursos constituintes são vinculados a uma *Fonte legitimadora*. Nesta pesquisa, essa *Fonte legitimadora* é a Bíblia Sagrada, na e por meio da qual os fiéis de dada religião fundamentam seus argumentos, doutrinas e crenças, reproduzindo discursos que moldam o seu jeito de viver. Esses enunciados, de alcance *global*, emergem de forma *local*, em razão de que os enunciadores se alinham com as normas internas de seu grupo. Segundo Maingueneau (2008), os discursos constituintes mobilizam uma variedade de papéis sociodiscursivos, como os dos discípulos das religiões cristãs, que buscam influenciar pessoas com estilos de vida distintos dos seus.

Com os estudos de Orlandi (1987) relacionados ao discurso religioso, com enfoque na religião católica, pode-se depreender que, na produção desse tipo de discurso, haveria uma hierarquia na qual o sujeito que diz (o comunicante) estaria em um plano espiritual, e o seu interlocutor (ou interpretante), em um plano temporal. Orlandi (1987, p. 243) particulariza esse discurso como “aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral de qualquer representante seu – é a voz de Deus”. Em outras palavras, o locutor e o interlocutor encontram-se em planos distintos, de modo que o plano espiritual teria uma dominância em relação ao plano temporal – os sujeitos desse ato de linguagem se reconhecem em suas relações entre a autoridade (Sujeito = Deus e sujeitos = fiéis).



Por fim, cumpre-nos destacar que utilizamos, ainda, os estudos de Authier-Revuz (2012) sobre a heterogeneidade discursiva para empreender a análise proposta neste estudo. Tal fenômeno se manifesta de duas formas: a *heterogeneidade constitutiva*, presente implicitamente no interdiscurso, e a *heterogeneidade mostrada*, que possibilita o reconhecimento explícito do interdiscurso, com a representação do outro no discurso sendo expressa e *marcada* frequentemente pela denegação. Esse recurso gera um distanciamento ou comprometimento entre o sujeito e aquilo que ele diz. A *heterogeneidade não mostrada* é observável no contexto e se expressa, por exemplo, por ironia e alusão.

## 2. Metodologia

Esta pesquisa configura-se como de abordagem qualitativa, de natureza empírico-dedutiva. Conforme Gil (2008), esse tipo de investigação baseia-se em um raciocínio lógico-silogístico, no qual a razão conduz à produção do conhecimento.

Como etapas de realização da pesquisa, primeiramente foi feita uma revisão bibliográfica em torno dos conceitos previamente definidos, os quais nortearam, a partir dos objetos traçados, o trabalho com o *corpus*.

Em seguida, definiu-se o recorte do *corpus*. Com base na escolha do ator político cujo discurso virtual se pretendia investigar, Nikolas Ferreira, foi realizada uma busca de *tweets* com o recurso “busca avançada” do X (Twitter), delimitando o período da pesquisa, correspondente ao da campanha eleitoral do dia 16 de agosto de 2022 até 30 de outubro de 2022. Foram designadas, como filtro de busca, palavras do campo semântico da esfera do discurso religioso cristão: “religião”, “Deus”, “Jesus”, “religiosidade”, “abençoar”, “clamar”, “orar”, “rezar”, “interceder”, “Senhor”, “padre”, “Maria”, “pastor”, “inferno”, “cristão” e “igreja”, uma vez que, conforme os estudos teóricos nos sinalizaram, grande parte dos políticos do PL, partido de extrema-direita brasileiro, compactuam com os princípios da crença cristã. A seleção dos *tweets* baseou-se na materialidade verbal, visto que esta pesquisa não contempla a análise de elementos imagéticos. Foram selecionados quatro *tweets* que apresentavam maior recorrência de elementos vinculados ao discurso religioso cristão.

A análise dos *tweets* foi feita à luz da Teoria Semiolinguística, adotada como referencial teórico e metodológico por oferecer categorias possibilitam ao pesquisador

compreender os efeitos de sentido que emergem dos discursos, em seus aspectos psico-socio-lingueiros, além de fornecer um instrumental para se investigarem os imaginários sociodiscursivos mobilizados em dado projeto de fala.

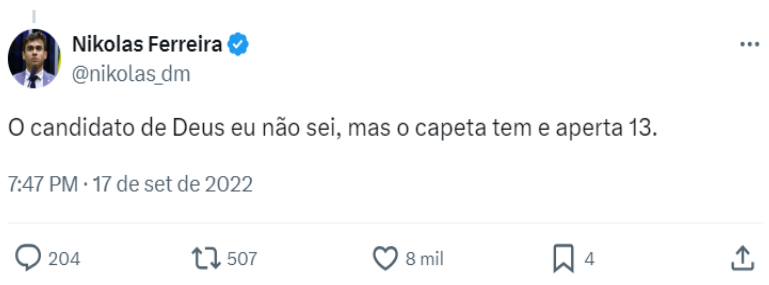
### 3. Análise: o partido de deus – a construção da dicotomia bem e mal

O candidato a deputado federal pelo estado de Minas Gerais em 2022 Nikolas Ferreira é um dos principais representantes da extrema-direita brasileira. Mineiro, nascido na região oeste de Belo Horizonte, Nikolas é filho de pais cristãos e cursou Direito na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Sua trajetória política começou com a produção de vídeos no YouTube durante o processo de *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff, em 2016. Em 2020, candidatou-se às eleições municipais pelo Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB) e foi eleito, sendo o segundo vereador mais votado da capital mineira. Seu mandato municipal ocorreu de 2020 até 2022, quando concorreu ao cargo de deputado federal por Minas Gerais pelo Partido Liberal (PL), tornando-se o deputado que mais recebeu votos no Brasil: 1.492.047 (Nikolas [...], [202-]; G1 Minas, 2022).

Com declarações polêmicas e um posicionamento marcadamente conservador, Nikolas utiliza<sup>5</sup> as redes sociais para expressar suas opiniões, compartilhar seus valores, reforçar e ampliar o eleitorado – seu e daqueles a quem apoia –, buscando adesão aos seus ideais políticos e cristãos.

A seguir, procederemos com a análise dos seus *tweets*:

Figura 2 – Tweet 1



Fonte: Ferreira, 2022a. Disponível em: [https://x.com/nikolas\\_dm/status/1571269583478181888?s=20](https://x.com/nikolas_dm/status/1571269583478181888?s=20).

Acesso em: 30 out. 2024

<sup>5</sup> Este trabalho foi elaborado no ano de 2025.



O enunciado acima diz respeito a um *tweet* de Nikolas Ferreira em resposta a um vídeo postado no dia 15 de setembro de 2022, na página Novas Narrativas Evangélicas<sup>6</sup>, no X (Twitter). Essa página publicou um *tweet* contendo um vídeo de conscientização dos cristãos sobre a liberdade de escolha para votar em qualquer candidato durante as eleições de 2022. No vídeo, denunciavam-se abusos de autoridade de líderes religiosos para com os fiéis que não votavam em quem tais líderes indicavam.

Para compreender a situação de comunicação a que o *tweet* do candidato Nikolas está vinculado, é fundamental entender o conteúdo do vídeo ao qual ele respondeu. Nesse vídeo, há diversos relatos de pessoas/fiéis que, no período eleitoral de 2022, enfrentaram perseguição por não concordarem com as orientações políticas de seus líderes religiosos. Os relatos incluem casos de ministérios sendo revogados, restrições à participação na Santa Ceia, divisões nas igrejas e assédio moral. O vídeo instiga os fiéis que sofreram esse tipo de opressão nas igrejas – por quererem votar em candidatos diferentes dos indicados por seus líderes – a denunciarem tais práticas. Além disso, o material enfatiza que certas condutas de instituições religiosas não representam o verdadeiro evangelho e sua mensagem central é: *Deus não tem candidato!*

A partir do aporte da Teoria Semiolinguística, delineamos os sujeitos presentes nesse ato linguageiro. O EU comunicante abarca Nikolas Ferreira, ser físico e social, que, em 2022, concorria ao cargo de deputado federal pelo estado de Minas Gerais, filiado ao PL. Convém pontuarmos, contudo, de acordo com os estudos de Paveau (2021) sobre o discurso digital, que a máquina (que, nesta pesquisa é representada pelo X, antigo Twitter) também é parte da instância compósita da qual faz parte o EU comunicante. Podemos dizer que, por representar o PL, este também compõe a instância de produção, de modo que, nesta, teríamos: Nikolas + partido PL + máquina e algoritmos. Quando vai discursivizar nas redes sociais, é apresentado o EU enunciador Nikolas, tendo em vista seu estatuto de político. O TU destinatário consiste nos seguidores da plataforma X (Twitter) que o acompanham, além de pessoas que terão contato com o comentário dele por intermédio do vídeo, pois isso aparecerá na linha do tempo dos seguidores da página @novasnarrativas. Por fim, o TU interpretante inclui todas as pessoas que leram/lerão o *tweet*, considerando que o perfil é público, o que permite o acesso de usuários e de visitantes que não possuem cadastro na plataforma.

---

<sup>6</sup> Disponível em: <https://x.com/novasnarrativas>. Acesso em: 23 jul. 2023.



Movimentando-nos para a averiguação dos Modos de Organização do Discurso (Charaudeau, 2019), o modo enunciativo revela como o sujeito locutor se posiciona na encenação discursiva diante do interlocutor. No *tweet* de Nikolas, nota-se a função elocutiva, por meio da qual ele manifesta sua visão de mundo, dado o uso do marcador lexical “eu não sei”, configurando uma opinião. Essa opinião se insere no universo de crenças da religião cristã protestante, o que é evidenciado pela escolha de léxicos como “Deus” e “capeta”, que remetem ao contexto religioso. Nesse ambiente, os fiéis compreendem a dicotomia partidária, estabelecida em algumas tradições cristãs, entre o “bem” (representado no discurso de Nikolas pela extrema-direita e Bolsonaro) e o mal (associado por ele ao partido de esquerda e a Lula). Na função delocutiva, o sujeito falante se apaga da enunciação, desvinculando-se da sua subjetividade, e não implica o interlocutor no seu discurso. Observamos um comportamento de convicção do candidato ao afirmar que o mal (“o capeta”) tem um lado político específico (o 13, número do PT).

Acerca do modo descritivo, cuja finalidade é nomear, localizar e atribuir qualidades a seres e/ou fenômenos, afluem as nomeações “Deus” e “capeta”, com a identificação específica desses seres no enunciado proferido. Quanto à atribuição de qualidades, tem-se implicitamente a dicotomia entre o bem (candidato de Deus) e o mal (o do capeta, de quem aperta o 13). Com base nessa dicotomia, recorreremos aos saberes de crença: a religião cristã considera a Bíblia Sagrada como uma fonte legitimadora, assim como nos explica Maingueneau (2008). Dentro dessa tradição religiosa, o cristianismo associa Deus e os ensinamentos de Cristo ao bem, e o oposto disso, o mal, está ligado a Satanás/ao capeta e ao pecado, elementos negativos e condenados por Deus.

No que se refere ao modo argumentativo, que enfatizaremos em nossa pesquisa, Charaudeau (2019) nos sinaliza que a argumentatividade pode se encontrar no implícito. Analisando a lógica argumentativa, o modo de encadeamento, que considera a relação da argumentação com a causalidade, aplicado nesse discurso de oposição, observa-se que há uma contraposição entre o candidato de Deus, qualquer candidato que não seja Lula, e o candidato do capeta, Lula; assim, é estabelecida uma relação de oposição entre as duas afirmações. No escopo do valor da verdade, a proposta está na particularização do partido representado pelo número 13, visto que os outros podem ser (ou são) os “candidatos de Deus”.





Por ser um troca de *tweets* (o enunciado postado na página @novasnarrativas com o vídeo e o *tweet*-comentário do Nikolas), o modo de raciocínio que organiza a argumentação é a concessão restritiva, procedimento da lógica argumentativa que se inscreve em um raciocínio dedutivo em que a primeira concessão é dada como verídica para a relação argumentativa (Charaudeau, 2019), uma vez que o sujeito pontua uma das asserções como verdadeira (o capeta tem [um partido] e aperta 13), ratificando a relação argumentativa e levando à conclusão da proposta. Na argumentação, o sujeito encena o seu discurso com determinados componentes; nesse sentido, Nikolas propõe que os eleitores não votem no partido de número 13, no PT, apoiando-se na premissa de que esse partido representa o mal. Ele proclama que, ao votar no representante do 13, o eleitor estaria votando “no capeta”. Dessa forma, o candidato a deputado federal usa a persuasão em seu discurso para reforçar sua posição (no forte contexto de polarização das eleições de 2022, de oposição ao candidato Lula e de apoio ao candidato Bolsonaro).

A partir da situação de comunicação, as posições do sujeito (Charaudeau, 2019) serão analisadas. Em relação à proposta, vemos que Nikolas toma uma posição contrária a um determinado candidato – usa a autojustificativa, posicionando-se como um sujeito argumentante, para proceder à sua justificativa/recomendação de não eleger o candidato representante do Partido dos Trabalhadores, de número 13.

Nos estudos de Charaudeau (2019, p. 231), é definida a encenação argumentativa para o sujeito que quer argumentar: “utilizar procedimentos que, com base nos diversos componentes do modo de organização argumentativo, devem servir a seu propósito de comunicação em função da situação e da maneira que recebe seu interlocutor (ou seu destinatário)”. Há, então, uma validação do argumento com base nos valores e nos procedimentos semânticos e discursivos.

O primeiro procedimento analisado é o semântico, cuja avaliação e valores são associados ao ético, com a mobilização da dicotomia entre o bem (Deus) e o mal (capeta). Nessa ótica, os eleitores devem usufruir da moral externa da religião e não votar em um partido que abriga o representante do mal, do “capeta”. No procedimento discursivo, observamos a comparação de cunho qualificativo, em que se desqualifica o partido representado pelo número 13.

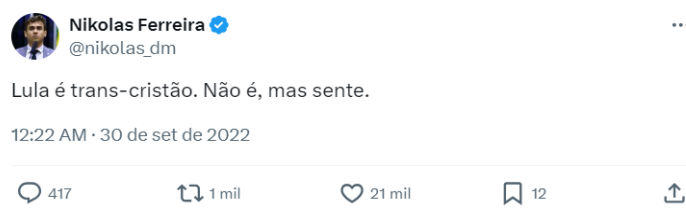
Ocupando-nos da heterogeneidade discursiva, constata-se que ela é mostrada (Authier-Revuz, 2012), ou seja, explícita, ao marcar lexicalmente palavras relacionadas

à religião cristã, “Deus” e “capeta”, evocando a dicotomia entre o bem e o mal. A partir dos estudos de Maingueneau (1997), observamos a presença do fenômeno linguístico da polifonia, uma vez que o discurso de Nikolas apresenta “uma marca de distanciamento entre as palavras e o ‘locutor’” (Maingueneau, 1997, p. 77). Sendo assim, Nikolas mobiliza léxicos que remetem a um imaginário que permeia as religiões cristãs há séculos, no qual a moral associa o bem a Deus – ser divino e fonte de luz e bênçãos –, ao passo que o mal está relacionado ao pecado, ao desrespeito à vontade divina.

Esse imaginário sociodiscursivo, parte de um processo de simbolização do mundo via pensamentos e relações sociais, revela que, na memória coletiva de uma parcela dos cristãos, o partido representado pelo número 13 (PT), com o candidato Lula, é conectado a elementos obscuros. Portanto, concluímos que Nikolas adota uma estratégia de desqualificação do Partido dos Trabalhadores, descredibilizando-o por meio da mobilização de elementos da esfera religiosa.

Passamos à análise do segundo *tweet* do candidato.

Figura 3 – *Tweet 2*



Fonte: Ferreira, 2022b. Disponível em: [https://x.com/nikolas\\_dm/status/1575687498402910212?s=20](https://x.com/nikolas_dm/status/1575687498402910212?s=20).

Acesso em: 30 out. 2024

O segundo *tweet*, diferentemente do analisado anteriormente, foi postado diretamente na linha do tempo da rede social do político. A situação de comunicação concernente ao enunciado está relacionada ao debate televisivo transmitido pela TV Globo no dia 29 de setembro de 2022, durante o primeiro turno das eleições presidenciais. Esse debate contou com a presença dos seguintes candidatos à Presidência da República: Ciro Gomes (PDT), Jair Bolsonaro (PL), Luiz Inácio Lula da Silva (PT), Felipe D’Ávila (NOVO), Simone Tebet (MDB), Soraya Thronicke (UNIÃO) e Padre Kelmon (PTB).

O *tweet* de Nikolas, publicado às 12:22 AM (0h22), exemplifica o conceito de “tuíte ao vivo”: “uma prática que consiste em descrever e/ou comentar um acontecimento,



como um programa de televisão, um acontecimento político [...]” (Paveau, 2021, p. 388). Durante o debate, Nikolas o fez para expressar opiniões e reações às falas dos candidatos, alinhando-se à característica da rede social de registrar impressões imediatas sobre eventos em andamento, estimulando o diálogo digital na plataforma.

No tocante aos sujeitos pertencentes à situação de comunicação, temos: Nikolas Ferreira ser físico que, à época (2022), estava concorrendo ao cargo de deputado federal por Minas Gerais pelo PL. Tal candidato e o partido, em conjunto com os algoritmos da rede social, constituem a instância compósita EUc. Quando Nikolas enuncia via *tweet*, projeta o estatuto do EUe político. O TUD desse ato de comunicação engloba os seguidores que acompanhavam o debate e estavam ativos na rede social naquele momento. E o TUi são leitores presentes e (potencialmente) futuros, visto que a rede social do político não é privada e é acessível a todos os internautas.

Na observação dos Modos de Organização do Discurso, constatamos, no modo enunciativo, cuja “[...] vocação essencial é a de dar conta da posição do locutor com relação ao interlocutor, a si mesmo e aos outros [...]” (Charaudeau, 2019, p. 74), o comportamento delocutivo, modalizado com a função enunciativa, uma vez que a opinião se encontra velada em opinião de convicção. Essa opinião evidencia uma crença de convicção – não marcada lexicalmente no discurso –, identificada no termo “não é, mas sente”, de modo que implica uma dúvida a respeito da validade da asserção: será mesmo que Lula é um cristão legítimo?

O modo de organização do discurso descritivo é caracterizado pela nomeação do ator político Lula, criando uma presença na enunciação. Segundo Charaudeau (2019, p. 118), “[...] a identificação consiste em fazer existir *seres do mundo* [...]” por meio da menção na linguagem, ao conferir-lhes uma identidade específica no discurso. A qualificação pelo termo “trans-cristão” associado ao candidato Lula revela o uso de uma expressão identitária. Charaudeau (2019) aponta que, ao qualificar seres, o falante está manifestando o seu imaginário (de forma individual ou coletiva), que envolve visões e conflitos. O prefixo utilizado no *tweet*, “trans”, remete à comunidade LGTBQIAPN<sup>7</sup>, sugerindo uma conexão com questões de identidade<sup>8</sup>, como aponta Jesus (2012).

<sup>7</sup> A sigla significa: lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, queer, intersexuais, assexuais. O símbolo “+” representa a pluralidade dentro da comunidade.

<sup>8</sup> Ao contrário do que alguns pensam, o que determina a condição transexual é como as pessoas se identificam, e não um procedimento cirúrgico. Assim, muitas pessoas que hoje se consideram travestis seriam, em teoria, transexuais. “Cada pessoa transexual é tratada de acordo com o seu gênero: mulheres



Tendo em conta os imaginários construídos pela extrema-direita, é possível dizermos que o emprego do prefixo “trans” nessa situação de comunicação remete a um efeito de sentido de algo negativo, uma vez que o conservadorismo tem divergências ideológicas em relação às identidades dessa comunidade. De acordo com os estudos de Silva; Aguiar (2024), Nikolas comumente utiliza um discurso de cunho conservador, pois suas afirmações são em defesa de valores tradicionais e contra o avanço do que os referidos autores chamam de “progressismo cultural”. Em nosso entendimento, a qualificação “trans” sugere que Lula não seria efetivamente um cristão, por isso, “trans-cristão”: ele apenas *se sentiria* como tal, mas não o *seria* de fato. A nosso ver, haveria um interdiscurso do termo “trans” com o léxico transexual adotado pela comunidade LGBTQIAPN+, que se refere a pessoas que biologicamente nasceram com determinado sexo, entretanto não se identificam com este. Ao trazer o termo “trans-cristão”, Nikolas Ferreira promove um discurso que pode ser interpretado como preconceituoso contra a comunidade LGBTQIAPN+, inclusive. Severo; Hoefel; Silva (2022) afirmam que discursos preconceituosos são observados em muitas igrejas neopentecostais, onde o conservadorismo estabelece valores de gênero rígidos e limita-se à aceitação do feminino e do masculino como os únicos válidos na comunidade cristã. Os autores ainda comentam que:

No caso do Brasil, os discursos de ódio deflagrados especialmente a partir da campanha eleitoral de Bolsonaro parecem ter encontrado terreno fértil na insatisfação das classes dominantes – patriarcais, brancas e heteronormativas – para com a ascensão social sem precedentes vivenciada por negros, mulheres, LGBTQ e pobres em período recente, antes da instalação da crise econômica, do golpe de 2016 e da ascensão da extrema-direita (Severo; Hoefel; Silva, 2022, p. 79).

É interessante observar que, conforme o dicionário *online* Michaelis (Cristão, 2024), a palavra “cristão”, classificada como adjetivo, significa aquele: “que declara sua fé em Cristo; que frequenta qualquer igreja seguidora do cristianismo; que age de acordo com princípios do cristianismo”. É importante ressaltar que a primeira vez que o termo “cristão” foi mencionado na Bíblia Sagrada foi registrado no livro de Atos dos

---

transexuais adotam nome, aparência e comportamentos femininos, querem e precisam ser tratadas como quaisquer outras mulheres. Homens transexuais adotam nome, aparência e comportamentos masculinos, querem e precisam ser tratados como quaisquer outros homens” (Jesus, 2012, p. 15).



Apóstolos<sup>9</sup>, pois as pessoas estavam começando a ter atitudes parecidas com as de Cristo, então, passaram a ser nomeadas dessa forma. Assim, ao combinar o prefixo “trans” com a palavra “cristão”, Nikolas caracteriza Lula como “trans-cristão”, utilizando o termo como predicativo do sujeito<sup>10</sup>, recurso linguístico que sugere um efeito de que Lula não seria um cristão genuíno que seguiria fielmente a religião cristã, porém o faria para alcançar votos do eleitorado cristão. Ele se aproxima dessa crença e a incorpora em seu discurso como uma estratégia de desacreditar o adversário político de seu partido. Desse modo, no contexto do debate televisivo, o candidato do PT estaria “fingindo” identificação com o cristianismo para atrair o apoio desse corpo social.

No que tange ao modo argumentativo, temos que a relação argumentativa se compõe de três elementos, quais sejam: a asserção de partida (A1), uma fala sobre o mundo que consiste em existir em uma premissa: “Lula não é, mas sente”; a asserção de chegada (A2), em que há uma causalidade instaurada no discurso, representando a legitimidade da proposta “Lula é trans-cristão”; e a asserção de passagem entre A1 + A2, simbolizando um universo de crença compartilhado pelos interlocutores: “Lula não é algo, mas sente” então é considerado “trans + alguma coisa”.

No modo de encadeamento (Charaudeau, 2019), percebemos que a argumentação se define na correlação entre causalidade (não é, mas sente) e consequência (Lula é trans-cristão). Notamos que nesse discurso Nikolas se direciona exclusivamente ao candidato Lula.

Dentro dos procedimentos da lógica argumentativa, há dois modos de raciocínio identificados no *tweet* em questão: o primeiro é a explicação pelo silogismo (Lula = não sente, mas é. Não sente, mas é = trans; Lula = trans); e o segundo pode ser identificado por uma associação do contrário, visto que Nikolas une ironicamente o discurso do “trans” (comunidade LGBTQIAPN+) ao discurso cristão (princípios dos seguidores de Cristo, em tese, princípios dissonantes da ideia que se tem do antitradicionalismo ligado ao público “trans”).

No enunciado, observamos que o deputado, por meio do seu projeto de fala, busca desqualificar Lula, uma vez que sua *proposição* é compará-lo a uma pessoa “trans”, pois,

---

<sup>9</sup> “Quando o encontrou, levou-o para Antioquia. Ali permaneceram com a igreja um ano inteiro, ensinando a muitas pessoas. Foi em Antioquia que os discípulos foram chamados de cristãos pela primeira vez” (Bíblia [...], 2024, At 11, 26).

<sup>10</sup> O termo “trans-cristão” é o predicativo do sujeito de Lula, pois lhe atribui características e identidades.



no seu imaginário e no (possível) imaginário dos seus eleitores (e apoiadores de Bolsonaro, também conservador), a pessoa a que se atribui essa qualificação seria a que destoaria de um dado padrão, vislumbrada por um viés negativo. No implícito do discurso está a ironia, que “[...] ajuda a compor um discurso de caráter transgressivo, que abre espaço para o riso, ao romper com as convenções” (Machado, 2014, p. 110). Assim, o TUD do enunciado, seguidores que, nos ideais de Nikolas, acompanhavam o debate e estavam ativos na rede social naquele momento, podem encontrar humor na ironia presente no discurso.

Nikolas encena com procedimentos semânticos no domínio da avaliação do ético, assentando sua argumentação em uma moral externa, pautada na religião cristã protestante. O prefixo “trans” é aqui usado com uma carga negativa, refletindo uma postura comum entre uma parte significativa dos segmentos cristãos conservadores, para os quais apenas os gêneros feminino e masculino são “aceitáveis”. No procedimento discursivo, a comparação é pautada como uma forma de argumentação, uma vez que “é utilizada para reforçar a prova de uma conclusão ou de um julgamento, produzindo um efeito pedagógico (comparar para ilustrar e fazer compreender melhor) [...]” (Charaudeau, 2019, p. 237). Podemos dizer que a comparação no enunciado de Nikolas ocorre por dessemelhança, uma vez que evidencia uma desigualdade entre ser cristão e se sentir cristão (logo, ser “trans-cristão”).

No que se refere à heterogeneidade presente neste *tweet*, constatamos, de acordo com Authier-Revuz (2012), a marcada, pois observamos o traçado explícito de dois grupos sociais distintos: o cristão e a comunidade LGBTQIAPN+. Ao enunciar a palavra “trans-cristão”, Nikolas vale-se da pressuposição (Maingueneau, 1997) para sustentar seu discurso, uma vez que na pressuposição há uma reorientação da verdade. Assim, nessa situação de comunicação, Nikolas faz uso do prefixo “trans”, que, dentro da e para a comunidade LGBTQIAPN+, sinaliza a experiência de uma pessoa que nasce com um gênero e se identifica com outro, para insinuar, ironicamente, que o candidato Lula “se identifica” como cristão.

Desse modo, concluímos que o imaginário social evocado é o de que uma pessoa como Lula não é um cristão legítimo, segundo os valores, costumes e princípios associados à religião protestante. Nikolas dispõe desses elementos para traçar uma linha entre o que considera uma prática cristã legítima e aquilo, que, em sua visão, o candidato



Lula representa, promovendo uma desqualificação deste. Esse léxico “trans-cristão” reforça o imaginário de que Lula não se enquadra nos padrões exigidos pela tradição protestante, o que teria como efeito um questionamento da sua credibilidade.

Trazemos o próximo *tweet* para análise.

Figura 4 – *Tweet 3*



Fonte: Ferreira, 2022c. Disponível em: [https://x.com/nikolas\\_dm/status/1575710341668818944?s=20](https://x.com/nikolas_dm/status/1575710341668818944?s=20). Acesso em: 30 out. 2024

A situação de comunicação observada no terceiro *tweet* analisado é semelhante à do anterior, uma vez que ambos os discursos se fundamentam em observações realizadas no decorrer do debate televisivo da TV Globo no dia 29 de setembro de 2022. Quando esse *tweet* em específico foi postado, o debate já havia sido encerrado e o candidato a deputado federal Nikolas Ferreira elogiou Jair Bolsonaro por sua participação. Ele destacou a atuação do então presidente, reforçando a imagem de Bolsonaro como de alguém engajado e preparado para discutir os temas abordados durante o debate televisivo.

É interessante aqui ressaltar o uso do *slogan* da campanha eleitoral de Jair Bolsonaro, mencionado por Nikolas: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. De acordo com Pontes-Ribeiro (2021), o *slogan* resgata valores do conservadorismo, a saber: a segurança, a família, a tradição e o patriotismo. Em formato de pequeno enunciado, foi muito utilizado pelos eleitores de Bolsonaro durante as campanhas políticas de 2018 e de 2022. Semelhantemente ao que ocorria na época do nazismo: “O slogan impregnou a cultura do povo, que passou a repeti-lo em sua consciência, como ocorrera na Alemanha nazista quando Hitler repetia: *Sieg Heil! Heil Hitler! Heil mein Führer!* (= Salve, meu líder!)” (Pontes-Ribeiro, 2021, p. 867). Isso significa que os eleitores reproduzem discursos e ideologias partidárias quando enunciam o *slogan*. Além disso, no caso do *slogan* mobilizado em relação a Bolsonaro, tem-se a forte alusão ao divino:



É como se o líder do país fosse um representante direto da vontade divina, apelando assim para as crenças religiosas da sua audiência, em especial, dos movimentos pentecostais que lhe declararam apoio – movimentos notadamente fanatistas, cuja fé repousa no sobrenatural e no milagroso. Talvez seja essa uma das razões porque essas comunidades religiosas se identifiquem com representantes políticos com certa inclinação ao fascismo (Carvalho; Paiva, 2022, p. 228).

Há que se ressaltar, inclusive, que foi com o apoio de uma grande parte das instituições religiosas, principalmente as protestantes, que Bolsonaro foi aclamado como “Messias”, como salvador da pátria, para muitos fiéis<sup>11</sup>. No tocante ao discurso religioso, uma parte significativa de políticos da extrema-direita o mobiliza frequentemente, seja para desqualificar o partido opositor, seja para caracterizar positivamente os próprios partidos.

Os sujeitos integrantes desse ato de linguagem são: como Eu comunicante, Nikolas Ferreira, que faz parte do Partido Liberal (PL) e utiliza a máquina (rede social X [Twitter]) para se comunicar, constituindo uma instância compósita. Ao discursar, Nikolas projeta o seu estatuto de político como EU enunciador. Os usuários da rede social X (Twitter) que estão acompanhando o debate televisivo são o seu TU destinatário e o TU interpretante do ato são aqueles que leram/irão ler e interpretar o *tweet*.

Em relação aos Modos de Organização do Discurso, no modo enunciativo, observa-se o comportamento alocutivo, na relação de influência, uma vez que Nikolas se posiciona em seu estatuto político utilizando a interpelação ao supor que “você completou” o *slogan* da campanha eleitoral de Jair Bolsonaro. Ele espera que o interlocutor reaja à interpelação ao se considerar eleitor do candidato do PL. Além disso, também identificamos o uso do comportamento delocutivo, com a citação do discurso relatado, isto é, do *slogan*, que, aliás, foi amplamente proferido nas campanhas eleitorais pelo próprio Bolsonaro.

No que concerne ao Modo de Organização descritivo, temos a identificação de um nome próprio, Jair Bolsonaro, por seu *username*<sup>12</sup> (@jairbolsonaro) na plataforma.

Em referência ao modo argumentativo, a articulação da lógica da argumentação é observada no modo de encadeamento relacionado à finalidade, pois Nikolas deseja que a

<sup>11</sup> Martins (2021) discorre mais detalhadamente sobre a temática em seu trabalho.

<sup>12</sup> Na rede social X (Twitter), é possível mencionar outra pessoa em um *tweet* colocando o símbolo do @ seguido do seu nome de perfil/usuário – *username*.



ação de completar a expressão (*slogan*) confira engajamento ao seu ponto de vista, assim como, podemos depreender, ao *post*, por meio de respostas, *likes* e *retweets*.

Nikolas sistematiza seu argumento com a proposta de que os internautas (potenciais eleitores) apoiem Jair Bolsonaro. Ele os conduz ao entendimento de que devem confiar seus votos a Bolsonaro, uma vez que, em sua perspectiva, o candidato teve uma participação bem-sucedida, fez “ótimo debate”.

Os procedimentos semânticos são fundamentados em um consenso social (Charaudeau, 2019). Com o enunciado, Nikolas incute em seu discurso valores do verdadeiro, normas de representação social para o seu grupo em específico, e do pragmático, que se baseiam em experiências que se apoiam em normas de comportamento desses grupos. No *tweet*, o *slogan* ficou em uma posição de evidência, visto que na campanha ele passou consequentemente a ser uma verdade e um comportamento defendido pelos apoiadores da extrema-direita. Observamos, então, que há o uso da citação de um dizer, relacionado ao *slogan*, que se “refere às declarações de alguém, simplesmente para provar a veracidade de alguma coisa, para constatar-la, ou para destacar sua exatidão” (Charaudeau, 2019, p. 240).

Nesse *tweet*, a heterogeneidade configura-se como mostrada, pois, conforme Maingueneau (1997, p. 101), o *slogan* “consegue dar a seu destinatário a ilusão de ser seu destinador”; sendo assim, há ausência de um enunciador, tendo em conta que, na coletividade, todos (já) têm o conhecimento desse discurso, que passa a ser repetido. Embora o nome de Deus seja mencionado, os versículos bíblicos que alicerçam a afirmação “Deus acima de tudo” não são apresentados, mesmo sabendo que o discurso religioso é constituinte (Maingueneau, 2008). Na Bíblia Sagrada (Bíblia [...], 2024), fonte legitimadora do discurso religioso, podemos observar vários versículos que falam sobre a soberania de Deus: Filipenses 2, 9-11<sup>13</sup>, Salmos 95, 3<sup>14</sup>, Salmos 97, 9<sup>15</sup>, que podem ser a base bíblica para tal discurso.

Acerca dos imaginários sociodiscursivos, observamos que é mobilizada uma representação (fundada em uma opinião) de Bolsonaro como a de salvador da pátria; ele

---

<sup>13</sup> “Por isso, Deus elevou Jesus acima de tudo e lhe deu o Nome que está acima de todo o nome; para que ao nome de Jesus se dobrem todos os joelhos: no Céu, na Terra e debaixo da terra; e para que todos proclamem, para glória de Deus Pai: Jesus Cristo é o Senhor!”.

<sup>14</sup> “Porque o Senhor é Deus grande e Rei acima de todos os deuses”.

<sup>15</sup> “Pois tu, Senhor, és o Altíssimo em toda a terra: muito mais elevado que todos os deuses”.



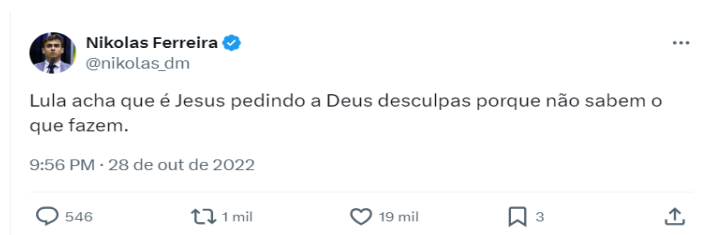
é o candidato que crê em Deus (uma vez que o seu *slogan* remete à soberania divina). O teólogo Martins (2021) registra que:

A melhor forma de descrever o comportamento teológico-político do bolsonarismo é como uma profanação messiânica. Mesmo que muitos tenham tentado usar a igreja para conseguir votos, a profanação dos símbolos religiosos do cristianismo para fins políticos e a exaltação de Bolsonaro como uma figura ungida e profética inundou a campanha de Bolsonaro de modo diferente – e muito mais constante, muito mais espiritualista, muito mais profético. Ele batizou sem converter, aceitou Jesus meia dúzia de vezes, falou nos cultos sem pregar a Palavra. Ele tomou nossos símbolos e fez deles arma de troca eleitoral. Usou o nome de Deus em vão na sua campanha e em seu governo (Martins, 2021, p. 15).

Em outras palavras, observamos que a repetição do *slogan* da campanha eleitoral se cristaliza no eleitorado de Jair Bolsonaro – que participa de vários rituais religiosos, como se batizar no rio Jordão, semelhantemente a Jesus. Assim, muitos dos seus “fiéis eleitores” ou “eleitores fiéis” o enxergam como “o enviado de Deus”, “o Messias”, “o salvador da pátria”, constituindo-se uma idolatria bolsonarista. Ao *twittar* “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, Nikolas reforça o patriotismo e a fé dos apoiadores de Bolsonaro, destacando os valores que sustentam sua defesa do candidato como futuro presidente do país.

A seguir, a análise do *tweet* 4:

Figura 5 – *Tweet* 4



Fonte: Ferreira, 2022d. Disponível em: [https://x.com/nikolas\\_dm/status/1586160078561984512?s=20](https://x.com/nikolas_dm/status/1586160078561984512?s=20).

Acesso em: 30 out. 2024

A situação de comunicação desse *tweet* se relaciona ao último debate televisivo referente ao segundo turno das eleições, realizado na sexta-feira, dia 28 de outubro de 2022, entre os candidatos Lula e Bolsonaro, sob a mediação do jornalista Willian Bonner.



O debate foi dividido em cinco blocos, sendo dois com temas livres, dois com temas determinados e o último destinado às considerações finais (G1, 2022).

Os sujeitos participantes do ato linguageiro analisado são: EUc, Nikolas Ferreira, ser físico e social, filiado à instância política do PL, utilizando a máquina (rede social + algoritmos) para se comunicar, que enuncia na sua função de político, EUe, projetando a imagem do seu TUd: os usuários da rede social X (Twitter). O TUi são pessoas que leem/interpretam esse enunciado, vinculado ao perfil do deputado federal na rede social.

No tocante aos Modos de Organização do Discurso, temos primeiramente o enunciativo, em cuja função delocutiva se mostra uma pretensa objetividade, uma vez que Nikolas busca velar sua perspectiva, enunciando por meio de uma “máscara” sua opinião: há uma configuração de evidência pelo uso do “acha” presente no *tweet*.

O modo descritivo é empregado na nomeação do candidato. Ainda, Jesus e Deus são nomeados. Quanto ao modo argumentativo, evidenciamos o encadeamento, que se fundamenta na causalidade explicativa, pois essa operação é utilizada ao associar “Lula” à expressão “não sabem o que fazem”, considerando que o partido PT está subentendido nessa relação. Dessa forma, há uma generalização no escopo do valor da verdade, em que os aliados de Lula e do Partido dos Trabalhadores “não sabem o que fazem”. De forma irônica, Nikolas recorre a uma heterogeneidade marcada do discurso religioso quando discursa apoiando-se em um fragmento bíblico, como veremos adiante.

O modo de raciocínio no discurso analisado foi o dedutivo, no qual uma causa (Lula acha que é Jesus) conduz a uma consequência (pedindo a Deus desculpas porque não sabem o que fazem). Esse processo dedutivo é caracterizado como um silogismo, uma vez que apresenta um encadeamento lógico de implicação ao generalizar “não sabem o que fazem”, referindo-se ao partido do PT, ao qual o candidato Lula era/é filiado.

Nos procedimentos da encenação argumentativa, observou-se novamente a presença do domínio da avaliação e dos valores concernentes ao ético. No que se refere ao domínio do ético, identificaram-se comportamentos discursivos que refletem a moral externa. Essa moral externa consiste em normas de comportamentos impostas pelas leis do consenso social (Charaudeau, 2019), representadas na fala de Nikolas quando este certifica que Lula e seus aliados “não sabem o que fazem”, ao relacionar a casos de corrupção atrelados ao PT e ao fato de Lula alegar desconhecimento. O valor do ético nesse *tweet* se reflete na justiça em que haveria para se fazer, pois, no imaginário de



Nikolas, a postura de Lula seria contra os valores morais socialmente compartilhados da religião protestante.

Nos procedimentos discursivos, observou-se a comparação por dessemelhança, uma vez que Nikolas indica uma desigualdade entre princípios defendidos pela direita e pela esquerda. A heterogeneidade enunciativa manifesta-se, nesse *tweet*, por meio da referência ao versículo do evangelho de Lucas: “Pai, perdoa-lhes, pois não sabem o que fazem” (Bíblia [...], 2024, Lc 23, 34). Segundo as escrituras, essa passagem ocorre após o momento em que Jesus foi entregue a Pilatos sob a acusação de afirmar ser o Cristo, Filho de Deus. É nesse contexto que, de acordo com os escritos sagrados, Ele clama a intercessão pelas autoridades, pelos soldados e pelo povo que o condenaram. No entanto, ao recorrer essa citação bíblia, o candidato Nikolas promove um ressignificado do texto sagrado, descolando-o de seu contexto teológico original para inseri-lo em uma narrativa político-ideológica. Por meio de uma abordagem irônica, Nikolas sugere que o ex-presidente Lula e o seu partido agem sem consciência das consequências de seus atos, mas fingem não saber. Nikolas estabelecer, assim, uma crítica comparativa entre a ignorância de alguns diante da crucificação de Jesus e os atos de corrupção atribuídos a membros do Partido dos Trabalhadores. Essa estratégia discursiva revela uma apropriação ideológica do discurso religioso para reforçar uma construção no campo político.

O imaginário desvelado no discurso de Nikolas Ferreira é articulado a partir de uma opinião relativa fundamentada em um saber compartilhado pelos eleitores da extrema-direita, notadamente, por uma parte significativa de fiéis protestantes. Tal como os que condenaram Jesus, o candidato Lula e o Partido dos Trabalhadores (PT) são expostos como aqueles que “não sabem o que fazem”. Essa ironia é usada para desqualificar a oposição (a esquerda), demonstrando que os seus membros aparentam inocência ao não reconhecerem as falhas ocorridas durante os governos anteriores do PT, reforçando assim um imaginário de corrupção associado a esse partido.

### **Considerações finais**

Com base nas análises realizadas, constatamos que o candidato Nikolas Ferreira, no período da campanha eleitoral de 2022, direcionou suas postagens referentes à corrida presencial para, principalmente, desqualificar o partido opositor ao do candidato que





apoiava. O PT e, por conseguinte, o candidato desse partido, Lula, foram alvos das postagens de Nikolas, que se valeu, como estratégias discursivas, da mobilização de discursos da esfera cristã/protestante para persuadir eleitores e para descredibilizar o então ex-presidente.

Na tabela a seguir apresentamos as ocorrências levantadas com relação à utilização do discurso religioso nos *corpus* investigados e à aplicação dos modos de organização do discurso enunciativo, descritivo e argumentativo pelo candidato em seus *tweets*:

Tabela 1 – Quadro demonstrativo das estratégias identificadas nos *tweets* e da recorrência dos Modos de Organização do Discurso – Nikolas Ferreira

|                | Discurso Religioso                                                                            | Modo Enunciativo                     | Modo Descritivo                                  | Modo Argumentativo                                                                                                                            |
|----------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|--------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Tweet 1</i> | Mobilização do léxico com palavras da religião, utilizando a dicotomia bem e mal              | Função elocutiva e função delocutiva | Nomeação: Deus e capeta; qualificação: bem e mal | Modo de encadeamento da oposição; procedimentos semânticos do ético e procedimentos discursivos por dessemelhança                             |
| <i>Tweet 2</i> | Utilização do termo “trans-cristão” para desqualificar Lula como cristão legítimo             | Função delocutiva                    | Nomeação: Lula; qualificação: “trans-cristão”    | Modo de encadeamento da causa; procedimentos semânticos do ético e procedimentos discursivos da comparação                                    |
| <i>Tweet 3</i> | Uso do <i>slogan</i> ideologicamente marcado por princípios cristãos, com a soberania de Deus | Função alocutiva e função            | Nomeação: Bolsonaro                              | Modo de encadeamento da consequência; procedimentos semânticos da verdade e da pragmática e procedimentos discursivos por citação de um dizer |
| <i>Tweet 4</i> | Referência ao versículo bíblico Lucas 23,34                                                   | Função delocutiva                    | Nomeação: Lula                                   | Modo de encadeamento da causa; procedimentos semânticos do ético e                                                                            |



|  |  |  |  |                                                   |
|--|--|--|--|---------------------------------------------------|
|  |  |  |  | procedimentos<br>discursivos por<br>dessemelhança |
|--|--|--|--|---------------------------------------------------|

Fonte: Elaborada pelas autoras, 2024

Foi possível constatar, ademais, que, em três das quatro situações de comunicação elencadas, os *tweets* remetem aos debates televisivos que Nikolas acompanhava ao vivo, comentando-os nas redes sociais. Concluímos que o TU destinatário de Nikolas eram pessoas que também assistiam aos debates e acompanhavam o candidato nas redes sociais, pois eles entenderiam as postagens no contexto em que o candidato enunciava.

Em relação aos Modos de Organização do Discurso, observou-se, quanto ao Modo de Organização do Discurso Enunciativo, que Nikolas, em 50% (metade) dos *tweets*, expressa sua opinião de forma velada por meio da função delocutiva. Quanto ao Modo Descritivo, a nomeação foi aplicada em todos, com Lula citado em 50% dos *tweets* e Bolsonaro, em 25%. A qualificação foi majoritariamente baseada na dicotomia bem e mal.

Já no tocante ao Modo Argumentativo, destaca-se em 50% o uso dos modos de encadeamento da causa explicativa, em que Nikolas lançava mão da comparação entre os dois partidos polarizados: PL e PT. Tratando dos procedimentos semânticos do Modo Argumentativo, o domínio do ético foi acionado em 75% dos *tweets* – Charaudeau (2019) cita sobre o bem e mal dentro dessa categoria.

Ao evocar o Discurso Religioso, Nikolas Ferreira intentara, estrategicamente, há que se ressaltar, desqualificar Lula como candidato à Presidência da República. Ele argumentara que Lula não seria um cristão legítimo. Fundamentado em pautas, costumes e doutrinas da religião protestante, sugerira que o Partido dos Trabalhadores seria incompetente para governar o Brasil. Operando essas estratégias, Nikolas buscara atrair não apenas os fiéis e eleitores de Bolsonaro, mas também demais pessoas que poderiam simpatizar-se com os princípios conservadores nos quais a extrema-direita se baseia.

Dessa forma, o candidato a deputado federal reforçara a polarização política ao associar, em sua perspectiva, o PL à figura de um partido divinamente orientado – o “partido de Deus” – enquanto atribuíra ao PT uma conotação negativa, representando-o como o “partido do capeta”. Essa oposição – bem e mal – evidencia uma estratégia



discursiva que se apropria de elementos do discurso religioso como uma legitimação moral e política, mobilizando crenças e valores da religião cristã como elementos positivos para fortalecer a adesão de seus internautas e influenciar o comportamento eleitoral.

### Referências bibliográficas

AUTHIER-REVUZ, J. *Heterogeneidade(s) enunciativa(s)*. Cadernos de Estudos Linguísticos, Campinas, v. 19, p. 25-42, 2012. DOI: 10.20396/cel.v19i0.8636824. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636824>. Acesso em: 12 nov. 2024.

*BÍBLIA Sagrada*: Nova Versão Transformadora. [S. l.]: Life.Church, 2024. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/bible/1930/ACT.11.26.NVT>. Acesso em: 15 nov. 2024.

CARVALHO, F. F.; PAIVA, B. A. de O. *Brasil acima de tudo, Deus acima de todos*: uma análise do discurso de posse do presidente Bolsonaro. Revista Da Anpoll, [s. l.], v. 53, n. 1, p. 215-235, 2022. DOI: <https://doi.org/10.18309/ranpoll.v53i1.1614>. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1614>. Acesso em: 16 nov. 2024.

CHARAUDEAU, P. *Discurso político*. São Paulo: Contexto, 2018.

CHARAUDEAU, P. *Linguagem e Discurso*: modos de organização. São Paulo: Contexto, 2019.

CHARAUDEAU, P. *Os estereótipos, muito bem. Os imaginários, ainda melhor*. Tradução: André Luiz Silva, Rafael Magalhães Angrisano. Entrepalavras, Fortaleza, v. 7, p. 571-591, jan./jun. 2017.

CHARAUDEAU, P. Uma análise semiolinguística do texto e do discurso. In: PAULIUKONIS, M. A. L.; GAVAZZI, S. (org.). *Da língua ao discurso*: reflexões para o ensino. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005. p. 11-27.

CHARAUDEAU, P.; ARAGÃO, S. M. *Do discurso político ao discurso populista*: O populismo é de direita ou de esquerda? Calidoscópio, [s. l.], v. 20, n. 1, p. 351-363, jan./abr. 2022. DOI: <https://doi.org/10.4013/cld.2022.201.17>. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/calidoscopio/article/view/24129>. Acesso em: 12 nov. 2024.

CRISTÃO. In: MICHAELIS. [S. l.]: Editora Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=crist%C3%A3o>. Acesso em: 15 nov. 2024.

FERREIRA, Nikolas (@nikolas\_dm). *O candidato de Deus eu não sei, mas o capeta tem e aperta* 13. X, 17 set. 2022a. Disponível em: [https://x.com/nikolas\\_dm/status/1571269583478181888](https://x.com/nikolas_dm/status/1571269583478181888). Acesso em: 30 out. 2024.



FERREIRA, Nikolas (@nikolas\_dm). *Lula é trans-cristão. Não é, mas sente*. X, 30 set. 2022b. Disponível em: [https://x.com/nikolas\\_dm/status/1575687498402910212](https://x.com/nikolas_dm/status/1575687498402910212). Acesso em: 3 out. 2024.

FERREIRA, Nikolas (@nikolas\_dm). *Eu sei que você completou: Brasil acima de tudo, Deus acima de todos!!!* 30 set. 2022c. Disponível em: [https://x.com/nikolas\\_dm/status/1575710341668818944](https://x.com/nikolas_dm/status/1575710341668818944). Acesso em: 30 out. 2024.

FERREIRA, Nikolas (@nikolas\_dm). *Lula acha que é Jesus pedindo a Deus desculpas porque não sabem o que fazem*. 28 out. 2022d. Disponível em: [https://x.com/nikolas\\_dm/status/1586160078561984512](https://x.com/nikolas_dm/status/1586160078561984512). Acesso em: 30 out. 2024.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

G1. *Debate da Globo do 2º turno para presidente*; assista à íntegra. g1, [s. l.], 28 out. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2022/noticia/2022/10/28/debate-da-globo-do-2o-turno-para-presidente-veja-integra-em-videos.ghtml>. Acesso em: 15 nov. 2024.

G1 MINAS. *Quem é Nikolas Ferreira (PL), o deputado federal mais votado do Brasil e da história de Minas Gerais*. g1 Minas, Belo Horizonte, 3 out. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/eleicoes/2022/noticia/2022/10/03/quem-e-nikolas-ferreira-pl-o-deputado-federal-mais-votado-do-brasil-e-da-historia-de-minas-gerais.ghtml>. Acesso em: 15 nov. 2024.

JESUS, J. G. de. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. 2. ed. Brasília, DF: [s. n.], 2012. E-book (42 p.).

LOWY, M. *Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil*. Serviço social & Sociedade, São Paulo, v. 124, p. 652-664, out./dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-6628.044>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/MFzdwXKBBcNqHyKkckfW6Qn/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 12 nov. 2024.

MACHADO, I. L. *A ironia como estratégia comunicativa e argumentativa*. Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 108-128, jan./jul. 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/13840/14752>. Acesso em: 12 nov. 2024.

MAINGUENEAU, D. *Cenas da enunciação*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes Editores, 1997.

MARQUES, M. de S.; CARLOS, E. *O populismo de extrema direita no governo Bolsonaro: uma abordagem discursiva*. Sociologias, [S. l.], v. 27, n. 64, p. e140107, 2025. DOI: 10.1590/1807-0337/e140107. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/140107>. Acesso em: 15 jun. 2025.

MARTINS, Y. *A religião do bolsonarismo: um ensaio teológico*. Brasília, DF: Editora Episteme, 2021. E-book (88 p.).



MORAIS, A. R. A. de. *O discurso político da extrema-direita brasileira na atualidade*. Cadernos de Linguagem e Sociedade, [s. l.], v. 20, n. 1, p. 152-172, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/les.v20i1.12129>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/12129>. Acesso em: 12 nov. 2024.

NIKOLAS, Ferreira: Biografia. Câmara dos Deputados, Brasília, DF, [202-]. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/deputados/209787/biografia>. Acesso em: 15 nov. 2024.

ORLANDI, E. P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2. ed. Campinas: Pontes, 1987.

PAVEAU, M.-A. *Análise do discurso digital: dicionário das formas e das práticas*. Campinas: Pontes Editores, 2021.

PONTES-RIBEIRO, D. H. *Estudo semiótico do slogan da campanha bolsonarista: Brasil acima de tudo, Deus acima de todos*. Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciência e Educação, São Paulo, v. 7, n. 6, p. 843–872, 2021. DOI: <https://doi.org/10.51891/rease.v7i6.1437>. Disponível em: <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/1437>. Acesso em: 16 nov. 2024. contexto

SEVERO, D. O.; HOEFEL, M. da G. L.; SILVA, J. J. N. *Movimentos de extrema-direita e violência contra as minorias no contexto do Brasil: discursos de ódio e colonização do imaginário*. Relações Internacionais, [s. l.], n. 73, p. 67-84, mar. 2022. DOI: <https://doi.org/10.23906/ri2022.73a06>. Disponível em: [https://ipri.unl.pt/images/publicacoes/revista\\_ri/pdf/RI73/RI73\\_art06\\_DOSMGLHJJNS.pdf](https://ipri.unl.pt/images/publicacoes/revista_ri/pdf/RI73/RI73_art06_DOSMGLHJJNS.pdf). Acesso em: 16 nov. 2024.

SILVA BISSIATI, E. L.; AGUIAR DA SILVA, B. *O recrudescimento do ultraconservadorismo no Brasil: análise do discurso político-religioso de Nikolas Ferreira contra os valores e pautas feministas e LGBTQIAP+*. SciELO Preprints, 2024. DOI:10.1590/SciELOPreprints.9688. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/9688>. Aceso em: 15 jun. 2024.



## A construção cristã da santidade de uma preta escravizada: história da morte de Romana, Meruoca – CE, século XIX

The christian construction of the sanctity of a enslaved black woman: the story of Romana's death, Meruoca – CE, 19th century

Antônio George Lopes Paulino<sup>1</sup>  
Antônio Renaldo Gomes Pereira<sup>2</sup>

**Resumo:** Romana foi escravizada na serra da Meruoca, situada no norte do Ceará, século XIX. Ela foi perseguida pelo filho do seu senhor, mas resistiu aos caprichos sexuais do moço branco que, por acidente, caiu num despenhadeiro e morreu. De vítima, Romana passa à condição de assassina, sendo então barbaramente torturada. Seu martírio torna-se símbolo de santidade, atraindo ao lugar da morte, pagadores de promessa, romeiros e visitantes que agradecem milagres e favores alcançados, recebidos da 'Escrava Romana'. Este trabalho fundamenta-se em pesquisa cuja metodologia incluiu visitas de campo, registro de depoimentos, estudo bibliográfico e documental. Nosso objetivo é explorar uma hipótese: os agenciamentos interpretativos da morte de Romana contextualizam-se na romantização do martírio pelo dogma cristão da castidade, silenciando a questão social diante da violência contra a mulher, ainda mais contra uma mulher preta e escravizada. Problematicando uma memória da oralidade cuja narrativa predominante traz uma herança colonialista, desenvolvemos a discussão com aportes conceituais de uma abordagem decolonial e antirracista.

**Palavras-chave:** Escravização. Colonialidade. Religião. Racismo. Decolonialidade.

**Abstract:** Romana was enslaved in the Meruoca mountain range, located in the north of Ceará, in the 19th century. She was chased by her master's son, but resisted the sexual whims of the white boy who, by accident, fell down a cliff and died. From being a victim, Romana became a murderer and was barbarously tortured. Her martyrdom becomes a symbol of sanctity, attracting to the place of her death promise payers, pilgrims and visitors who give thanks for miracles and favors received from the 'Roman Slave'. This work is based on research whose methodology included field visits, recording testimonies, bibliographical and documentary studies. Our aim is to explore a hypothesis: the interpretive agencies of Romana's death are contextualized in the romanticization of martyrdom by the christian dogma of chastity, silencing the social issue of violence against women, especially black and enslaved women. Problematicizing a memory of orality whose predominant narrative carries a colonialist heritage, we

<sup>1</sup> Professor Associado IV da Universidade Federal do Ceará (UFC); coordenador do Laboratório de Antropologia e Imagem (LAI/UFC); docente das Licenciaturas Interculturais Indígenas Pitakajá e Kuaba; docente do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC-UNILAB e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UFC). E-mail: aglpaulino@ufc.br.

<sup>2</sup> Professor de Ensino Religioso da Prefeitura Municipal de São Gonçalo do Amarante-CE; doutorando em Antropologia no PPGA/UFPB, com pesquisa em ritos fúnebres e práticas mortuárias; Mestre em Antropologia pelo PPGA UFC-UNILAB; Especialista em Arqueologia e Patrimônio; pesquisador vinculado ao Laboratório de Antropologia e Imagem (LAI/UFC). E-mail: renaldoargp@gmail.com.





develop the discussion with conceptual contributions from a decolonial and anti-racist approach.

**Keywords:** Enslavement. Coloniality. Religion. Racism. Decoloniality.

## Introdução

Quando o noticiário anuncia assassinato de mulheres, observa-se a tipificação do crime de feminicídio, que decorre do lugar de opressão ao qual a mulher é submetida numa relação desigual de poder, onde o homem domina com sentimento e atitude de posse sobre o corpo e a liberdade da mulher. A apropriação do corpo feminino não acontece exclusivamente na relação conjugal ou de namoro, podendo ocorrer na forma de assédio sexual no trabalho ou em relações de poder e violência que se dão no contexto de organizações criminais (Segato, 2022). De qualquer forma, por força da lei<sup>3</sup> e pela pressão social que se concretiza na luta dos movimentos feministas e de defesa dos Direitos Humanos, não se admite mais discutir a questão social da violência contra a mulher sem trazer para o debate a caracterização dos crimes de feminicídio<sup>4</sup>.

Este trabalho versa sobre a agência da ventriloquia colonial (Sólis, 2016) que se apropria da fé expressa na relação entre devotos e almas ‘santificadas’ no catolicismo popular. No Ceará, várias mártires tiveram mortes trágicas transformadas em instrumento de ‘santificação’, processo que nasce da súplica e da promessa que algum humano vivo faz à vítima do martírio, quanto mais se o sofrimento a que foi submetida for interpretado como obediência a Deus, em defesa da própria honra ou castidade (Paulino, 2023; Pereira; Paulino, 2024; Pereira; Oliveira; Paulino, 2023; Pereira, 2022).

Acontece de se esperar da mulher covardemente atacada e morta o perdão ao assassino, como prova de fé, temor a Deus, bondade, exemplo de virtude. Uma ou outra narrativa ou mesmo as duas, estão presentes em casos como o de Menina Benigna, em Santana do Cariri, Sul do Ceará; Mártir Francisca, em Aurora, também no Cariri cearense; Finada Suzete, em Mombaça, Sertão Central; Isabel Maria, em Guaraciaba do Norte, Serra da Ibiapaba; e Escrava Romana, em Meruoca, Norte do Ceará.

---

<sup>3</sup> A Lei nº 14.994/2024 atualizou a tipificação de feminicídio, definido como homicídio qualificado, hediondo, ocorrendo quando o assassinato envolve violência doméstica e familiar, menosprezo ou discriminação à condição da vítima por ser mulher (Gilaberte; Martinelli; De Bem, 2025).

<sup>4</sup> Quadro social de proporções alarmantes no Brasil, com expressiva incidência no Ceará, sendo que “76 mulheres foram assassinadas no Ceará nos três primeiros meses de 2024”. Ver: Portal (2024).



Esta comunicação discorre sobre narrativas da ‘divinização’ de Romana, tendo como material de análise, registros sistematizados na pesquisa “Santos do povo na religiosidade cearense: mapeamento de territorialidades devocionais”, realizada no Programa de Bolsas de Iniciação Científica - PIBIC/UFC, de agosto de 2022 a julho de 2023 (Paulino, 2023)<sup>5</sup>. Traçamos pontos de problematização do caso desde questões suscitadas na monografia defendida por Antonio Renaldo Gomes, tendo o professor George Paulino como orientador (Pereira, 2022)<sup>6</sup>.

Romana viveu e morreu no século XIX, escravizada em uma fazenda na serra da Meruoca, Norte do Ceará. Assediada pelo filho do seu senhor, resistiu aos caprichos sexuais do moço branco libertando-se dele em luta corpo a corpo na qual, por incidente, ele caiu num despenhadeiro e morreu. De vítima, Romana passa à condição de assassina e é barbaramente torturada. Seu martírio é apropriado pela fé nas almas milagrosas e ela se torna símbolo de santidade, atraindo ao suposto lugar da morte, pagadores de promessas, romeiros e visitantes que agradecem milagres e favores alcançados.

O objetivo deste trabalho, cuja pesquisa incluiu visitas de campo, registro de depoimentos, estudo bibliográfico e documental, é explorar uma hipótese: os agenciamentos interpretativos da morte de Romana contextualizam-se na romantização do martírio pelo dogma cristão da castidade, silenciando a questão social diante da violência contra a mulher; uma mulher preta e escravizada. Escrevemos inspirados na arte literária de orientação decolonial e antirracista. Temos leituras nesse espaço de afirmação, onde buscamos *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, para falarmos de uma personagem que, como Romana, foi escravizada no século XIX, mas pôde elaborar e registrar ela própria a narrativa da sua vida (Gonçalves, 2023). Romana não teve essa oportunidade, de forma que a ventriloquia cristã tem falado por ela, dando relevo a uma leitura da santificação assentada em valores patriarcais que negam a condição de sujeito à mulher e determinam o corpo feminino como lugar de castidade.

---

<sup>5</sup> Compuseram a equipe de pesquisa: George Paulino (coordenador e pesquisador), Renaldo Pereira (coordenador adjunto e pesquisador), Rodrigo Andrade Oliveira e Erivan Cordeiro (estudantes de Ciências Sociais na UFC e bolsistas da pesquisa). Agradecemos ao PIBIC/UFC e à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) pelo financiamento.

<sup>6</sup> Compuseram a banca examinadora: George Paulino (orientador), Cristina Maria da Silva (examinadora interna) e Jean dos Anjos (examinador externo).



Dividimos a discussão da seguinte forma. Em *Martírio ou feminicídio? Como operam narrativas de ‘santificação’ de mulheres assassinadas no Ceará*, descrevemos de forma interpretativa os casos mencionados na introdução, observando elementos simbólicos em comum que sustentam o discurso de que a mulher, movida pela fé cristã, ‘se permite morrer’ – e/ou perdoar seu assassino – em defesa da castidade, instituição patriarcal empregada no disciplinamento do corpo feminino na estrutura social.

Em *A construção narrativa da ‘santificação’ de Romana: algumas questões de confronto à ventriloquia colonial*, trazemos a personagem Kehinde, africana de Savalu, Reino do Daomé, escravizada em Itaparica, Bahia, com nome cristão de Luísa Mahin, também conhecida como Luísa Gama, suposta mãe do advogado abolicionista Luís Gama, filho perdido durante sua atuação na Revolta dos Malês, 1835, Salvador. Sua resistência nos leva a pensar sobre a legitimidade do ódio e da revolta em defesa da própria dignidade e liberdade, o que pode ser visto também à luz de *Alma*, conto que integra *Doramar* ou a *Odisseia*, de Itamar Vieira Júnior (2021). Escravizada, no limite da humilhação, Alma mata seus senhores, foge vestida de sinhá e na liberdade, funda um quilombo. Como ainda no romance de 1903 do cearense Domingos Olímpio (1983), onde *Luzia-Homem* enfrenta o sertão seco, dominado por machos violentos.

A especulação chega a supor que há uma alusão à escravizada Romana na construção da trama de *Luzia-Homem*. Há uma Romana entre os personagens, que não corresponde ao perfil da Romana real: escravizada obediente à fé católica, embora se manifeste também a narrativa de que Romana era rebelde, não gostava de missa e resistia ao catecismo (Pereira, 2022). Nesse construto ambíguo que abre os caminhos da divinização de uma morta, Romana também pode ser vista como mulher perigosa, que provocou a queda e morte do ‘sinhozinho’ branco. Mas a narrativa dominante diz que ela lutou para defender sua virgindade e, na luta, o moço branco caiu e morreu.

Assim como se pode supor que não há relação alguma entre essas duas mulheres mitificadas, assim também podemos duvidar da narrativa de que Romana fosse uma moça cristã fervorosa e dedicada à fé católica, obediente à sua senhora e que, por efeito óbvio da fé, fosse isenta de desejos sexuais e firme defensora da castidade. Assim como também essa narrativa possui o seu lugar de ‘verdade’ e aceitação.

Incomoda rever a narrativa mítica de mulheres que foram assassinadas e divinizadas, tornando-se territórios simbólicos de rituais de devoção. Incomoda porque



nunca se pensa no sentimento da mulher que foi morta. No que ela gostaria de dizer sobre o que lhe aconteceu. Fala-se por ela. Silencia-se a memória da mulher morta, nega-se sua subjetividade. Deixa-se a voz para a romantização da violência e transmutação da tragédia em dádiva. Então, sob uma perspectiva decolonial e antirracista, perguntamos: Romana era católica fervorosa? Romana resistiu a dois corpos machos porque não os desejava ou defendeu pela fé a sua castidade?

Um santuário se formou no suposto local da morte ou martírio, a Cruz da Romana, em Meruoca, no Sítio Brás, comunidade de São João das Almas. Hoje o local de devoção encontra-se com estrutura modificada, compondo o ponto turístico Santuário da Santa Cruz da Romana, com símbolos menos focados em Romana e mais ressaltados nas estações da Via Sacra. Tendo em vista a atividade turística, esse espaço beneficia-se da narrativa que oferece eufemismo diante do feminicídio de uma preta escravizada em favor do tabu patriarcal da mulher pura e virgem.

São questões que nos permitem problematizar a memória de Romana tal como é narrada pela oralidade. A narração cria uma trajetória elaborada por terceiros que não viveram o contexto dessa mulher assassinada, mas cujas narrativas constituem material para identificar outro lado possível da história, no qual possamos pensar, alternativamente, que Romana resistiu a corpos que ela não desejava e lutou para não ser estuprada e, na luta, seu algoz desequilibrou-se e morreu. Ou que o homem branco e rico foi empurrado de propósito, na raiva e defesa humanamente legítimas de Romana.

Independentemente dos debates que fazemos, centenas de devotos seguem acreditando nesse fenômeno, dignamente fazendo e pagando suas promessas, sacrificando-se pelas graças alcançadas, deslocando-se em suas romarias. Queremos abordá-lo à luz de um pensamento incômodo, decolonial e antirracista, problematizando aspectos como: trajetória de vida, memória, colonialidade, silenciamento e ventriloquia.

Com esta comunicação, esperamos contribuir para que a ventriloquia<sup>7</sup> não reproduza apagamentos ou silenciamentos sem ser confrontada; para que a dúvida possa deslocar sentidos naturalizados sobre a significação da trajetória de mulheres vítimas de feminicídio, mitificadas como heroínas da virgindade e da capacidade de perdoar.

---

<sup>7</sup> Utilizamos o conceito de ventriloquia nesta discussão segundo Daniel Solís (2016), como metáfora da situação social em que as pessoas ou instituições de poder falam pela pessoa subalternizada e silenciada, destituindo o sujeito da sua ontologia e voz (Segato, 2022).



## 1. Martírio ou feminicídio? Como operam narrativas de ‘santificação’ de mulheres assassinadas no Ceará

Discutimos os resultados da pesquisa mencionada na seção anterior em Paulino (2023). Das questões a que nos propusemos responder, destacamos uma pergunta que, embora focada em processos de ‘santificação’ espontânea não necessariamente relacionados a casos de feminicídio, forneceu apontamentos pertinentes ao cerne do que nos interessa neste artigo. Indagamos: “quais práticas discursivas são mobilizadas na construção de uma figura santa: castidade, honra, caridade, martírio da violência, martírio de enfermidade, perdão, morte ruim?”.

Antes de remetermos à resposta, cumpre resumir as histórias das mortes dos cinco casos que selecionamos para fundamentar hipóteses sugeridas na introdução na forma de dúvidas ou incertezas. A seleção deu-se pela ênfase na narrativa sobre a virtuosidade da mulher virgem e cristã, mas são diversos os casos de que temos registro no Ceará, entre os quais, além dos cinco aqui tratados, também se deu a divinização de mulheres assassinadas. Acessamos esses casos em fontes jornalísticas e destacamos a referência à tese de Daniele Ribeiro Alves, defendida em 2021 no PPGS/UFC, de cuja banca examinadora o professor George Paulino foi um dos integrantes.

A tese intitula-se *O gênero da devoção: corpo feminino, sofrimento e testemunho na devoção a Isabel Maria, a santa das mulheres agredidas* (Ribeiro, 2021). É desta fonte, sobretudo, que resumimos os quatro primeiros casos descritos abaixo, sendo que também consultamos nosso relatório (Paulino, 2023). Sobre o caso da ‘santificação’ de Romana, que veremos mais detidamente no próximo capítulo, a principal fonte é a monografia defendida pelo professor Renaldo Gomes (2022), orientada pelo professor George Paulino, *O marco divino na santificação de Romana*.

Cortou o cabelo a contragosto do marido, motivo do ciúme que o levou a matá-la a golpes de faca diante do filho pequeno. Foi o trágico fim de Isabel Maria, no ano de 1929; a linguagem jurídica ainda andava muito distante de contemplar o termo feminicídio. O assassinato se deu numa estrada de pouco movimento, área outrora pertencente ao município de Reriutaba, hoje integrada a Guaraciaba do Norte, Serra da Ibiapaba. Foi lá que o assassino atirou o corpo num abismo, que teria caído sobre uma árvore, local onde um devoto ergueu uma cruz tornando-o um espaço de peregrinação.



Com o tempo, um pagador de promessa ergueu uma capela à beira da estrada, onde se realizam celebrações e depositam-se ex-votos. A agência católica em torno de Isabel Maria vai da recusa da paróquia em celebrar na capela, à mobilização de valores morais como o perdão e a virtude da mulher, tendo sido criados uma oração e um santinho com um retrato idealizado daquela que, em determinadas lembranças, é definida como uma mulher comprometida, mas que gostava de festas e em outras, como obediente aos princípios cristãos. A vítima de feminicídio então divinizada teve como primeiro milagre o feito de ajudar seu assassino a fugir da cadeia (Ribeiro, 2021).

Filha de Santana do Cariri, Sul do Ceará, aclamada como ‘heroína da castidade’, Benigna Cardoso da Silva foi assassinada a golpes de facão em 1941, quando tinha apenas 13 anos, ao lado da cacimba onde buscava água e foi assediada por Raul Alves que, raivoso com a recusa à investida de sedução, matou-a. Colocou-se uma cruz no local do crime, onde eram deixados ex-votos de suplicantes atendidos pela alma milagrosa. Santana do Cariri tornou-se ponto de romaria e turismo. Do culto espontâneo, Benigna passou a ter um lugar na igreja da cidade, donde partiu a mobilização junto à Diocese do Crato pelo reconhecimento da santidade de Benigna, oficialmente beatificada em solenidade ocorrida no Crato no dia 24 de outubro de 2022, em alusão ao dia do seu assassinato (Paulino, 2023).

A imagem de Benigna foi sendo construída e transformada, moldando-se a narrativas e moldando-as: a menina moça trajando vestido vermelho de bolinhas brancas, tendo às mãos uma pequena jarra, recipiente mais conhecido no Ceará como pote de barro. Em outra concepção, Benigna aparece segurando ramos florais. A respeito dessa imagem, já assistimos telejornal em que uma autoridade eclesial dizia em entrevista que Benigna é símbolo da ecologia e defesa do meio ambiente. A oralidade a aponta como criança órfã que se tornou a moça zelosa que buscava água para casa, era estudiosa, fervorosa com a eucaristia e cuidadora da natureza. Numa terceira imagem de que temos conhecimento, Menina Benigna segura uma Bíblia.

Sua imagem está em construção num trajeto não linear em que Benigna vai de ‘heroína da castidade’<sup>8</sup> a “símbolo contra a violência à mulher”, como se lê em título de

---

<sup>8</sup> Matéria publicada por ocasião da beatificação da Mártir Benigna destaca constructos simbólicos operantes na caracterização de um arquétipo: o status de ‘heroína da castidade’ e a referência ao martírio





manchete da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) publicada na Internet no dia da solenidade<sup>9</sup>, embora o deslocamento de ênfase semântica tenha como causa a pressão dos movimentos sociais no combate ao feminicídio. Certeza é que a divinização espontânea de Benigna no passado não se deu com ênfase semântica na violência contra a mulher como instituição da masculinidade; pelo contrário, dava-se ênfase ao martírio abraçado em defesa da castidade, da virgindade.

Francisca Augusta da Silva foi também tornada mártir. Vítima de feminicídio ainda na adolescência, em 1958, foi noiva de um rapaz por quem não tinha desejo de ser esposa e teve o noivado desfeito pelo pai. No Sítio Mororó, em Aurora, o ex-noivo desferiu onze golpes de faca contra a jovem. No local do assassinato, seu pai ergueu uma capela, monumento que se tornou ponto de peregrinação e entrega de ex-votos. Agenciamentos recentes em torno dessa ‘santificada’ e do turismo religioso ao qual a devoção favorece, temos a concepção da imagem física de Mártir Francisca com estética semelhante à de santas católicas oficialmente canonizadas, com manto e cobertura na cabeça. Mártir Francisca tem aparência branca em algumas réplicas. Em outras, de mulher preta, representação que parece ser mais recorrente. Um caso de feminicídio em que se supõe o sentimento de propriedade sobre o corpo feminino como instituição da dominação patriarcal, muito embora não problematizado pelos que olham para o martírio da jovem Francisca como passagem para a santidade, sensível à dor de quem ficou neste mundo a suplicar e agradecer milagres (Ribeiro, 2021; Paulino, 2023).

Grávida de Antônio, que duvidou da honestidade de quem não havia se entregado a outro homem, a jovem Maria Suzete Alves do Vale foi morta a facadas aos 21 anos, no dia 10 de janeiro de 1952. Ficou conhecida como Finada Suzete, aquela que atende a quem lhe pede graças ou ajuda e vai à sua catacumba, no cemitério de Mombaça – CE, no Sertão Central, agradecer acendendo velas.

O assassino passou pouco tempo na cadeia. O pai de Suzete matou-o dez anos depois, dentro de um trem. O professor George Paulino, em sua infância e adolescência, visitou várias vezes o túmulo azulado e envelhecido de Suzete, pois morava em Mombaça, onde cresceu ouvindo adultos narrarem que, na agonia da morte, caída na

---

como motivação no combate à violência contra a mulher, crianças e adolescentes, como observado nas palavras da então governadora, Izolda Cela (Governo, 2024).

<sup>9</sup> Menina Benigna: primeira beata do Ceará e símbolo contra a violência à mulher será beatificada nesta segunda-feira (24). Fonte: CNBB (2024).



calçada, Suzete perdoou seu assassino, gerando um motivo, além do martírio, para construírem sua ‘santificação’ (Paulino, 2023).

O caso em estudo neste artigo, a história da morte de Romana, nos leva mais longe no tempo, provavelmente à segunda metade do século XIX, mas sem a datação precisa identificada nos demais casos mencionados. Diferentemente do padrão de morte a facadas observado nos casos anteriores, Romana foi morta, mas também matou, ainda que tenha sido sem dolo ou intenção de matar. Que possibilidade há, neste caso, de se considerar a violência sob uma perspectiva relacional? Em *Mulheres que matam: universo imaginário do crime no feminino*, a socióloga Rosemary Almeida (2001) analisa a trajetória de Liberta, mulher que matou o marido e viveu a experiência do deslocamento da figura submissa para a imagem da mulher que impõe poder e violência, suscitando questionamentos sobre a naturalização da condição feminina. Essa força de deslocamento não foi cogitada para Romana na narrativa predominante acerca da sua história, cujos registros orais não trazem data do seu nascimento nem do martírio. Fala-se muito sobre ela e por ela, normalmente para afirmar a figura de Romana como determinada pela fé obtida na catequização, devotada à castidade.

A ventriloquia colonialista continua a falar por essas mulheres dezenas de anos após terem sido silenciadas para sempre. Nossos estudos apontam que esses crimes mitificados no imaginário cristão como casos de martírio exemplares para a defesa da castidade, hoje passam por um tímido deslocamento de narrativa, que começa a fazer o reconhecimento da caracterização de feminicídio e a oportunizar a dinâmica devocional para colocar a violência contra a mulher num necessário e urgente processo de desnaturalização. Todavia, na origem da devoção que sucede trágicos desfechos, a ação violenta de homens em posse de seu “mandato de masculinidade” (Segato, 2022, p.20) vai aos poucos perdendo cor para se destacar na narrativa do martírio o heroísmo e a “suposta abnegação da vítima que não se deixa sucumbir à desonra e à violação do corpo casto, preferindo sucumbir à morte do que trair a fé cristã” (Paulino, 2023, p.7).

Nesse sentido, quando nos indagamos acerca de como o imaginário cristão opera na santificação de mulheres vítimas de feminicídio, diante de tantos casos com símbolos semelhantes e ocorridos em diversas regiões do Ceará, notamos que as narrativas transformadas no fluxo da oralidade e das agências de influência moral praticamente não colocam o feminicídio em questão ou sequer cogitam a possibilidade



de que a mulher morta tenha recusado um determinado corpo masculino e não que necessariamente estivesse em defesa da honra cristã sacralizada no tabu da virgindade. O imaginário cristão é patriarcal e ressalta essa retórica da mulher casta.

## **2. A construção narrativa da ‘santificação’ de Romana: algumas questões de confronto à ventriloquia colonial**

A história se dá no Sítio Brás, comunidade de São João das Almas, Serra da Meruoca. Ela seria filha de mãe africana escravizada, com o português proprietário das terras onde a menina mirrada cresceu, tornando-se uma jovem forte, bastante explorada no trabalho pesado e muito devotada ao catolicismo. Filha não reconhecida do próprio dono, é tornada defensora dos princípios de castidade, tendo recebido doutrinações cristãs de um missionário, inicialmente sendo obrigada por sua senhora a frequentar a catequização, na qual não via sentido, mas que veio a assimilar e praticar com fervor.

Apegada a tais princípios, esquivava-se das investidas de Negro João, um dos escravizados da fazenda, apaixonado por Romana, e do assédio de seu meio irmão, o filho de seu pai e proprietário; pai que nunca a reconheceu, de forma que a menina cresceu com os outros escravizados, na senzala. Segundo relatos obtidos por Renaldo Pereira (2022), Negro João a perseguia e por isso era castigado. Vítima do despeito de outra preta que o desejava, Negro João é denunciado e levado ao tronco, imaginando ter sido delatado por Romana, sobre quem nutriu determinação de vingança. Então se alia ao meio irmão de Romana, já que este não sabia do parentesco sanguíneo entre si e a escravizada que, todavia, contava com alguma proteção dos seus senhores.

Levada à mata por Negro João e seu meio irmão, interrompida nas orações que fazia na senzala, Romana voltou de um desmaio vendo os dois violentando-a. Segundo uma narradora entrevistada por Pereira (2022, p.24), “ela entra em desespero porque pra ela, o mais precioso era a virgindade e ela não queria, né?”. Mesmo amarrada e amordaçada, Romana teve forças e golpeou o rapaz, que deslizou no despenhadeiro; caiu estrepando-se num toco, morrendo em seguida. Seu comparsa tomou o corpo nos braços, apresentou-o aos pais do jovem e apontou Romana como culpada.

As narrativas que falam dos castigos infligidos sobre Romana dizem que ela foi posta no tronco e açoitada por Negro João até desfalecer e ser levada para a senzala, sendo depois presa com várias sequelas e mandada para Sobral. Conta-se que a trilha



feita a caminho da Vila situava-se onde hoje no Santuário da Santa Cruz da Romana ficam os degraus de uma Via Crucis. Nessa trilha, Romana teve que carregar um grande cesto de caju serra abaixo; sofreu calada, sem responder aos insultos e acusações, pois “ela não falava para se defender, depois das chicotadas ela perdeu a fala e eles achavam que ela não falava mesmo por birra”, disse um narrador a Renaldo Pereira (2022, p.25). Romana teria tombado com o cesto de cajus, que se espalharam pelo chão formando “um rosário em redor dela”, assim contou ao pesquisador uma narradora (Pereira, 2022, p.27). Negro João, moído de arrependimento, colhe o corpo ainda vivo de Romana, faz um pedido de perdão à jovem que, com esforço, fala: “Eu perdoo, o Nego João e o meu amo” (Amaral Filho *apud* Pereira, 2022, p.27)<sup>10</sup>. E então expirou.

Romana foi assassinada nesse martírio. Teria sido sepultada nas imediações do local da sua morte. Lá foi erguida uma cruz de onde se exalava cheiro de rosas sentido pelos que transitavam por ali mesmo sem saber que ali havia um corpo sepultado. E então a devoção a Romana se difunde a partir do primeiro contrato votivo feito entre um penitente e a alma da morta, tendo sido 1912 o ano do primeiro milagre atribuído a ela por esse devoto, que então construiu a primeira capela em homenagem à milagreira. O monumento não existe mais.

No sítio onde se deram esses acontecimentos, descritos como reais, mas acrescidos da imaginação referenciada em sistemas de crenças, há infraestrutura para receber romeiros na forma de hospedagem paga e para realizar celebrações. O território de devoção da antiga Cruz da Romana passa a ser denominado Santuário da Santa Cruz da Romana. É lá que se conserva a Cruz numa capela adornada por ex-votos. Tem-se a Via Crucis como nova atração do turismo religioso católico no lugar. Anualmente, ocorre a romaria principal no mês de setembro, atraindo centenas de visitantes.

O processo cultural de construção da santificação popular de Romana tem em seu contexto elementos políticos, não necessariamente no âmbito da política partidária, mas no que se refere ao poder de disputar e estabelecer narrativas. Suely Kofes (2001) já nos mostrou como a biografia de uma mulher – no caso da sua pesquisa, a de Consuelo Caiado, de Goiás Velho – numa sociedade de ethos machista é apropriada por

---

<sup>10</sup> A citação foi extraída de Pereira (2022), em passagem na qual o autor cita trecho de obra da qual não localizamos a referência bibliográfica na íntegra. Trata-se do livro *A Cruz da Romana*, escrito em 1955 por José Gurgel de Amaral Filho.



terceiros que traçam o feitio de um trabalho de memória sobre um determinado sujeito, mas referenciado no sistema de valores de quem faz a narração. Daí a exigência epistemológica e ética de se tratar da vida de um sujeito, ausente ou presente, sem separá-la da estrutura social em que essa vida se faz trajetória.

Acrescentamos a esse princípio, o tratamento decolonial<sup>11</sup> da história para combater formas de ventriloquia presentes em processos de denominação do Outro, que induzem à adesão a práticas de controle sobre a liberdade individual e, consequentemente sobre os corpos de sujeitos subalternizados. A metáfora da ventriloquia é heurísticamente útil para explicar processos coloniais no contexto latino-americano, onde a disputa de narrativas pela afirmação de territórios materiais e imateriais se dá entre forças de poder assimétricas, na qual se oportunizam vulnerabilidades de povos originários e tradicionais para que uma representação burocrática da sociedade civil ou do Estado pense e fale por eles (Sólis, 2016).

Para nos falar sobre a redefinição do caminho político do feminismo numa perspectiva decolonial, Rita Segato (2022, p.14-15) descreve crimes que analisou em Ciudad Juárez, no México, casos de feminicídio compreendidos como “crimes de poder”, em que a mulher é “diminuída em sua humanidade”, violentada e morta, “reduzida a seu corpo, perde a própria pessoalidade em sua completude ontológica”. Assim, “o estupro não resulta de uma cultura em particular. Trata-se da evidência da continuidade e da exacerbação de uma ordem política arcaica: o patriarcado”.

Essa ordem política arcaica reproduz o estupro como “ato moralizante, disciplinador do estuprador em relação à mulher violentada”. É um ato de silenciamento que replica a estrutura mítica fundacional da subordinação feminina, sendo o estuprador “o sujeito patriarcal que punirá e colocará as mulheres em seu devido lugar, e o estupro

---

<sup>11</sup> Considerando os determinantes colonialistas que incidem sobre a história de Romana, a abordagem dos estudos decoloniais converge a esta discussão. Assim, nos acercamos de contribuições do grupo Modernidade/Colonialidade, no qual se destacam intelectuais da América Latina cujo conhecimento embasa o ativismo no campo da pesquisa com epistemologias alternativas ao reducionismo da modernidade eurocêntrica. Esse campo teórico traz nomes como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado Torres, Ramón Grosfoguel e a linguista norte-americana radicada no Equador, Catherine Walsh (Oliveira; Candau, 2010). A análise da história pela via decolonial observa o pensamento mestiço que, historicamente, tem resistido de diferentes formas ao apagamento e ocultamento manipulados pela colonialidade. Nesse sentido, pensamos também na perspectiva contracolonial defendida por Bispo dos Santos (2023), em que sujeitos subalternizados constroem narrativas de resistência e denominações contrárias às denominações colonialistas, como as que continuam a operar no processo de racialização herdeiro da estrutura ontológica colonial.



é um ato que prende as mulheres a seus corpos como sinal de uma posição inescapável, de um destino silenciado” (Segato, 2022, p.14).

O realismo contido nesse ‘pensamento incômodo’ (Segato, 2022) instiga as políticas de Direitos Humanos e volta nosso olhar aos agenciamentos que se apropriam das práticas devocionais de santificação espontânea e formatam uma narrativa dominante sobre os marcadores de santidade de mulheres jovens que foram assassinadas por seus companheiros ou por assediadores, sendo enfatizados normalmente, como demonstramos no capítulo anterior, os marcadores simbólicos cristãos do perdão e da castidade como atributos da mulher virtuosa.

Como diria Segato (2022), essa narrativa retira da pessoa violada sua pessoalidade, sua completude ontológica. E a reduz a um corpo que cedeu à morte para manter-se virgem. O tabu da virgindade sobressai. Essa ventriloquia assentada desde a colonização não tem permitido a Benigna nem a Romana dizerem que lutaram contra o estupro, mas não necessariamente para defender a virgindade, esse bem caro que o patriarcado insiste em valorizar para violar, para exercer controle sobre os corpos, silenciar a alma da pessoa reduzida ao corpo.

Relacionar o tema da crença em milagres à problemática do silenciamento de sujeitos é um raciocínio apoiado num acúmulo de dados empíricos que podem fundamentar hipóteses. O silenciamento é uma agência de poder. Atua em nome do que convém estabelecer como história, determinado normalmente pelo comando do homem, quanto mais se o sujeito silenciado for mulher e preta. Também no final do século XIX, na região do Cariri, no primeiro dia de março de 1889, a beata Maria de Araújo, moça negra e de origem pobre que vivia sob os cuidados do Padre Cícero, protagoniza a primeira manifestação do chamado ‘milagre do Juazeiro’ (Neto, 2009).

Ao receber das mãos do reverendo a hóstia consagrada, o objeto transmuta-se em sangue em sua boca. Espalha-se a notícia do milagre. O pequeno povoado de Juazeiro torna-se um centro de peregrinação, o que dá impulso ao crescimento do lugar. Agrega-se em torno do Padre Cícero expressivo poder religioso associado ao poder político e econômico. A Igreja Católica contrariava esse movimento e enviou a Juazeiro juntas de investigação e inquérito para comprovar que não havia milagre algum. Era preciso conter o alvoroço de fanáticos e zelar pela ordem eclesial (Neto, 2009).





Padre Cícero foi excomungado pelo Santo Ofício de Roma. Em 1921 foi absolvido, mas ficando suspenso das ordens sacerdotais. Faleceu em 1934. Ele era defensor do milagre e da palavra da beata Maria de Araújo. Após sua morte, as romarias a Juazeiro prosseguiram com intensidade, sendo Padre Cícero considerado santo pelo povo, mas ainda desabilitado dos direitos sacerdotais que lhe foram retirados em vida. Em 2015, após movimento organizado por autoridades eclesiais, acadêmicas, políticas e por devotos, o Santo Ofício atendeu ao pedido de Dom Fernando Panico, da Diocese do Crato, e Padre Cícero foi reabilitado pela Igreja. Em 2022, a Santa Sé autorizou abertura do processo de beatificação do Padre Cícero que, para o povo de fé, já nasceu santo.

Voltando um pouco no tempo ao século XX, observamos que no processo de investigação que visava declarar o milagre como farsa, alguns eventos de silenciamento ou manobra ocorreram para ocultar e estabelecer verdades: roubo dos panos sobre os quais havia as manchas do sangue depositado pela beata durante as manifestações do milagre, subtraídos do sacrário da igreja matriz do Crato (Neto, 2009); isolamento da beata por autoridades da Igreja em um convento, submetida a castigos; discurso das autoridades que não admitiam a possibilidade de que uma preta, pobre, analfabeta, no sertão do Nordeste, fosse protagonista de algum milagre e menos ainda, que Nosso Senhor a visitasse em êxtases nos quais a beata se via como noiva e esposa de Jesus Cristo. Recebendo a hóstia das mãos de outro reverendo, o milagre não ocorreu. Maria de Araújo revela: Nosso Senhor manda dizer que o milagre não aconteceu porque o reverendo não se encontra em estado de graça. A beata foi então açoitada com uma palmatória. A fonte citada não indica o ano de morte da beata. Porém, informa que aos 22 de setembro de 1930, seu túmulo foi violado, seus restos mortais sumiram e deles não se sabe notícia até hoje (Neto, 2009).

Os movimentos ocorridos nas últimas décadas na região do Cariri cearense em defesa da reabilitação do Padre Cícero têm reunido também autoridades eclesiais e políticas, historiadores, antropólogos, sociólogos em torno do debate sobre o apagamento da história da beata. O movimento rende resultados, pois torna obrigatória a referência simbólica a Maria de Araújo no município de Juazeiro onde no espaço público houver alusão à figura do Padre Cícero. Em nossa análise consideramos que tal movimento tem características de um agenciamento decolonial, certamente não isento de conflitos, mas que busca retirar do apagamento o protagonismo de uma mulher sem a



qual a intensa religiosidade que projetou Juazeiro como território sagrado não seria o que é hoje (Campos, 2008). Esse movimento provoca estudos que têm demonstrado que Maria de Araújo é sim, considerada uma santa em diversas narrativas (Paz, Olinda, 2019; Torres, Oliveira, Leite, 2023).

Padre Cícero lutou contra sua expulsão da Igreja. Apresentou-se ao Vaticano, mobilizou autoridades, adquiriu aliados poderosos e manteve Juazeiro como forte centro de romaria, antes e depois da sua morte. A beata, protagonista do milagre, foi submetida à reclusão. Se falasse, apanharia, pois se dizia noiva de Cristo. Calaram-na! Extraviaram um corpo feminino, preto, ‘santo’, que em vida não pôde falar. Parafraseando a provocação antirracista devemos perguntar: “pode o subalterno falar?” (Spivak, 2010).

Se considerarmos a situação e o contexto em que opera o mandato de masculinidade (Segato, 2022) e o poder do racismo como base da estrutura social (Fanon, 2020), a resposta à pergunta replicada acima é: não. Na submissão involuntária, normalmente o subalterno não fala. Mas pode se rebelar e associar-se, fazer da revolta a justiça; libertar-se.

Voltamos à personagem Romana, assassinada e ‘santificada’. Não pôde falar e continua sem falar. Em sua pesquisa, Renaldo Pereira (2022, p.24-25) ouviu o relato de que após libertar-se dos dois homens que tentavam estuprá-la, Romana permaneceu escondida no mato, sem saber da morte do filho do fazendeiro. Decide voltar e explicar os acontecimentos, mas, impedida de falar, fica como culpada: “Quando chega lá, tá todo mundo revoltado, eles não deixam ela falar, não deixa ela explicar. Quando ela vê o corpo esticado em cima da mesa, sem vida, sem ter como se defender, então ela resolve se calar”, pondera um narrador ao pesquisador. Romana levou muito açoite no tronco, violência que também calou sua voz, como diz a narrativa: “[...] ela perdeu a fala, a audição, ela ficou aquela pessoa totalmente debilitada [...], até os próprios outros escravos ficaram com raiva dela, achavam que ela fosse mesmo criminosa [...]” (Pereira, 2022, p.24-25). Mas uma contradição entra em cena para favorecer a santificação de uma mulher assassinada. Embora não pudesse falar, na última agonia ela pôde dizer que perdoava os responsáveis por sua tortura e morte.

Quem hoje fala por Romana? E por Benigna? Quando alguém é silenciado por regimes de poder, o que tais regimes dizem sobre esse alguém que foi calado? Que desdobramentos sobre a cultura e a vida social esses ditos agenciam? Passeando



novamente pela literatura antirracista e decolonial encontramos a travesti chilena Pedro Lemebel a narrar o episódio em que ocorre a ‘conquista’ do Peru por Francisco Pizarro, quando seu enviado, frei Vicente de Valverde, ao ver o imperador inca Atahualpa atirar ao chão a Bíblia que recebeu de presente, pois não sabia do que se tratava, tomou o fato por pretexto para que “justificasse o genocídio da Conquista”. O escritor acrescenta: “O inca também não sabia que, anos mais tarde, o rei católico Carlos II iria proibir por decreto o uso de línguas nativas” (Lemebel, 2023, p.51).

A cena de mais de quinhentos anos descrita por Lemebel mostra que a racialização do Outro no Novo Mundo é uma violência enraizada e lograda ora pelo silenciamento do Outro, ora pela ventriloquia que se faz voz do Outro, mal ou bem intencionada, mas sua qualificação não deixa de ser uma marca da colonialidade do poder, dos saberes, dos corpos (Quijano, 2008; Segato, 2022). Essa violência é institucionalizada, seja por ter sustentação nos aspectos morais da cultura patriarcal e cristã, seja por ter expressão desde órgãos instituídos no Estado e na sociedade civil.

Nos aspectos psicológicos e morais da cultura, o apagamento e o silenciamento como empreendimentos da racialização e da estruturação do racismo podem ser representados, como muito bem discutem Frantz Fanon (2020) e Grada Kilomba (2019), pela metáfora da máscara, instrumento de castigo e tortura imposto a escravizados, muitas vezes a pretexto de que de boca fechada não poderiam roubar alimentos nem pedras preciosas; um disfarce para o sentido inconsciente ou oculto da máscara imposta: o silenciamento. Assim, a máscara cala o Outro e o naturaliza como perigoso.

A máscara é uma forma de conter esse outro perigoso. É o recurso da branquitude para evitar a revolta e colocar o Outro num lugar de inferioridade, de subalternidade (Spivak, 2010). A máscara é o medo da branquitude de ver o Outro abrir a boca e cobrar o que lhe foi roubado: a força de trabalho, a liberdade, a vida (Fanon, 2020; Kilomba, 2019). Nesse sentido, a máscara pode ser o princípio da ventriloquia mais perversa, aquela que coloca qualificativos no Outro, desqualificando-o como sujeito digno e de agência. Agência aqui compreendida como a autonomia ontológica<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> O conceito de ontologia entra nesta análise como aporte filosófico em cujo sentido se compreende a expressão da pessoa como sujeito, a partir do que nela define o Ser e a manifestação do Ser (Dalla Rosa, 2019).



do indivíduo para fazer-se sujeito dentro da estrutura, capaz de fazer escolhas e gerar deslocamentos como sujeito ativo frente ao que se supõe como destino (Hubner, 2021).

Na nossa leitura, Romana tem sua história apropriada por uma ventriloquia que talvez não lhe seja justa. Começa que Romana não escolheu ser catequizada. Foi obrigada. Diz-se que se tornou cristã fervorosa, defensora dos princípios da castidade feminina e tinha força para dedicação ao trabalho braçal pesado. Mas não se pode assegurar que sua ocupação com os ritos de fé não fosse uma forma de livrar-se intencionalmente do assédio de Negro João e seu meio irmão. Não há nada além de relatos orais, que muitas vezes se desencontram na dinâmica da transmissão, que possa garantir que a fé de Romana não fosse movida pelo medo de estar em condições ainda piores caso rejeitasse a religião dos seus senhores. Nada também garante que Romana não fosse uma autêntica mulher de fé como dizem e acreditam que ela fosse.

Mas o que nos interessa é considerar que a ventriloquia, entendida como metáfora de uma forma de poder em que o mais forte fala pelo mais fraco, independentemente das suas intenções (Sólis, 2016), segue no agenciamento de colonizar o pensamento e os sentimentos. Quando perguntamos o que os dizeres que se elaboram sobre sujeitos que já não podem falar desdobram como consequência na cultura e na vida social, estamos colocando possibilidades de deslocamento da narrativa dominante para configurar uma leitura decolonial, ainda que possamos trazer para cá um ‘pensamento incômodo’ (Segato, 2022), do qual esperamos que não incomode aos devotos, que não estão ocupados com nossos interesses analíticos.

Observando que os ditos da ventriloquia têm efeito gerador de sentimentos e comportamentos, buscamos demonstrar como esse mecanismo simbólico pode se reproduzir. Na Internet e em fontes jornalísticas, encontramos uma forma de admoestar que segue tal direção: o material produzido pela Renovação Carismática Católica (RCC), notadamente pela Comunidade Shalom, acerca de um paradigma de educação religiosa para jovens, apresentado no conceito de namoro casto ou namoro cristão. Nesse empreendimento educativo, a virgindade é colocada como um valor sagrado e lá se aprende a esperar pelo casamento.

Podemos duvidar da inocência deste discurso, sobretudo quando o mobilizam na oportunidade de construir um arquétipo que nele se encaixe. As cinco mulheres aqui focadas, vítimas de feminicídio ocorrido entre o final do século XIX e o ano de 1958,



foram santificadas no imaginário popular, com algum agenciamento da Igreja Católica mais ou menos substancial, conforme o caso, todos confluindo para um ou outro arquétipo ou para a junção dos dois: heroína da castidade e virtude do perdão. A ventriloquia diz que as assassinadas perdoaram seus assassinos. E diz também que uma “heroína da castidade” deve ser exemplo para as atuais gerações.

Diante das figuras que mostramos a seguir, provocamos a dúvida, o incômodo, o confronto de perspectivas: porque se enfatiza tanto a figura de Benigna como “heroína da castidade” e não se ocupa em fortalecer as mulheres na luta contra a cultura do estupro? Por que Benigna não é uma heroína da resistência ao estupro? Por que sua ontologia foi reduzida a um corpo cristão devotado à virgindade? Embora não tenhamos respostas prontas para tais questões, as imagens abaixo, o trecho citado que vem depois delas e a discussão que se segue nos fazem pensar acerca de discursos que podem favorecer sistemas simbólicos opressores.

Figura 1



Figura 2



Figura 3



Fonte: captura de tela feita por George Paulino a partir do serviço de busca do Google em 08.09.2024.  
Figuras 1, 2 e 3: namoro casto na Comunidade Católica Shalom; namoro casto na Renovação Carismática Católica; publicação da Comunidade Católica Shalom sobre a beatificação de Mártir Benigna.

“Saiba como crescer na vida de oração, fidelidade a Deus, ajuda aos necessitados e busca incansável pela santidade, seguindo o exemplo de Benigna, virgem, mártir, jovem e leiga”, é o que diz o veículo de comunicação virtual da Comunidade Católica Shalom mencionado acima, em matéria publicada aos 24/10/23,



por ocasião da solenidade de beatificação da santa do povo de Santana do Cariri. O namoro casto é uma instituição moral e pedagógica de grande importância na Renovação Carismática Católica (RCC), movimento de orientação conservadora em face ao tabu da virgindade e da heteronormatividade. Nessa instituição, o namoro é levado em conta somente como relação entre um rapaz e uma moça tal como determinados pelo gênero biológico. As figuras apresentadas acima exemplificam publicações do movimento RCC, observando a importância do namoro casto na visão de mundo de seus adeptos.

Vemo-nos numa situação difícil, tentando evitar um relativismo vazio de crítica e tentando ao mesmo tempo não reproduzir etnocentrismo nem viés analítico normativo. A adesão a esses valores conservadores do cristianismo é parte da escolha de sujeitos livres e conscientes que se identificam com um modo de pensar e viver. E isso não nos cabe julgar. Estamos atentos, no entanto, às possibilidades da ação ou agência desse discurso conservador no processo de reprodução e difusão midiática de valores que estão na base do mandato de masculinidade, do patriarcado, da cultura do estupro e da opressão sobre os corpos, em particular dos corpos femininos e dissidentes da heteronormatividade. Nesse sentido, o pensamento incômodo expõe o alerta diante da força do fundamentalismo contra o posicionamento feminino e a naturalização dos corpos das mulheres como território do mandato de masculinidade.

O que uma grande diversidade de ataques às mulheres nos revela é a centralidade do posicionamento feminino: o reposicionamento das mulheres como alvo, o uso excessivo da força dos fundamentalismos cristãos implantados no continente com o objetivo de armar a ordem patriarcal e protegê-la do avanço da crítica feminista e LGBTQIA+ e o barbarismo perpetrado contra as vidas e a saúde das mulheres por meio da perseguição e da criminalização do aborto são evidências do papel destinado ao posicionamento feminino na transformação do mundo (Segato, 2022, p.31).

Na colonialidade, ocorre que a linguagem é instrumentalizada em processos de dominação e controle (Lemebel, 2023), mas não atua em tais processos sem enfrentar resistência e contraposição. Nesse sentido, a linguagem dominante arma-se contra os pensamentos marginais, subalternos, de indígenas, quilombolas, feministas, movimento LGBTQIAPN+, que também instrumentalizam a linguagem como recurso de transformação e enfrentamento às estruturas racistas (Guerola, Lucena, 2021; Bispo dos Santos, 2023). A disputa de narrativas sobre a definição de um passado que continua a





agenciar o presente põe em cena ativismos que desnudam o potencial destrutivo das ontologias dominantes sustentadas pelo pacto da branquitude (Bento, 2022), confrontadas por outras ontologias e modos de ser e estar no mundo, como enuncia a ontologia indígena diante da vida sobre viver numa terra sem males (Dalla Rosa, 2019).

Assim, entram em cena os discursos dissonantes e incômodos que investem na transformação da realidade, na defesa da legitimidade da revolta, do quanto é justa a revolta dos subalternizados. A pressão social tem feito aparecer, por exemplo, a referência ao caso de Benigna como um caso de feminicídio, cuja memória deve ser lembrada também nesse sentido, para dar visibilidade à luta contra a violência às mulheres. Dar visibilidade a essa luta, embora o assassinato de mulheres esteja mais do que visível nas manchetes policiais. Nesse sentido, o pensamento incômodo não cruza os braços diante da redução ontológica de mulheres assassinadas a um perfil de santidade que as reduz à fixação simbólica do corpo casto.

Destacamos o caso de Benigna a essa altura da discussão, pois, diferentemente do caso de Romana, cujo santuário encontra-se em propriedade particular e recebe uma influência localizada da Igreja Católica em termos de celebrações, atividades de catequese e gestão simbólica da trilha da Via Crucis – atualmente mais enfatizada do que a própria Romana (Pereira, 2022) –, a história da beata de Santana do Cariri ganha maior projeção midiática por se encontrar sob o controle das ordens eclesiais, já que Mártir Benigna agora tem sua graça divina oficialmente reconhecida.

Retomamos a referência a Romana, a única das cinco mártires aqui tratadas que matou e foi assassinada. Reivindicamos um lugar na construção simbólica da santidade de mulheres assassinadas, lugar que nos permita duvidar das certezas, pensar na possibilidade da rebeldia justa. Como enunciamos na introdução, a ideia de confrontar a ventriloquia colonial a partir do caso de Romana e da compreensão dos processos de santificação popular no Ceará foi, em grande medida, inspirada na leitura recente de uma literatura decolonial, na qual a rebeldia preta, indígena e mestiça é tratada como resistência cotidiana ao racismo estrutural e suas violências no contexto escravocrata.

Foi assim que conhecemos Kehinde, de *Um defeito de cor* (Gonçalves, 2023), já descrita na introdução. Além dela, nos parágrafos que seguiremos aludiremos a personagens de outras obras e outros autores: Alma, Dona Guidinha do Poço e Luzia-Homem, as quais condensam arquétipos que desafiam a estrutura simbólica patriarcal.



Em sua travessia na luta por liberdade e defesa dos seus filhos, Kehinde contava inclusive com o feitiço das suas pretas protetoras na fazenda ou na irmandade e com a força dos orixás e voduns, para empreender pequenas e grandes vinganças. Desse modo, obteve a dádiva do feitiço, conhecimento manipulado por suas protetoras para atingir com picada de cobra o pênis do seu dono, que a estuprou, estuprou seu noivo e o castrou. Um horror desmedido para o qual o conhecimento da magia veio dar alguma resposta. A cobra era símbolo do vodun da avó de Kehinde. Misteriosamente, uma cobra picou o falo do estuprador, que morreu inchado e podre, porém com travessia garantida para o Céu, dado o aparato eclesial composto por dezenas de padres e bispos que conduziram os ritos de clamor por cura, de sentinela e inumação do rico homem branco da Bahia. Kehinde agenciou sua trajetória, ainda que na condição de escravizada, posteriormente alforriada, tendo ajudado também a vários amigos e amigas pretas que reuniu em torno de si e dos seus empreendimentos.

*Alma* é o título de um conto antirracista e decolonial escrito por Itamar Vieira Júnior (2021), em que fala uma mulher escravizada cujo nome era motivo da ironia dos senhores: *Alma*. A maior humilhação de todas que se impuseram na travessia de Alma foi ter todos os seus filhos arrancados do peito transbordante para serem vendidos. Seu maior desejo era ser mãe e ter terra sem cercas para criar gado e plantar inhame, como sua avó. Para a sinhá, Alma não tinha uma alma. Um dia, Alma ouviu em sua cabeça os tambores baterem, mais e mais forte. Quebrou louças na cozinha. Acalmou-se, sempre a escutar os tambores e foi à despensa pegar veneno de rato, despejou-o na comida dos senhores e a serviu no desjejum. Alma meteu guardanapos de pano na boca do senhor e na boca da sinhá, que estrebuchavam no chão, para que não gritassem, foi até a cozinha, recostou-se na parede e sorveu o leite há pouco recebido, a que nunca tivera direito. Foi ao quarto da sinhá, banhou-se na banheira de luxo, vestiu o vestido mais lindo, calçou-se em saltos, olhou-se no espelho, abriu a porta da rua e partiu. Fugiu, correu e estropiou-se durante muitas luas fugindo no mato, para nunca mais voltar, até que encontrasse um lugar sem cercas, onde pudesse ser livre, plantar, criar gado, como sua avó e ter muitos filhos. Alma fez da revolta um sonho real e fundou um quilombo.

*Dona Guidinha do Poço*, mulher sertaneja e rica, protagonista do romance do cearense Oliveira Paiva (1981), publicado postumamente em 1952, apaixona-se pelo sobrinho do seu marido. No desenrolar da trama, conspira para a morte do esposo.



Trata-se de uma ficção baseada em fatos da vida de Maria Francisca de Paula Lessa, ocorridos em 1853, em Quixeramobim. A personagem da vida real foi encarcerada por muitos anos, tendo deixado a prisão em estado de loucura e vivido na indigência.

*Luzia-Homem*, romance do cearense Domingos Olímpio (1983), que talvez equivocadamente a imaginação o associe à história real da “Escrava Romana”, assim como *Dona Guidinha do Poço* tem caracterização regionalista e naturalista, abordagem em que o desfecho da realidade é esperado como determinação de uma estrutura diante da qual o indivíduo tem pouco ou nenhum poder de agência para evitar seu destino fatal. Luzia-Homem, como Romana, é apresentada como uma mulher que tem a força de um homem e trabalha como homem, esquiva-se da sedução dos homens, sendo também uma mulher muito bonita, tida como esquisita e reservada, insultada nas ruas pelos moleques e as fofoqueiras, que a apontam como “macho e fêmea”. Sobre Luzia se imprime a coerção social da heteronormatividade e do mandato de masculinidade.

Luzia, como Romana, é frequentemente perseguida pelo macho que não aceita recusas. Desvencilha-se para livrar-se do soldado Crapiúna, assim como Romana fogia da violência sexual de Negro João e de seu meio irmão. Mas um dia Luzia foi atacada, como Romana. E assassinada. Diferentemente de Luzia, Romana matou antes de morrer. Porém dela não se cogita a revolta, mas o perdão; não a luta contra o estupro, mas o martírio em defesa da virgindade. E este é o discurso que opera no presente, relacionando martírio e castidade pela voz ventríloqua que fala por mulheres vítimas de feminicídio, silenciadas antes e depois de terem sido assassinadas.

### Considerações finais

A proposta de seguir a trilha de um pensamento incômodo para interpretarmos casos de santificação popular emergidos no cotidiano a partir do martírio que marca a divinização de mulheres vítimas de feminicídio não nasce da e nem segue a intenção de incomodar a quem pratica e defende os princípios cristãos da castidade. O que pretendíamos e esperamos ter alcançado era contribuir para que o estudo sobre a memória social dos significados construídos em torno da história de mulheres ‘santificadas’ permita o confronto da dúvida em face da ventriloquia bem intencionada que lhes esvazia da ontologia própria, lhes nega a subjetividade, para falar por elas.



Descrevemos e interpretamos cinco casos situados entre o final do século XIX e o fim da primeira metade do século XX, mas que não ficaram esquecidos no passado e continuam mobilizando sentidos, sentimentos, significados e costumes.

Constituem um fenômeno que ajuda a manter aquecido o mercado religioso – inclusive no segmento turístico –, o que favorece ao catolicismo em tempos de uma crise verificada na crescente perda de adeptos para o evangelismo neopentecostal. Esse universo simbólico é fonte de amparo e acolhimento ao povo devoto que pede graças, agradece milagres, festeja suas santas e seus santos e fortalece a religiosidade popular, universo de sacrifício e festa, reciprocidade entre santos e devotos.

Depois de pelo menos uns cento e trinta anos do assassinato de Romana, ao constataremos que no tempo presente a violência contra a mulher consumada em crime de feminicídio é uma questão social grave e urgente, entendemos que o combate jurídico e educativo a esse horror decorrente do mandato de masculinidade deve ser prioridade no planejamento e na aplicação de políticas públicas de proteção à vida das mulheres, crianças e adolescentes. O martírio de Romana e das outras mulheres aqui lembradas poderia não ter ocorrido, se a violência contra a mulher – destacadamente a mulher preta e escravizada – não fosse uma instituição naturalizada, sustentada pela civilização escravocrata do patriarcado.

Nesse sentido, não duvidamos da força psicológica que a devoção tem e da fé de quem compreende o martírio como passagem para a santidade e, portanto, para a dádiva do paraíso, a redenção para quem em vida tanto sofreu injustamente. Mas duvidamos de que, se lhes fosse dada a alternativa, as vítimas de feminicídio consideradas santas que aqui foram citadas – cinco casos entre outros mais de que se tem registro no Ceará e no Brasil – quisessem ser bandeira de regimes morais que lhes apresentam como exemplo de vida devotada à defesa da virgindade e à capacidade de perdoar; de perdoar até mesmo a homens que cometeram estupro e feminicídio.

### Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Rosemary de Oliveira. *Mulheres que matam*: universo imaginário do crime no feminino. Rio de Janeiro, Relume Dumará: UFRJ, Núcleo de Antropologia da Política, 2001. (Coleção Antropologia da política; 10)

ALVES, Daniele Ribeiro. *O feminino dilacerado*: a “purificação” e “santificação” de mulheres assassinadas no Ceará. Fortaleza, Edmeta, 2012.



- ALVES, Daniele Ribeiro. *Decifrando o sagrado feminino: o assassinato e a devoção a Maria de Bil em Várzea Alegre-CE*. 2014. 163f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas e Sociedade) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.
- BASTIDE, Roger. Os dois catolicismos. In: BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 1º vol. São Paulo, Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 157-179.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. *Como Juazeiro do Norte se tornou a Terra da Mãe de Deus: penitência, ethos de misericórdia e identidade do lugar*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28(1), p. 146-175, 2008.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Religião no povo*. São Paulo, Global, 2011.
- CNBB. *Menina Benigna: primeira beata do Ceará e símbolo contra a violência à mulher será beatificada nesta segunda-feira (24), 24 de outubro de 2023*. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/menina-benigna-primeira-beata-do-ceara-e-simbolo-contra-a-violencia-a-mulher-sera-beatificada-nesta-segunda-feira-24/>. Acesso em 09 set. 2024.
- DALLA ROSA, Luís Carlos. *Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade*. Educação, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 298-307, maio-ago, 2019.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo, UBU Editora, 2020.
- GILABERTE, Bruno; MARTINELLI, João Paulo; DE BEM, Leonardo Schmitt. *Nova lei do feminicídio: comentários à Lei nº 14.994/2024*. São Paulo, Editora D'Plácido, 2025.
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro, Record, 2023.
- GOVERNO do estado do Ceará. *Beatificação da Menina Benigna revela histórias de fé; Ceará terá santuário em Santana do Cariri*, 24 de outubro de 2023. Disponível em: <https://www.ceara.gov.br/2022/10/24/beatificacao-da-menina-benigna-revela-historias-de-fe-ceara-tera-santuاريو-em-santana-do-cariri/>. Acesso em 09 set. 2024.
- GUEROLA, Carlos Maroto; LUCENA, Maria Inêz Probst. “*Essa mesma arma contra eles*”: capitalismo, poder, linguagem e educação indígena. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, n. (60.2), p. 425-438, mai./ago. 2021.
- HUBNER, Alysson. *Agência na sociologia: os diferentes usos do conceito de agência em Weber, Giddens e Latour*. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, Vitória, v. 9, n. 2, p. 86-103, 2021.
- KILOMBA, Grada. A máscara. In: KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019. p. 33-69.



KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser. In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela (Orgs.). *Vidas e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro, Lamparina & FAPERJ, 2015. p. 20-39.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas, Mercado de Letras, 2001.

LEMEBEL, Pedro. O abismo iletrado de alguns sons. In: LEMEBEL, Pedro. *Poco hombre: escritos de uma bicha terceiro-mundista*. Rio de Janeiro, Zahar, 2023. p. 49-52.

MORAIS, Álvaro Dellano Rios. *O povo fez sua santa: canonização espontânea nas narrativas de devotos de Mártir Francisca de Aurora*. 2008. 125f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

NETO, Lira. *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

OLÍMPIO, Domingos. *Luzia-Homem*. São Paulo, Ática, 1983.

PAIVA, Manoel de Oliveira. *Dona Guidinha do Poço*. São Paulo, Ática, 1981.

PAULINO, Antonio George Lopes Paulino. “*Santos do povo*” na religiosidade cearense: mapeamento e descrição de territorialidades devocionais. 2023. 16f. Relatório de Pesquisa (UFC/PIBIC 2022/2023 - Edital nº 5/2022) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2023.

PAZ, Renata Marinho; OLINDA, Ercília Maria Braga de. *Uma santa saindo da penumbra: análise das narrativas de professoras do Ensino Fundamental da rede pública de Juazeiro do Norte (CE) sobre a Beata Maria de Araújo*. INTER-AÇÃO – Revista da Faculdade de Educação da UFG, v. 44, n. 3, p. 784-799, set./dez. 2019.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes. *O marco divino na santificação de Romana*. 2022. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes; PAULINO, Antonio George Lopes. *Cemitério de Anjinhos: um arranjo possível para a aproximação com o sagrado*. REVES – Revista Relações Sociais, v. 07, n. 01, p. 1-16, 2024.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes; OLIVEIRA, Rodrigo Andrade; PAULINO, Antonio George Lopes. Santos do povo: um constructo da fé e da história. In: DENDASCK, Carla Viana et. al. (org.). *Ciências Humanas e Sociais – Atualização de Área 1º Semestre de 2023*. São Paulo, CPDT, 2023. V. 1, p. 111-118.

PORTAL G1. *76 mulheres foram assassinadas no Ceará nos três primeiros meses de 2024, 17 de abril de 2024*. Disponível em: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2024/04/17/76-mulheres-foram-assassinadas-no-ceara-nos-tres-primeiros-meses-de-2024.ghtml>. Acesso em 09 set. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, sexo y sexualidade. In: SEVILLA, C. Pimentel (org.). *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*. Lima, CECOSAM, 2008.

SEGATO, Rita. *Cenas de um pensamento incômodo: gênero, cárcere e cultura numa visada decolonial*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2022.





SOLÍS, Daniel Inclán. *Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica*. CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad, v. 26, n. 1, p. 61-80, julio, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

TORRES, Geovane Gesteira Sales; OLIVEIRA, Bárbara Almeida; LEITE, Maria Laís dos Santos. *O silenciamento da Beata Maria de Araújo na construção de sentidos em torno do milagre da hóstia em Juazeiro do Norte – CE*. RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, v. 9, n. 2, artigo nº 2370, p. 1-29, jul.-dez., 2023.

VIEIRA JR., Itamar. Alma. In: VIEIRA JR., Itamar. *Doramar ou A Odisseia: histórias*. São Paulo, Todavia, 2021. p. 35-56.



## Terreiros da psique: considerações sobre os sonhos na Umbanda a partir da psicologia junguiana

Meeting places of psyche: considerations on dreams in Umbanda from the perspective of Jungian psychology

Renato Teixeira Bressan<sup>1</sup>  
Andréa Olímpio de Oliveira<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo procura realizar uma apreciação crítica e diálogo entre a Umbanda, religião afro-indígena brasileira, e a psicologia junguiana, levando em conta o que ambas consideram sobre os sonhos. O método de base envolve pesquisa qualitativa, a partir de dinâmicas conversacionais com um sacerdote umbandista, além da análise de trechos de um livro do mesmo, o qual foi tomado tanto em contraponto, quanto em convergência com as ideias de Carl Gustav Jung. Foram abordados temas relativos aos significados, à importância, aos usos e aos benefícios dos sonhos, bem como sua relação com a experiência religiosa e com a autorrealização (Self). Os resultados apontam que embora haja divergências significativas entre as práticas e os fundamentos destes dois campos do saber, os pontos em comum são expressivos. Em linhas gerais, tanto a Umbanda, praticada pelo sacerdote em questão, quanto a psicologia junguiana, reconhecem que os sonhos são importantes, e podem funcionar como instrumentos de orientação, transformação e conexão com dimensões profundas do Ser. Os achados deste trabalho sugerem que é necessário investigar e complexificar ainda mais os estudos neste cruzamento de campos, ampliando, portanto, o diálogo entre psicologia e espiritualidade, sobretudo no contexto das matrizes religiosas e culturais do Brasil.

**Palavras-chave:** Sonhos. Religião. Psicologia. Carl Jung. Umbanda.

**Abstract:** This paper seeks to conduct a critical approach and dialogue between Umbanda, a Brazilian Afro-indigenous religion, and Jungian psychology, taking into account what both consider about dreams. The basic method involves qualitative research, based on conversational dynamics with an Umbanda priest, in addition to the analysis of excerpts from a book by the same, which was taken both in counterpoint and in convergence with the ideas of Carl Gustav Jung. Topics related to the meanings, importance, uses and benefits of dreams were addressed, as well as their relationship with religious experience and self-realization (Self). The results indicate that although there are significant divergences between the practices and foundations of these two fields of knowledge, the common points are expressive. In general terms, both Umbanda, practiced by the priest in question, and Jungian psychology recognize that dreams are important and can function as instruments of guidance, transformation and connection with deeper dimensions of the Being. The findings of this work suggest that it is necessary to investigate and further

<sup>1</sup> Mestre em Comunicação (UFJF). Graduado em Análise e Desenvolvimento de Sistemas (Unicesumar). Graduado em Letras (Faculdade Alfa América). Graduando em Psicologia (Univixosa). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3580350727395654> E-mail: [retbressan@gmail.com](mailto:retbressan@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutora em Ciência da Religião (UFJF). Mestra em Psicologia (UFJF). Especialização em Psicossomática (Unifatecie); Especialização em Arteterapia e Expressões Criativas (Centro de Ensino Superior de Homeopatia); Especialização em Psicologia do Desenvolvimento Humano (UFJF), Graduação em Psicologia (CES/JF). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0666538236260016> E-mail: [andrea.olimpiodeoliveira@gmail.com](mailto:andrea.olimpiodeoliveira@gmail.com)



complexify studies at this intersection of fields, thus expanding the dialogue between psychology and spirituality, especially in the context of the Brazilian religious and cultural matrices.

**Keywords:** Dreams. Religion. Psychology. Carl Jung. Umbanda.

## Introdução

Em novembro de 2021, adquirimos o livro “Terreiro de Caboclo: A raiz indígena na Umbanda”, escrito por Pai Luiz Felipe Stevanim, sob a orientação da entidade Caboclo Sete Flechas. No autógrafo recebido, está escrito: “Os povos indígenas nos ensinam sobre a riqueza dos sonhos e da mente. Que os ancestrais desta Terra possam abençoar este seu despertar e encantamento que chamamos vida. Axé! Saravá! Aguyjevete! (Gratidão)”.

Cerca de três anos depois, a leitura desta obra foi suscitada novamente e uma maior aproximação com o autor foi necessária. O contato com Pai Luiz Felipe, nesta oportunidade, deu-se via conversas por *WhatsApp* e *e-mail*. Decidimos concentrar nossos esforços em dois objetivos: (1) entender de que modo os integrantes da Umbanda se apropriam e aplicam o conhecimento dos sonhos em sua rotina, rituais e modos de se expressar, bem como (2) propor um diálogo entre a sabedoria da Umbanda e a teoria criada por Carl G. Jung.

É sabido que Jung sempre teve grande interesse e respeito pelas manifestações religiosas dos povos originários e buscou desenvolver seu trabalho de modo a considerar, incluir, descrever e compreender melhor os fenômenos observados em tais culturas. Assim, seguindo esta postura, pretende-se fazer uma pequena contribuição nesse campo, na tentativa de acolher, dialogar e apresentar um pouco sobre o que a Umbanda oferece no que concerne aos sonhos e, sem dúvida, também faz parte dos terreiros da Psique.

## 1. Procedimentos Metodológicos

Luiz Felipe Stevanim é sacerdote de Umbanda e dirigente da Casa da Fraternidade Aldeia de Luz, terreiro fundado pelo Caboclo Sete Flechas em 2017, atualmente situado no Rio de Janeiro. Filho de Oxóssi e Oxum, seu encontro com a Umbanda ocorreu em 2007, quando se tornou aprendiz da sabedoria ancestral dos Caboclos. Jornalista pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com doutorado em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Luiz Felipe é editor da Revista Radis da Fiocruz. “Terreiro de Caboclo” é seu primeiro livro orientado pelo Caboclo Sete Flechas.



A partir da leitura desta obra, entramos em contato com o autor e, através de uma dinâmica conversacional, utilizamos um trecho específico da obra e solicitamos que Pai Luiz Felipe explicasse seu ponto de vista e compartilhasse sua experiência, enquanto sacerdote da Umbanda, no que diz respeito ao tema deste artigo.

Estas interações, do ponto de vista da pesquisa qualitativa, podem ser compreendidas como dinâmicas conversacionais, nas quais os participantes e os pesquisadores contribuem com suas expressões verbais e não verbais, o que possibilita o surgimento de sentidos subjetivos durante a interação. Essa abordagem permite que os sujeitos pesquisados se reconheçam como construtores do processo, favorecendo a manifestação de suas necessidades e interesses (González Rey, 2005, p. 50).

A entrevista foi realizada de forma semiestruturada, enviada e recebida textualmente, por *e-mail*, com apenas uma pergunta geral, a partir de um trecho da obra do autor, permitindo um enfoque temático, enquanto o mesmo teve liberdade para explorar questões que emergissem de sua própria vivência. As informações coletadas em momentos informais, resultantes do entrosamento espontâneo ou do uso de instrumentos como *WhatsApp*, foram consideradas tão válidas quanto aquelas obtidas por meio de construtos formais (Rossato; Martínez, 2017, p. 348).

Por fim, a partir do cruzamento e da análise destes dados, utilizamos a perspectiva da psicologia junguiana para levar adiante nossas considerações.

## 2. Sonhos: da Umbanda à Psicologia Junguiana

Após o prefácio de Kaká Werá Jecupé<sup>3</sup> – que aponta a importância da obra em apresentar os preceitos fundantes da Umbanda, a relação desta com os povos originários do Brasil e chaves importantes da mesma no seu papel diante da humanidade –, e a apresentação de Pai Caetano de Oxóssi<sup>4</sup> – a qual reafirma como o livro introduz um significativo conjunto de reflexões, histórias e fundamentos da Umbanda –, temos o seguinte trecho:

Quando adentro a dimensão dos sonhos e caminho com as estrelas, ouço um assovio longo que me leva até uma clareira na mata, onde avisto alguns vultos em torno da fogueira. O crepitar das chamas aquece meu

<sup>3</sup> Escritor de origem tapuia, ambientalista, ativista social, conferencista e especialista em saberes tradicionais da cultura tupi.

<sup>4</sup> Dirigente do Terreiro de Umbanda Luz, Amor e Paz (TULAP).



coração, afugenta o medo e, como uma alma desperta por cânticos ancestrais, contemplo a imagem de um guerreiro indígena, que se destaca na roda. É um homem de meia-idade, que me observa com olhos imperturbáveis e o semblante terno, porém sisudo e silencioso. Traz um cocar sobre sua cabeça, com uma pena de gavião descendo pelos cabelos. Nos lábios, um pequeno bodequão. O torso nu, com a pele pintada de jenipapo.

Essa imagem preenche minha mente em um único instante e fica gravada em meu ser, ao mesmo tempo que escorre pelos dedos como água. Irei me recordar dela ao despertar? (Stevanim, 2021, p. 19).

O texto acima, uma descrição de um sonho do sacerdote, continua:

Em meio ao silêncio da mata, só se ouvem os cânticos entoados pelos espíritos em volta do fogo, mas de nenhum deles consigo enxergar a face. Os olhos do guerreiro indígena permanecem pousados sobre mim sem que ele diga uma palavra, mas ao mesmo tempo sua postura emana força e cumplicidade, como se me acolhesse com um abraço. Comovido, eu abaixo a cabeça em reverência e pronuncio:

– A bênção, Pai!

Sei que ele aguarda minha pergunta, pois foi o que me trouxe até ali, e ele sabe o que se passa em meu coração. Há muitas luas anseio pela oportunidade de estar diante daquele que me guia em minha travessia pelo mundo, para tentar compreender o vínculo espiritual que nos une. Tantas vezes duvidei até mesmo que ele existia, tive medo de ser uma ilusão. Como provar aquilo que escapa aos olhos? Ele me sorri e, erguendo suas mãos, me abençoa. Sinto como se recebesse uma rajada de amor e, então, pronuncio as palavras:

– Pai, de onde vêm as minhas raízes?

O piado agudo de um pássaro corta o silêncio da floresta, e uma cobra-coral desliza pelo chão. Então, não vejo mais a imagem do guerreiro e sim de uma onça-parda que me observa fixamente. Ela se aproxima de mim como se espreitasse a caça, com passadas lentas e calculadas. Sinto o bafo quente de sua respiração quando ela cheira meu rosto, captando a vibração de todo o meu corpo, até virar as costas e submergir na mata da mesma forma como surgiu. Não tenho tempo de segui-la, pois, num instante, toda a imagem se desfaz, e eu desperto do sonho no silêncio da madrugada (Stevanim, 2021, p. 19-20).

A partir destas palavras iniciais, Luiz Felipe retoma um pouco de sua história pessoal e afirma que a Umbanda é “terra de Caboclo, religião nascida do encontro entre os saberes indígenas e africanos, com influências também de concepções cristãs, sobretudo da mensagem de amor ao próximo” (Stevanim, 2021, p. 21), sendo, portanto, “religião inclusiva, plural, de cruzamentos e baseada no espírito de acolhimento” (Stevanim, 2021, p. 22). Em relação aos caboclos, o autor aponta que “são espíritos ancestrais da terra brasileira que irradiam a essência vibratória das forças da natureza, às



quais chamamos de Orixás. Eles são uma das bases sustentadoras da Umbanda, assim como os Pretos Velhos” (Stevanim, 2021, p. 22).

Como se percebe na descrição anterior, e o próprio Luiz confirmou em entrevista, os sonhos são recursos importantes. Segundo o autor, a Umbanda, como uma religião afro-indígena fundamentada em saberes ancestrais, reconhece o sonho como um meio essencial de conexão com o sagrado e de comunicação com os antepassados e ancestrais. Por meio dos sonhos, os espíritos se manifestam – ainda que, ao despertar, nem sempre sejamos capazes de lembrar todos os detalhes.

Ele acrescenta que as vivências durante o sono se assemelham a uma névoa que se dissipa ao amanhecer: algumas imagens ou lembranças permanecem, ainda que de forma vaga ou desfocada; outras se mantêm vívidas, influenciando decisões no cotidiano. Apesar disso, acredita-se que os ensinamentos adquiridos nos sonhos, nesse contato espiritual, permanecem latentes no inconsciente e podem emergir quando necessários ou nos momentos oportunos, de maneira semelhante às experiências e memórias de vidas passadas.

Conforme apontou Jung, o sonho é a “expressão de um processo psíquico inconsciente, alheio à vontade e longe do controle da consciência” (Jung, 2013, p. 304). Segundo ele, o sonho representa “a verdade e a realidade interiores, exatamente como elas são” (*ibid.*, 2013, p. 304), independentemente do que o sonhador e/ou o psicólogo imediatamente interpretem sobre. O autor chama atenção para o fato de que é importante considerar as imagens do sonho em si mesmas, atendo-se o máximo possível às imagens oníricas, evitando associações livres e interpretações afoitas, levando em consideração, quase que obrigatoriamente, uma série de sonhos para a análise (e não sonhos isolados), como se cada sonho fosse único e exigisse uma teoria do sonho inteiramente nova.

Além disso, para Jung, a natureza filogenética da psique se manifesta com mais intensidade no sonho do que em nosso estado consciente. As imagens provenientes das camadas mais primitivas da natureza e os impulsos mais antigos encontram expressão por meio dos sonhos. Ao assimilar conteúdos inconscientes, a vida consciente é novamente ajustada à ordem natural, da qual frequentemente se afasta. Esse processo reconduz o paciente à sua própria essência interior. O caminho das sucessivas assimilações transcende um simples sucesso clínico. Ele leva, por fim, a um objetivo mais distante,





talvez ao propósito primordial da criação da vida: a plena realização do ser humano em sua totalidade, a individuação (Jung, 2013, p. 352).

Nesse sentido, além de acolher e considerar o que os sonhos expressam, a favor de uma assimilação de conteúdos inconscientes, a Umbanda também os utiliza como recurso espiritual e de cura. Conforme aponta Pai Luiz Felipe, na Umbanda, os sonhos funcionam como um meio de comunicação com os espíritos; assim como ocorre nas manifestações mediúnicas durante os rituais, por meio da incorporação<sup>5</sup>. Através dos sonhos, é possível receber mensagens de entidades espirituais, principalmente ancestrais, como Caboclos, Pretos Velhos, Crianças, Exus, Pombagiras, Marinheiros, Boiadeiros, Ciganos e outros, reconhecidos nos terreiros. Por exemplo, pode-se sonhar com um Exu dando conselhos, uma Pombagira dançando ou um Preto Velho orientando sobre um banho de ervas. É comum, também, que médiuns relatem sonhos em que sentem as sensações físicas da incorporação, como nas mãos, pernas ou em todo o corpo. Além disso, é frequente que uma entidade revele seu nome em um sonho. Um médium pode, por exemplo, sonhar com o Caboclo Cobra Coral ou com o Preto Velho Pai Joaquim de Angola. Porém, na tradição umbandista, é necessário confirmar essas informações. Quando a entidade estiver incorporada no médium, será preciso verificar diretamente com ela se o nome revelado no sonho é realmente o seu (Stevanim, 2024).

Para a psicologia junguiana, por sua vez, os sonhos nos transmitem, por meio de uma linguagem simbólica, figurada — composta por representações sensoriais e imagéticas — pensamentos, julgamentos, concepções, diretrizes, tendências e outros conteúdos que estavam no inconsciente, seja por terem sido reprimidos ou simplesmente ignorados. Contudo, por se tratar de conteúdos inconscientes e pelo sonho ser uma expressão de processos inconscientes, ele nos apresenta apenas uma parte desses conteúdos. Não de todos, mas aqueles que foram reunidos e selecionados de forma associativa em relação ao estado momentâneo da consciência. Jung aponta que para interpretar um sonho corretamente, é essencial possuir um conhecimento detalhado do estado de consciência naquele momento específico, pois o sonho reflete seu complemento

---

<sup>5</sup> Na Umbanda, o termo “incorporação” refere-se ao fenômeno em que uma entidade (como um guia espiritual, caboclo, preto velho, criança etc.) se manifesta através do corpo de um médium para realizar trabalhos espirituais, como aconselhamentos, passes energéticos, curas ou orientações. Alguns espaços usam “trance”, “baixar o santo”, e na academia, comumente, “posseção”.



inconsciente — isto é, o material ativado no inconsciente em correlação com o estado momentâneo da consciência (Jung, 2014, p. 477).

A preocupação com a interpretação do que é sonhado também está presente na Umbanda. Pai Luiz afirma que os sonhos são como uma bruma ou névoa e, portanto, podem nos confundir ou refletir pensamentos distorcidos, já que envolvem o nosso inconsciente, com seus desejos, impulsos, traumas e repressões. Ele defende que não devemos interpretar um sonho de forma literal ou “ao pé da letra”: por exemplo, sonhar com uma morte ou um roubo não significa que isso ocorrerá na realidade, pois pode ser apenas uma manifestação de nossos medos e angústias internos. Por isso, ele acredita que os sonhos desempenham um papel importante ao ajudarem a lidar com esses sentimentos, mas que devemos ter cuidado e maturidade para interpretá-los, uma vez que estes, geralmente, dão indícios, pistas ou caminhos para o entendimento espiritual. Mesmo assim, segundo o sacerdote, os efeitos inconscientes dos sonhos são maravilhosos, pois eles “podem ajudar na terapêutica da nossa mente e do nosso espírito, acalmando sentimentos, ampliando a compreensão sobre sofrimentos e ordenando os pensamentos” (Stevanim, 2024). Portanto, de acordo com Stevanim, para a Umbanda, “os sonhos podem curar e são um recurso espiritual poderoso” (Stevanim, 2024).

Da mesma forma, em vários momentos de sua obra, Jung ressalta a importância de uma investigação cuidadosa dos significados dos sonhos, sobretudo por conta de seu caráter simbólico/inconsciente, e aponta que estes são uma defesa importante para o equilíbrio da psique. Assim como o organismo responde de forma adequada a ferimentos, infecções ou situações anormais da vida, as funções psíquicas também reagem a perturbações perigosas ou não naturais por meio de mecanismos de defesa apropriados.

O sonho, segundo Jung, é uma dessas reações oportunas, pois oferece à consciência, em certas situações, e por meio de uma combinação simbólica, o material inconsciente ativado para esse propósito. Nesse material inconsciente estão contidas todas as associações que permanecem fora do alcance da consciência devido à sua baixa intensidade, mas que possuem energia suficiente para se manifestarem durante o sono (Jung, 2014, p. 488).

Entretanto, a relevância dos conteúdos do sonho nem sempre é evidente à primeira vista, considerando apenas o que é manifestado. É necessário analisar o conteúdo manifesto para descobrir os elementos compensatórios que residem em seu conteúdo



latente<sup>6</sup>. Grande parte dos mecanismos de defesa do organismo possui essa natureza velada e, de certo modo, indireta, sendo seu caráter benéfico reconhecido apenas após investigações profundas e detalhadas (Jung, 2014, p. 488).

Tal procedimento vai além da clássica interpretação dos sonhos e envolve uma ampliação das imagens oníricas. Trata-se de explorar possibilidades imagéticas para as cenas dos sonhos, uma construção que ocorre em conjunto com o analisando, não sendo uma responsabilidade exclusiva do analista. Assim, a ampliação consiste, essencialmente, no exercício do “como se”. A partir do que o analisando comenta, podemos trazer algumas imagens para observar as cenas oníricas por outros ângulos (Hillman, 2018, p. 21).

Ainda em relação ao potencial de cura dos sonhos na Umbanda, Stevanim ressalta que durante os sonhos, o espírito pode se desprender do corpo e entrar em comunhão com a comunidade de ancestrais, dançar ao redor da fogueira, viajar por memórias do passado ou refletir sobre as consequências de ações futuras — não através da adivinhação, mas pela análise das condições presentes e seus possíveis desdobramentos no futuro. Nos sonhos, o espírito também pode participar de rituais de cura – a palavra *Mbanda*, que dá origem à Umbanda, significa “arte de curar”. Nesse contexto, o espírito pode atuar tanto como um colaborador ou auxiliar, alguém do mundo dos vivos que toma parte de um trabalho espiritual ao lado das entidades, para doar energia vital, ou até mesmo como alguém que será curado ou auxiliado (Stevanim, 2024).

Os sonhos, no âmbito desta religião afro-indígena, ainda permitem viajar até os reinos sagrados da natureza, como matas, pedreiras, rios, cachoeiras, lagos, estradas, montanhas e praias — locais de força dos orixás — para se conectar com a fonte espiritual do axé, a energia vital que sustenta todos os seres. “Esse é um dos maiores benefícios dos sonhos: entrar em comunhão com as forças naturais das quais viemos, como terra, fogo, água, ar, mineral, vegetal e animal” (Stevanim, 2024).

Na psicologia, a cura se estabelece ao integrar aspectos conscientes com o inconsciente, antes obscuro. O sistema psíquico é unificado na medida em que se torna mais equilibrado, correlacionado e integrado (Stein, 1998, p. 200). Isso pode ser suscitado pelo processo de compensação, “processo dinâmico autorregulador por meio do qual a

---

<sup>6</sup> Para Jung, o conteúdo manifesto refere-se às imagens e eventos diretamente lembrados e relatados em um sonho ou expressão simbólica, enquanto o conteúdo latente corresponde ao significado simbólico mais profundo dessas imagens, que emerge por meio da análise e da amplificação. Jung via o conteúdo latente como uma expressão do inconsciente, frequentemente relacionada a arquétipos e à dinâmica da psique.



consciência do ego e o inconsciente buscam o equilíbrio homeostático” (Stein, 1998, p. 204) e via função transcendente, isto é, “o elo psíquico criado entre a consciência do ego e o inconsciente como resultado da prática de interpretação dos sonhos e da imaginação ativa” (Stein, 1998, p. 204) — sobretudo no contexto de um tratamento psicoterápico.

Jung aponta que o caminho para a cura ocorre ao se suprimir a separação entre a consciência e o inconsciente e que não se pode alcançar esse objetivo condenando de forma unilateral os conteúdos do inconsciente. Pelo contrário, é necessário reconhecer sua importância na compensação da unilateralidade da consciência e considerar essa relevância. A tendência do inconsciente e a da consciência são os dois elementos que compõem a função transcendente. Essa função é chamada de transcendente porque permite, de forma orgânica, a transição de uma atitude para outra sem que o inconsciente seja perdido. Por isso, na prática clínica, segundo Jung, o terapeuta devidamente treinado se coloca numa posição de função transcendente para o paciente. Ele auxilia o paciente a integrar a consciência e o inconsciente, permitindo que este alcance uma nova atitude (Jung, 2014, p. 144-146).

### **3. Dos Sonhos ao Self**

Segundo Jung, a maioria de nós, ocidentais, habitantes de zonas urbanas e usuários de dispositivos eletrônicos, transferimos para o inconsciente todas as fantásticas associações psíquicas inerentes a todo objeto e a toda ideia. Por outro lado, “os povos originários ainda conservam essas propriedades psíquicas, atribuindo a animais, plantas e pedras poderes que julgamos estranhos e inaceitáveis” (Jung, 2023, p.51).

Dessa forma, o que os psicólogos chamam de identidade psíquica, ou “participação mística”<sup>7</sup>, teria sido suprimido do nosso mundo objetivo. No entanto, é justamente esse halo de associações inconscientes que confere ao universo indígena seu caráter tão vívido e fantástico. Perdemos tanto o contato com essa dimensão que, ao nos depararmos com ela novamente, muitas vezes nem a reconhecemos. Em nossa experiência, esses fenômenos permanecem abaixo do limiar da consciência e, quando eventualmente ressurgem, tendemos a acreditar que algo está errado (Jung, 2023, p.51).

---

<sup>7</sup> Sobre “participação mística”, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) é uma referência importante para Jung e trabalhou este conceito em vários livros – ver “A Experiência Mística e os Símbolos entre os Primitivos”, editora Clube de Autores, 2022.



Como vimos no relato de Luiz Felipe, na perspectiva da Umbanda os sonhos parecem contribuir para uma maior comunhão com a natureza e com espíritos ancestrais. O trecho a seguir, segundo o sacerdote, foi transmitido pelo Caboclo Sete Flechas (guia espiritual de origem indígena que se manifesta na mediunidade dele). Trata-se, para ele, da visão do próprio Caboclo sobre os sonhos:

Num tempo em que ainda se podia sonhar, nosso povo conheceu os segredos do céu, da terra, das águas e do fogo. Aprendeu a caminhar com as estrelas e a ouvir a voz que ressoa na floresta. Quando adormecíamos, entrávamos na dimensão espiritual em que era possível enxergar com plenitude o mundo dos vivos e vislumbrar o mundo dos antepassados. Aprendemos que o sonho era a linguagem para conversar com os seres da natureza e com o Ser Criador. Compreendemos que poderíamos caminhar em direção ao passado e contemplar outras existências que havíamos vivido, assim como aspirar um dia estar em harmonia com os espíritos sagrados da natureza e ser um só corpo-alma com a Mãe Terra (Stevanim, 2021, p. 208-209).

Para Jung (1978), a religião é fruto de potências criadoras do indivíduo e depende da emergência e da consideração do numinoso – isto é, “uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano” (Jung, 1978, p. 11). Assim, a religião pode ser compreendida como uma atitude do espírito humano, uma postura que, de acordo com o uso original do termo *religio*, pode ser definida como uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos, concebidos como “potências”: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais ou qualquer outra denominação atribuída a esses elementos. Dentro do universo humano, a experiência demonstrou que tais fatores podem ser suficientemente poderosos, perigosos ou úteis para merecerem respeito, ou ainda grandes, belos e racionais o bastante para serem adorados e amados com devoção (Jung, 1978, p. 12). Assim, existem inúmeros ritos mágicos cujo objetivo exclusivo é proteger contra as tendências inesperadas e perigosas do inconsciente. Segundo Jung, é curioso como os povos originários não são abalados pelo fato de que o sonho, por um lado, é a manifestação da voz e da mensagem divinas e, por outro, uma fonte inesgotável de aflições (Jung, 1978).

Ao final do livro, o Caboclo Sete Flechas parece responder a dúvida que aparecera no sonho descrito inicialmente por Pai Luiz Felipe, a saber:

Você que tanto deseja encontrar suas raízes, olhe primeiro para dentro de si. Sinta a melodia do seu coração. Dentro de você vivem seus ancestrais humanos, além de todas as forças da natureza que lhe



concedem proteção – o vento, a chuva, as águas, o fogo, a terra, os animais, as árvores e as pedras.

Suas raízes remontam aos povos que habitavam a floresta e serpenteavam pelas margens dos rios há milênios. Essa história não se perdeu no tempo, mas vive dentro de você. De cada um de vocês. (Stevanim, 2021, p. 210).

Em relação a este trecho é possível fazer uma aproximação com os conceitos de arquétipo e imago Dei, ou Self<sup>8</sup>, da psicologia junguiana. A indicação de “olhar para dentro de si” remete ao Self, nossa verdadeira identidade, que inclui e vai além do eu (ego) consciente. Jung afirma que cada pessoa carrega dentro de si a imagem de Deus – o cunho do si-mesmo. Somos marcados pelo arquétipo, onde *typos* significa um cunho impresso em uma moeda, e *arche* refere-se à matriz ou modelo original. Dessa forma, cada indivíduo humano possui a impressão do arquétipo do si-mesmo. Esse arquétipo é inato e inerente. Por sermos humanos, trazemos a imago Dei impressa em nós, o que nos conecta à “unidade e totalidade que ocupa o ponto mais elevado na escala de valores objetivos” (Jung apud Stein, 1998, p. 143-144).

Já no que concerne à consideração das raízes que remontam aos povos milenares, como indicado pelo Caboclo, temos um entendimento que aponta para o acolhimento de uma herança ancestral do espírito humano, isto é, dos arquétipos do inconsciente coletivo. Segundo Jung, o arquétipo é uma tendência instintiva, tão evidente quanto o impulso das aves para construir seus ninhos ou o das formigas para se organizarem em colônias. No entanto, esses instintos também podem se manifestar sob a forma de fantasias, muitas vezes revelando sua presença apenas por meio de imagens simbólicas. Sua origem permanece desconhecida; porém, eles se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo, mesmo onde não há como explicar sua transmissão por hereditariedade direta, por intercâmbios culturais ou fecundações cruzadas, decorrentes de migração (Jung, 2023, p. 85).

Nesse sentido, considerando a famosa frase atribuída à Carl Jung – “Quem olha para fora sonha, quem olha para dentro desperta” –, parece que ao buscar o si-mesmo (Self), tanto via Umbanda quanto através da psicologia, quando respeitamos e acolhemos nossa ancestralidade, investigando com cuidado nossos sonhos e integrando os conteúdos

---

<sup>8</sup> Arquétipo diz respeito a uma estrutura psíquica inata e universal, presente no inconsciente coletivo; o Self (ou Imago Dei) é o arquétipo central que simboliza a totalidade da psique, unificando consciente e inconsciente, funcionando como “imagem de Deus no interior” e meta do processo de individuação em Jung.





conscientes e inconscientes, talvez seja possível despertar para uma vida mais plena em direção à cura.

### **Considerações finais**

Este texto é uma tentativa inicial de contribuir com o diálogo já existente entre dois campos do conhecimento, isto é, Psicologia e Religião, especificamente entre a psicologia junguiana e a Umbanda. Procuramos acolher, considerar e descrever os saberes e práticas que esta religião brasileira de matriz afro-indígena desenvolve no que diz respeito ao fenômeno psíquico conhecido como sonho e propor considerações a partir da teoria de Carl G. Jung.

A partir da análise do livro “Terreiro de Caboclo” e de uma dinâmica conversacional com Pai Luiz Felipe Stevanim, autor da obra e sacerdote da Umbanda, foi possível verificar uma série de aproximações com a teoria de Jung. Assim, resumidamente, podemos dizer que, tanto a psicologia junguiana quanto esta religião afro-indígena, cada uma ao seu modo:

- (a) Consideram, acolhem, buscam entender e aplicam os saberes e conhecimentos obtidos através de sonhos e/ou conteúdos oníricos;
- (b) Utilizam o sonho como um recurso fundamental – informativo, comunicacional, simbólico, terapêutico etc.;
- (c) Possuem um interesse ativo em reconhecer, acolher, considerar, entender, aplicar e transmitir conhecimentos, saberes e conteúdos ancestrais.
- (d) Procuram, em suas práticas, favorecer o desenvolvimento pleno do ser humano, em direção à autorrealização, isto é, ao si-mesmo (Self).

Em linhas gerais, a pesquisa investigou como os integrantes da Umbanda se apropriam dos sonhos em suas práticas religiosas, revelando que esses são considerados meios essenciais de comunicação com o sagrado, com os ancestrais e com as forças da natureza. Os sonhos, segundo o sacerdote Pai Luiz Felipe Stevanim, são usados como canais para orientações espirituais, revelações de nomes de entidades, vivências mediúnicas e processos de cura. Além disso, servem como instrumentos terapêuticos que auxiliam no alívio de angústias e na reorganização do mundo psíquico e espiritual do indivíduo, promovendo equilíbrio e bem-estar.



No diálogo com a psicologia junguiana, identificam-se importantes convergências. Para Jung, os sonhos expressam conteúdos inconscientes por meio de símbolos, promovendo compensações psíquicas e possibilitando a integração da consciência com o inconsciente. Essa função é análoga ao papel que os sonhos exercem na Umbanda, onde são valorizados como linguagem espiritual e como recurso de transformação interior. Ambos os sistemas reconhecem a importância da escuta atenta e do cuidado na interpretação dos sonhos, evitando leituras literais e promovendo uma visão simbólica e integradora.

Por fim, a articulação entre Umbanda e psicologia junguiana evidencia a potência dos sonhos como caminho para a autorrealização (Self) e a reconexão com a ancestralidade. Enquanto Jung descreve os arquétipos como imagens universais que habitam o inconsciente coletivo, os espíritos da Umbanda — como os Caboclos e Pretos Velhos — podem ser compreendidos como manifestações desses arquétipos no imaginário cultural brasileiro. Assim, o estudo mostra que tanto a espiritualidade quanto a psicologia podem contribuir, de forma complementar, para um processo de cura e desenvolvimento integral do ser humano.

### Referências bibliográficas

- GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. A pesquisa qualitativa como uma produção teórica: uma aproximação diferente. In: GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. *Pesquisa Qualitativa e Subjetividade: os processos de construção da informação*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005. p. 45-55.
- HILLMAN, James. *Uma investigação sobre a imagem*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. OC, vol. XI/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- JUNG, Carl Gustav. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. OC, vol. XVI/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. OC, vol. VIII/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. 3. ed. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2023.
- ROSSATO, Maristela; MARTÍNEZ, Albertina Mitjáns. *A metodologia construtiva-interpretativa como expressão da Epistemologia Qualitativa na pesquisa sobre o desenvolvimento da subjetividade*. AtasCIAIQ2017: Investigação Qualitativa em Educação, 2017. v. 1. p. 343-352. Disponível em: <<https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2017/article/view/1352/1310>>.
- STEIN, Murray. *Jung: o mapa da alma*. São Paulo: Cultrix, 1998.



STEVANIM, Luiz Felipe Ferreira. *Terreiro de caboclo: a raiz indígena na Umbanda*. Porto Alegre: BesouroBox, 2021.

STEVANIM, Luiz Felipe Ferreira. *Pesquisa - Psicologia e Religião*. Destinatário: Renato Bressan. [S.I.], 04 DEZ. 2024. 1 mensagem eletrônica.



## Rimas sagradas: o imaginário bíblico do rap brasileiro

### Sacred Rhymes: The Biblical Imaginary of Brazilian Rap

Bruno de Carvalho Rocha<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo se propõe a refletir sobre a história da recepção da Bíblia no Brasil, algumas práticas, significados e usos desse texto, especialmente por rappers localizados nas periferias do país. Assim, identificaremos as formas e presenças da Bíblia em diversos contextos para compreender sua influência na cultura periférica, tornando-se fonte aberta por onde os sujeitos expressam e fundamentam meios de sobreviver e imaginar a vida. Partiremos da compreensão da Bíblia enquanto literatura, para que seja possível discutir a recepção desse texto na cultura brasileira. Por fim, faremos uma análise de conteúdo com enfoque simbólico-cultural, orientada por uma leitura crítica das narrativas musicais e das experiências religiosas expressas nas rimas e entrevistas. A análise será realizada a partir do grupo Racionais MC's e do rapper Bk', observando como a Bíblia se articula no imaginário do rap no Brasil por meio de canções e narrativas cotidianas. Nesse contexto, a Bíblia é deslocada de seus sentidos tradicionais para ser (re)escrita e (re)imaginada, gerando novas imagens, sentidos e sonoridades. O artigo busca evidenciar um tema ainda pouco explorado na ciência da religião, o rap, e contribuir para os estudos do hip-hop no Brasil.

**Palavras-chave:** Imaginário bíblico. Recepção da Bíblia. Rap. Periferia. Racionais MC's.

**Abstract:** This article proposes to reflect on the history of the reception of the Bible in Brazil, including some practices, meanings, and uses of this text, especially by rappers located in the country's peripheries. Thus, we identify the forms and presences of the Bible in various contexts to understand its influence on peripheral culture, becoming an open source through which subjects express and ground ways of surviving and imagining life. We begin with an understanding of the Bible as literature, in order to discuss the reception of this text in Brazilian culture. Finally, we conduct a content analysis with a symbolic-cultural focus, guided by a critical reading of musical narratives and religious experiences expressed in lyrics and interviews. The analysis is based on the group Racionais MC's and the rapper Bk', observing how the Bible is articulated within the imaginary of Brazilian rap through songs and everyday narratives. In this context, the Bible is displaced from its traditional meanings to be (re)written and (re)imagined, generating new images, meanings, and sounds. The article seeks to highlight a topic still underexplored in the field of religious studies—rap—and to contribute to hip-hop studies in Brazil.

**Keywords:** Biblical imaginary. Bible reception. Rap. Periphery. Racionais MC's.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), bolsista CAPES; Mestre em Ciências da religião (UMESP); Licenciado em Ciências da Religião e Sociologia (UniCV) e Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP). E-mail: brunorocha\_47@hotmail.com.



## Introdução

As grades te fazem chorar  
A saudade na direta vem te visitar  
É difícil ter a mente sã  
Detenção, pior que o Vietnã  
Um cristão me ligou pra me dar uma ideia  
Disse pra mim que Jesus tá a minha espera  
Disse também pra eu mudar de vida  
Aí, mano, eu não me escondo atrás da Bíblia  
Sou quem sou, assim sigo em frente  
Deus está comigo, não preciso virar crente  
Nada contra quem é, na fé  
Mas, tem canalha que se esconde, né? (Dexter, 2000)

A Bíblia é um livro disputado. Palavras, sabedorias e histórias contidas nos textos bíblicos serviram de base para a construção das sociedades ocidentais. Constantemente lida e articulada a partir de interesses políticos, literários e teológicos, é notável o impacto atual deste livro em nações acometidas por processos de colonização, como o Brasil. Líderes religiosos, leigos conservadores, militantes progressistas ou os pesquisadores mais atentos não ignoram – em severas críticas, análises e usos – o impacto simbólico, (i)material de sua presença na cultura. Torna-se evidente, portanto, a importância desse texto no desenvolvimento de identidades religiosas, na formação do *ethos* cultural e político do povo brasileiro. Dos casebres e ruas mais distantes e periféricas ao Congresso Nacional, versículos, salmos e hinos são entoados no intuito de inspirar poder, transformação e encantamento. Este artigo, portanto, se propõe a refletir sobre uma parte da história da recepção da Bíblia, algumas práticas, significados e usos desse texto, especificamente nas periferias.

Para tal tarefa será preciso percorrer os caminhos, identificar formas e presenças da Bíblia em variados contextos. Principalmente para traçarmos o impacto da sua presença na construção do imaginário religioso de comunidades periféricas, que a partir do cotidiano criam e expressam suas “Bíblias” a partir de variados produtos/produções culturais, neste caso, através do rap. Dessa forma, a Bíblia adentra o mundo da cultura periférica e aos poucos torna-se uma fonte viva e aberta pela qual as sociedades expressam e fundam seus meios de sobreviver e imaginar a vida. Inaugura-se por meio do texto bíblico uma tradição mítico-imaginativa, geradora de práticas, imagens e narrativas que compõem as vivências de sujeitos periféricos que encontram no rap brasileiro formas de habitar o mundo: “Somos apóstolos apócrifos / De milhas em milhas escrevendo nossas



Bíblías / As marcas de bala na parede são hieróglifos / Contam um pouco da nossa história”<sup>2</sup>.

Entre interpretações confessionais e secularizadas, em usos litúrgicos ou cotidianos, como fonte espiritual e artística, é preciso levantar algumas questões sobre a Bíblia: como ela chegou até nós? Como influenciou os processos de apreensão do mundo? De que maneira ela se manifesta e é recebida na cultura negra? Como se mobiliza e se constitui como presença na experiência de sujeitos periféricos, em seus territórios e práticas musicais? Tais perguntas irão impulsionar esta reflexão que tem como objetivo analisar os (des)caminhos do imaginário bíblico no rap brasileiro.

Para esta tarefa, partiremos da compreensão da Bíblia enquanto literatura, sendo as histórias, personagens e mitos contidos nesse texto, aquilo que dá forma e ação ao que chamaremos ao longo do artigo de “imaginário bíblico do rap”. Depois, faremos uma breve história da recepção do texto bíblico na cultura brasileira, sendo a estética da recepção, reelaborada pelos estudos da religião, por autores como Paulo Nogueira, Antônio de Melo Magalhães e Pedro Lima Vasconcellos, o eixo para uma análise de conteúdo com enfoque simbólico-cultural, orientada em uma leitura crítica das narrativas musicais e experiências religiosas dos rappers. Essa abordagem metodológica busca identificar alguns temas, imagens e usos da Bíblia que emergem do grupo Racionais MC’s e pelo rapper carioca Bk’, bem como da cultura periférica brasileira.

Interessa-nos como a Bíblia se articula no imaginário do rap no Brasil, sendo por eles apropriada em suas canções, em imagens, performances e na vivência cotidiana. Assim, no contexto do rap, a Bíblia é deslocada de seus usos e sentidos tradicionais para ser (re)escrita e (re)imaginada, gerando novos significados, sentidos e sonoridades. O artigo busca evidenciar um tema ainda pouco explorado na ciência da religião no Brasil, o rap, bem como contribuir para os estudos do hip-hop, destacando a importância da religião para a compreensão desse fenômeno cultural afro-diaspórico.

## **1. A Bíblia como texto literário**

A exegese bíblica moderna, os estudos hermenêutico-teológicos, bem como os métodos histórico-críticos marcam o início do contato do mundo científico moderno com

---

<sup>2</sup> Bk’, Pirâmide Perdida, “Reunião”, Álbum Pirâmide Perdida Vol. 7 (Rio de Janeiro, Pirâmide Perdida Records, 2016).





novas possibilidades de pesquisa da Bíblia (Nogueira, 2019, p. 181; Durão, 2016, p. 47-59). Os estudos que partiram desse contexto colocaram o texto bíblico não mais como um produto religioso restrito ao ambiente eclesiástico, tirando das instituições teológicas o monopólio de acesso e interpretação do “texto sagrado”.

Este trabalho não se constituiu em uma tarefa fácil ao longo dos últimos séculos. Ao falarmos sobre a relação entre Bíblia e literatura no contexto da pesquisa, suas interações, intertextualidades e interdiscursividades, é preciso ainda hoje driblar “os muros dos departamentos universitários”, as “crenças guetadas” e “querelas teóricas e ideológicas” que estigmatizam as reflexões sobre religião em universidades brasileiras. Portador de um “antecedente-mais” e um excedente dinâmico infindável de propostas e significados, é preciso evidenciar que o texto bíblico “está além de qualquer crítica literária e teológica que ainda se paute por buscas hegemônicas” (Magalhães, 2012, p. 135).

Não sendo possível aprofundar os debates em torno da literatura, partiremos do pressuposto da Bíblia como literatura<sup>3</sup>. Nessa compreensão, portanto, a Bíblia, antes de tudo, é literatura, encarada enquanto um texto literário. Na linha de Antônio Carlos de Melo Magalhães, nos aproximamos do texto bíblico “como literatura escrita em dilemas e experiências religiosas, mantendo uma relação intrínseca e indivisível entre o literato e o religioso” (Magalhães, 2012, p. 136). Assim, a definição da Bíblia como “literatura escrita em dilemas e experiências religiosas” é um argumento imprescindível nesta reflexão, definindo o ponto de partida desta análise.

Dentro das comunidades religiosas, atravessando o cotidiano diverso da sociedade, bem como na prática de inúmeras manifestações populares e periféricas, o texto bíblico se articula por meio de complexas formas narrativas, oníricas e imaginativas (Nogueira, 2019, p. 182). Por meio dele, inscreve-se o “implícito, o não-dito, o simbólico, no pensamento e na estrutura social do Brasil dos séculos passados” (Cunha, 1987, p. 8), mas também na contemporaneidade. Da materialidade de uma Bíblia aberta em um local, do significado simbólico da Bíblia debaixo do braço do crente ou na boca do pregador em praça pública que articula publicamente a sua fé, as histórias e o livro são atualizados à luz do contexto e da necessidade de quem carrega o livro. Nisto justifica a nossa busca por um “imaginário bíblico” que se desenvolve entre grupos sociais subalternizados,

---

<sup>3</sup> Sobre a abordagem da Bíblia como literatura, ver Magalhães 2009; Lima, 2015; Cappelli, 2019.



revelando a enorme e plural capacidade da Bíblia de articular temas, narrativas e propósitos que estruturam as práticas, o pensamento e a imaginação de um povo: “Eu tenho uma Bíblia velha, uma pistola automática e um sentimento de revolta. Eu tô tentando sobreviver no inferno”<sup>4</sup>. Nessas palavras do rapper Mano Brown, a Bíblia e sua estrutura poético-narrativa é mais um elemento que se soma na busca de superação do racismo, das estatísticas de morte e violência que assola as periferias dos anos 1990. Estudar a Bíblia dentro desse contexto, portanto, “se torna uma espécie de crítica da cultura” (Nogueira, 2019, p. 189), através de uma observação atenta de como ela é transformada e apropriada na história e na cultura do povo.

## 2. História e recepção da Bíblia no Brasil

Antes de uma análise mais detida no rap brasileiro, é preciso discutir os caminhos e influências deste livro na construção da sociedade brasileira. No artigo *A Bíblia no Brasil: alguns fragmentos*, Pedro Lima Vasconcellos (2007) enfatiza o texto bíblico como um elemento onipresente na cultura brasileira, sendo inegável o seu impacto no imaginário nacional, em múltiplas direções e desdobramentos históricos. Vasconcellos constata que, mesmo depois de séculos de maciça “colonização do imaginário”, há “quinhentos anos que a Bíblia vem redesenhando por aqui os contornos da terra, das pessoas, dos ares, dos embates e das conquistas. Esse processo não é isento de consequências” (Vasconcellos, 2007, p. 220). Debruçado sobre os efeitos gerais da presença da Bíblia na Europa nos séculos XVI e XVII, Vasconcellos está à procura dos “rastros”, das “histórias que a Bíblia fez no Brasil”:

O Brasil, junto com o conjunto dos territórios desde o século XVI passou a fazer parte do mundo político, econômico e cultural dos europeus, foi introduzido a um universo cheio de esperanças e convicções inspiradas na Bíblia. Colombo cria que suas incursões para o Ocidente confirmavam dados da Escritura que, articulados aos anúncios de Joaquim de Fiore e outros influxos, indicavam claramente o fim dos tempos para meados do século XVII (Vasconcellos, 2007, p. 225).

Todo o projeto colonial nas Américas, calcado na vocação messiânica e redentora de Portugal, em catequeses, missões em busca de um idílico “paraíso terreno”,

---

<sup>4</sup> Racionais Mc's, “Gênesis”, LP *Sobrevivendo no Inferno*. (São Paulo, Cosa Nostra Fonográfica, 1997).



justificando toda e qualquer ação de domínio e subjugação por meio do texto bíblico, mostram a Bíblia como uma força social e hermenêutica sem precedentes na história e na cultura brasileira, sendo possível constatar que a interpretação bíblica tem consequências diretas na vida de um povo.

Vasconcellos segue analisando o impacto da Bíblia na cultura popular no Brasil, salientando uma série de movimentos milenaristas os quais ele chama de “movimentos biblados”. Antônio Conselheiro, em Belo Monte (século XIX), Contestado, no Sul do Brasil (entre 1912 e 1916), e os antigos seguidores de Padre Cícero organizados em Pau de Colher, na Bahia (em 1936), são alguns dos personagens e movimentos populares de caráter “messiânico” que, submersos num tipo de imaginário bíblico medieval, recriaram e adequaram textos e narrativas da Bíblia ao contexto rural e sertanejo. Tais mobilizações sociais que, ora assumiam contornos de luta política, ora dominadas por sentimentos e sentidos religiosos profundos oriundos de um catolicismo profundamente mágico e tradicional, desafiam não só os princípios filosóficos mais caros à modernidade, como estabelecem, segundo Otávio Velho, os fundamentos do imaginário de uma “cultura bíblico-popular”<sup>5</sup>, “que serviria de referência para se pensar as experiências vividas” do povo (Velho, 1995, p. 16).

Como foi constatado até o momento, indivíduos e comunidades inteiras, desde o período colonial até os movimentos populares de cunho messiânico, foram formados em temas, imagens e símbolos bíblico-teológicos:

Na cultura oral do sertão nordestino brasileiro, mais do que intérpretes ou tradutores de textos do Evangelho, beatos e conselheiros podem ser apreendidos como elos de interlocução entre a apostolar tradição de pregação da palavra de Deus – que chegou à região com textos bíblicos e ordens religiosas missionárias – e uma tradição popular de oralidade, que encontrou nas escrituras religiosas meios e recursos para expressar, no seu universo cultural, seus anseios, sofrimentos e expectativas. O entrelaçamento dessas tradições guarda referência desde Canudos até Juazeiro do Norte e Caldeirão Grande, que, do Ceará, potencializaram uma circulação de práticas e pregadores (Brito, 1999, p. 212).

É interessante notar que grande parte da história de circulação e recepção da Bíblia no catolicismo no Brasil “é profundamente comunitária e oral, apesar de se tratar de um texto escrito” (Steil, 1996, p. 151). Tal aspecto nos leva a outro texto de Pedro Lima

---

<sup>5</sup> Segundo Otávio Velho, a “cultura bíblica” em questão vai além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinge o nível das crenças e atitudes profundas de uma sociedade (Velho, 1995, p. 16).



Vasconcellos em que o autor dimensiona os “rastros” e desdobramentos da Bíblia na modernidade europeia (séc. XVI e XVII), onde o advento da imprensa de Gutemberg gera “a consequente quebra do monopólio eclesiástico do seu manuseio” (Vasconcellos, 2012, p. 33).

Certamente, a disseminação do texto bíblico gerou consequências distintas quanto às suas formas e usos, tanto na própria Europa como entre os povos colonizados, tanto no catolicismo como na história do protestantismo. Segundo Antonio Gouvêa Mendonça (1984), os protestantes teriam como característica básica de sua fé a leitura da Bíblia, seja para a instrução dos crentes ou como instrumento de conversão. O próprio culto protestante, segundo Mendonça, exigia do seu público elevados níveis de leitura, “pois que o seu material litúrgico são a Bíblia e o livro de hinos. Para atender a esta necessidade, os missionários colocaram ao lado de cada comunidade uma escola. Estas foram as escolas paroquiais, alfabetizadas e elementares” (Mendonça, 1984, p. 95). Consequentemente, toda essa “cultura bíblica” brasileira é diversa e assume características territoriais, narrativas e teológicas diferentes ao longo da história, não sendo possível explorar neste artigo os pormenores de todas as diferenças<sup>6</sup>.

Porém, destacamos que estudos sobre as histórias e recepções do texto bíblico na cultura popular (dos sincretismos afro-brasileiros, dos movimentos milenaristas-messiânicos, dos romeiros e folguedos populares, das comunidades eclesiais de base, dos usos do protestantismo histórico ao pentecostalismo) se tornam um caminho promissor de análise tanto para a compreensão da Bíblia que circula na “boca” e nos “ouvidos” do povo, como para a compreensão do imaginário bíblico que permeia as produções artísticas periféricas e, de maneira específica, a produção do rap brasileiro. Nas palavras de Paulo Nogueira, “as fronteiras culturais da história da recepção, nas culturas latino-americanas, em especial, são laboratórios privilegiados para entendermos a vitalidade dos textos bíblicos na história” (Nogueira, 2019, p. 187).

A Bíblia como um texto da cultura funciona como um “baú de histórias”, acumulando sentidos e imagens da história, em um diálogo simbiótico com seus mitos (Nogueira, 2019, p. 179). As linguagens da arte, os grupos religiosos e a instrumentalização política dos textos bíblicos se estabeleceram ao longo da história do

---

<sup>6</sup> Para uma reflexão sobre os impactos e recepção da Bíblia entre protestantes e pentecostais, conferir Benatte, 2012; Oliveira, 2017; e Panotto; Ramos; Tostes, et al, 2023.





Brasil como os maiores veículos de formação/formatação de um imaginário bíblico na cultura brasileira. Falar dos impactos históricos e estéticos da Bíblia pressupõe levar em conta os processos de intertextualidade, percursos literários, disputas ideológicas e sua presença nas tramas sociais (Vasconcellos, 2012, p. 49).

A própria Bíblia, texto basilar da cultura ocidental, é atravessada internamente por um acúmulo de outros textos, expressões mágicas, narrativas míticas e espiritualidades que permeiam as culturas populares e épocas em que foram geradas (Nogueira, 2019). “Uma palavra bíblica pulsa”, afirma George Steiner, “no interior de uma aura de significados concêntricos e de ecos” (Steiner, 2001, p. 69). O leitor e a comunidade, portanto, recebem o texto, destacam o texto de sua origem, combinam o texto numa ampla e histórica rede/horizonte de fragmentos e o organizam, pulverizando-o segundo a sua experiência afetiva, religiosa e cultural. Esses e outros temas são amplamente discutidos na área que ficou conhecida como “estética da recepção” – autores como Hans-Georg Gadamer, Hans-Robert Jauss e Wolfgang Iser são referências imprescindíveis –, que, em diálogo com o estudo da história das religiões, das teologias e da literatura bíblica, podem ainda contribuir para o desenvolvimento de novos olhares sobre os textos bíblicos em diálogo com as culturas. Para nós, importa lembrar a condição da Bíblia como literatura, e como as comunidades, principalmente as negras e periféricas, recebem esse texto nas mais variadas situações e formas.

O historiador Vagner Aparecido Marques (2019) exemplifica com situações inusitadas, a partir de sua análise sobre as “igrejas menores nas quebradas de fé”. Marques observa, através do pentecostalismo, a força da cultura bíblico-religiosa que essas comunidades evocam nos territórios, e a maneira como se fazem presentes no imaginário cotidiano da periferia de São Paulo, influenciando sua linguagem, suas práticas e estéticas, sua “gramática” particular, em diferentes contextos e situações:

O pentecostalismo se faz presente também nos nomes dos comércios, nos pedidos de oração, e na gramática, onde expressões como homem de Deus, Varão do Senhor, Paz do Senhor, Glória a Deus, são comuns. Sua presença também é marcante nos espaços de sociabilidade tipicamente feminino e homossexual, principalmente nos salões de beleza, assim como nos espaços masculinos, como no futebol de várzea, na justificação de uma cura, na conquista de um emprego; sua expressão se esparramou no cotidiano (Marques, 2019, p. 46).



É importante reconhecer que nesse contexto não há uma separação rígida entre o que é íntimo ou o que é público na prática religiosa. A religião vivida na América Latina, principalmente em territórios de subalternidade, não costuma obedecer às lógicas modernas que levaram a um certo “desencantamento” da vida e das relações. Traços significativos dessa religião experimentada no Brasil periférico não se restringem ao indivíduo, nem mesmo às instituições “sagradas” ou agentes e representantes oficiais das tradições de fé. O pentecostalismo, mas não só, transborda a experiência formal dos “templos” adentrando no imaginário e na prática diária, moldando a percepção e compreensão do mundo: “ser pentecostal, como argumentamos, não pressupõe necessariamente ser ou estar da/na igreja, pois viver na quebrada é viver o pentecostalismo” (Marques, 2019, p. 46).

Se “viver na quebrada” é experimentar as influências do pentecostalismo, estar no Brasil certamente é experimentar as marcas e efeitos das religiosidades bíblicas, articuladas por setores cristãos ou pela própria cultura secular. A Bíblia está nos muros, nas gírias, em nomes de comércios e espaços diversos de sociabilidade. Enquanto um texto estruturante da cultura ocidental, ela fornece um idioma (Hill, 2003, p. 55), uma base de referências comum onde as histórias míticas e as imagens que evoca transformam-se no alicerce onde homens e mulheres, em diferentes épocas e territórios, constroem estruturas emocionais, éticas e materiais. Assim, evidencia-se o fato de haver muitas “Bíblias” em circulação, em trocas e cruzamentos, com diferentes usos e maneiras de compreender o texto nas relações sociais.

A Bíblia pertence às igrejas e grupos religiosos (cristãos ou não) da mesma forma que pertence ao bar, ao crime organizado e à música popular, ao rap. Se no contexto europeu do século XVI ela já era “disputada, versejada, cantada e tocada em todas as tabernas e cervejarias” (Hill, 2003, p. 36), tanto mais nos sertões e nas periferias do Brasil. A Bíblia, portanto, não quer somente significar algo. Ela mobiliza e produz mundos, realidades e maneiras de viver por meio de imagens, gestos e sensações estéticas. Por isso, não podemos negar ou invisibilizar o impacto da Bíblia na interpretação das produções oriundas da cultura popular e periférica, com o risco de incorrerem em diversos equívocos a respeito das vivências cotidianas. Nosso objetivo aqui também tem sido o de “procurar os vínculos existentes entre as tradições populares autóctones e os mitos



bíblicos”, “as bricolagens estabelecidas entre eles durante tanto tempo e em formas as mais variadas” (Vasconcellos, 2007, p. 236).

Considerando o rap um gênero musical afro-diaspórico, atravessado por religiosidades que compõem a ancestralidade, as vivências e os territórios de sujeitos periféricos, consideramos pertinente traçar algumas reflexões críticas sobre a cultura bíblica instaurada no imaginário do rap brasileiro. A relação entre a religião e o rap no Brasil já foi abordada amplamente por nós em outros trabalhos (Rocha; Carvalho; Cappelli, 2023). Inclusive, diversos casos foram destacados em trabalhos anteriores sobre a utilização da Bíblia ou desse imaginário bíblico em diversos artistas de rap e na história desse gênero musical no Brasil. Portanto, iremos nos deter em reflexões que possam contribuir para futuros trabalhos nessa temática.

### **3. As “Bíblias” e o imaginário bíblico do rap brasileiro**

Vimos que a Bíblia exerceu e ainda exerce influência em diferentes níveis em grupos, épocas e contextos distintos. Ela está na boca do povo, nas suas formas de viver, ler e disputar a realidade. Os textos bíblicos também estão em circulação na cultura, na política, em séries e novelas, nas ruas, em canções e rimas. O panorama traçado até aqui busca oferecer um horizonte mais sólido para discutirmos a relação entre o rap e a religião, de modo específico o desenvolvimento do imaginário bíblico elaborado pelos rappers brasileiros em suas canções e rimas.

“Rimar” dentro da tradição do rap pressupõe a organização de palavras, sons, conceitos, identidades e vivências dentro de uma estrutura sonora e performativa própria do hip-hop, que também inclui parte de suas referências, imagens e inspirações mítico-religiosas<sup>7</sup>. A Bíblia, dentro do contexto brasileiro, torna-se um dos eixos literários que alimenta, fundamenta e media a experiência poética e religiosa da cultura periférica. Sua constante presença e dinamicidade em celebrações religiosas, espaços públicos, intenções políticas, discursos de todo tipo possibilitam ao rap uma articulação natural de seus temas, imagens e narrativas já espalhados na cultura. Através dos muitos usos e significações desses textos, tem-se na voz do rap um lugar privilegiado de sua circulação. Assim, o

---

<sup>7</sup> Muitos livros e artigos vão tratar sobre a religião e o rap nos Estados Unidos. Para uma introdução geral conferir Miller; Pinn; Freeman, 2015.



objetivo desse último item é traçar algumas pistas do desenvolvimento do imaginário bíblico no rap.

Por ora, não teríamos a condição de propor uma análise detalhada, um tipo de “história concisa do imaginário bíblico no rap”. Nossa intenção é apontar a relação e a efetiva presença de um imaginário religioso e bíblico no rap para instigar novas pesquisas e deixar evidente o que entendemos ser uma tradição mítico-poética na história do rap nacional. Mesmo assim, indicaremos alguns caminhos através de dois exemplos importantes, o grupo Racionais MC’s, atuante desde 1989, e Bk’, considerado um rapper da nova geração. Dessa forma, teremos condições de perceber que a Bíblia continua povoando o imaginário das comunidades periféricas ao longo desses anos, sendo um elemento central para a compreensão não só do rap brasileiro como da religiosidade nacional.

Considerado a “Bíblia do rap nacional”, o disco *Sobrevivendo no Inferno*, de 1997, torna-se para nós um “lugar hermenêutico” para esta reflexão. Produzido pelo grupo Racionais MC’s, um dos principais grupos de rap do Brasil, o álbum tornou-se um clássico para o rap brasileiro, sendo quase unanimidade entre rappers, agentes do hip-hop e fãs em geral, principalmente no quesito originalidade, alcance – em diversos níveis e setores da sociedade – e de representatividade da periferia nacional. O grupo construiu um tipo de linguagem poética e sonora própria, oriunda de um legado de mobilizações políticas das classes trabalhadoras e da comunidade negra dos anos 1980, que se desdobra num complexo contexto político no início da década de 1990 (D’andrea, 2013, p. 24).

Observa-se, a partir dos Racionais MC’s, ao menos três dimensões articuladas ao longo de toda obra: a dimensão cultural, a narrativa social e a pauta política, “uma vez que [Racionais] se transformou também em um formulador de práticas sociais reproduzidas por grande número de jovens, sobretudo moradores de bairros periféricos” (D’andrea, 2013, p. 25). Poderíamos ainda acrescentar uma quarta dimensão, a dimensão “mítico-poética”, ou religiosa, dos Racionais. Ou seja, sua capacidade de tematizar a vida a partir dos mitos, (re)inventando sentidos e práticas religiosas por meio das suas canções.

*Sobrevivendo no inferno* conjuga de maneira contundente e criativa diversos aspectos culturais, sociais e espirituais que dão forma ao imaginário periférico brasileiro. É por meio desse álbum que o grupo, já conhecido nas quebradas, seria descoberto e reconhecido massivamente em todo o país. Músicas marcantes na carreira do grupo, como



*Capítulo 4, versículo 3, Diário de um detento e Fórmula mágica da paz*, articulam com maestria “um discurso marcado tanto por denúncias e convocações à luta quanto por mensagens de orgulho, autoconfiança e fé” (Antunes, 2018, p. 18). As histórias ali contadas dão testemunho do dia a dia daqueles que andam e sobrevivem em meio a territórios dominados pela violência, pelo preconceito e pela repressão/exclusão do Estado.

Como resultado de uma encruzilhada mítico-poética, elementos religiosos como santos católicos, terços, versículos bíblicos e orixás preenchem e representam o mundo do sujeito periférico. Da mesma forma, a capa do disco, marcante em seu realismo minimalista, e também sua intensidade polissêmica e figurativa (uma cruz estampada num fundo preto), acaba se tornando significativa no processo de estabelecimento de uma cultura visual religiosa periférica, influenciando de diversas maneiras outros grupos de rap no país (Rocha, 2023).

O versículo três do Salmo 23, que aparece na capa, funciona como um tipo de prece, oração, um pedido de proteção para que o caminho a ser trilhado dentro da narrativa sonora que se anuncia, seja também preenchido de momentos de “refrigério”, de frescor, de alívio, e principalmente de justiça. As faixas do disco *Sobrevivendo no Inferno* apresentam o que chamamos de uma “outra história da salvação” (Rocha, 2022). Por meio dos assuntos desenvolvidos a cada canção, “o disco assume – mesmo que inconscientemente – como sua principal forma estética, como seu estilo narrativo, ou seja, o modo em que desenvolve sua poesia, sua canção e suas imagens-metáfora, a ‘História da Salvação’” (Rocha, 2022, p. 190).

Enquanto expressão da esperança e do desejo humano (Alves, 1984, p. 49) de viver para além da mera sobrevivência, a religião, como uma linguagem que oferece conforto e amparo, ou mesmo empoderamento da ação por vezes violenta, apresenta-se como um tipo de narrativa cotidiana – articulada fora dos espaços oficiais – que tematiza e dá forma às imagens do mundo periférico.

A Bíblia, neste contexto, se não reescrita, “profanada” e esgarçada em suas possibilidades de leituras teológicas e poético-narrativas, acaba sendo um livro da cultura, parte incontornável da expressão imaginativa dos sujeitos periféricos, onde os mitos se estabelecem como arquétipos temáticos ou recurso literários e imagéticos do rap:



Deus fez o mar, as árvores, as crianças, o amor. O homem me deu a favela, o crack, a traição, as armas, as bebidas, as putas. Eu?! Eu tenho uma Bíblia velha, uma pistola automática e um sentimento de revolta. Eu tô tentando sobreviver no inferno<sup>8</sup>.

Dessa forma, versos bíblicos e armas não parecem estar em oposição, como elementos desconexos ou contrários. O personagem “Deus”, dentro do contexto de uma “teologia da sobrevivência” (Oliveira, 2018, p. 32), parece estabelecer uma relação de cumplicidade com o eu-lírico. A pistola automática e a Bíblia são elementos de sacralidade, de manutenção básica da vida e da espiritualidade, objetos inseparáveis para lutar por condições sociais mais dignas e justas<sup>9</sup>.

Podemos nos deparar, então, com um duplo movimento da Bíblia na “boca” e na voz do rap. O primeiro movimento é o desenvolvimento geral de um imaginário bíblico que historicamente acomete a sociedade brasileira, influenciando modos de (re)leitura em contextos diversos da cultura. O segundo movimento é a forma como as culturas periféricas produzem e negociam tal imaginário nas encruzilhadas religiosas localizadas no interior dos seus territórios e contextos, onde a Bíblia é deslocada do púlpito religioso, (re)escrita e (re)imaginada pelos rappers, gerando novas imagens, sentidos ritmos e sonoridades. Certamente esse último movimento incide no primeiro. Ele compõe uma percepção mais ampla da imaginação bíblica na cultura, trazendo novas formas de leitura e recepção de texto religioso sob o olhar da periferia.

Podemos afirmar, portanto, que os rappers “escrevem” suas próprias palavras e ritmos na Bíblia. Sendo um livro aberto que nos convida a continuar a escrevendo e encarnando suas histórias na própria vida, a Bíblia, segundo Magalhães é uma narrativa intensa onde suas lacunas e imagens nos inspiram a reviver o texto, exagerá-lo e recriá-lo nas malhas da cultura (Magalhães, 2020, p. 15-23). Por ser o texto bíblico um texto poético em que se encontram peregrinações, fugas, exílios, clamores de liberdade, abrigo e sobrevivência de diferentes povos, por afirmar e prolongar a existência diante da ameaça do tempo e da morte, o rap absorve suas imagens a fim de narrar e poetizar a experiência periférica.

<sup>8</sup> Racionais MC's, “Gênesis”, LP Sobrevivendo no Inferno. (São Paulo, Cosa Nostra Fonográfica, 1997).

<sup>9</sup> Para continuar a discussão sobre o imaginário bíblico em Racionais MC's, conferir Rocha, 2022; Rocha, 2023 e Cappelli; Rocha, 2020.





A ideia de que o rapper possa prolongar as narrativas bíblicas ao recriar suas histórias a partir de um esforço hermenêutico da própria realidade se torna o ponto central dessa prática quase que apócrifa, não oficial, do sujeito periférico. Antônio de Melo Magalhães afirma que, não necessariamente adentramos ao texto bíblico somente para tirarmos “lições de moral” ou doutrinas inquestionáveis. Os meandros, interstícios e aberturas que o texto bíblico naturalmente oferece ao leitor se sobrepõe àquele uso literalista, fixado em verdades dogmáticas, que o religioso mais tradicional costuma enxergar por meio das leituras oficiais:

O texto bíblico salpica biografias e deixa-se conduzir pelos novos olhares. Não estamos somente para seguir os preceitos bíblicos, mas para continuar a fascinante tarefa de narrar, e não existe narrativa literária sem uma forte dose de vontade de prolongar a narrativa. Narramos para sobreviver e, com isso, fazemos a Bíblia ganhar novas páginas. A Bíblia produz os “apócrifos” do cotidiano e das muitas literaturas que dela nascem (Magalhães, 2020, p. 17).

Segundo Octavio Paz, todas as religiões derivam de diferentes recepções do elemento poético. Mesmo que expressões situadas historicamente no tempo e no espaço, há nas religiões, afirma Paz, um “gérmen não religioso e que perdura: a imaginação poética” (Paz, 2013, p. 380). A imaginação poética, “a verdadeira religião da humanidade” (Paz apud Verani, 1985, p. 70), seria um ato originário da humanidade “em sua elaboração primeira acerca de si mesma e sua condição” (Magalhães, 2018, p. 24). Diante desse contexto, o poeta seria uma espécie de “geógrafo e o historiador do céu e do inferno” (Paz, 2013, p. 377) – aquilo que o rapper Eduardo chama de “locutor do inferno”<sup>10</sup>, Djonga afirma ser o “Limite do céu e inferno / Efêmero e eterno”<sup>11</sup>, e Racionais MC’s classifica como a “fronteira do céu com o inferno”<sup>11</sup>. Cada rapper, num movimento de negação ou paixão, afastamento ou acolhimento, “inventa sua própria mitologia e cada uma dessas mitologias é uma mescla de crenças díspares, mitos desenterrados e obsessões pessoais” (Paz, 2012, p. 371). Longe de uma adequação literal das narrativas e mitos apresentados no texto bíblico, os rappers promovem colisões entre antigas e novas compreensões, tecem duras críticas ou criam desfechos, como é possível ver nas rimas de Bk’:

<sup>10</sup> Facção Central, “Minha voz está no ar”, Álbum Versos Sangrentos (São Paulo, Discovery G1, 1999) <sup>11</sup> Djonga, “Fantasma”, Álbum Heresia. (Minas Gerais, CEIA, 2017).

<sup>11</sup> Racionais MC’s, “Capítulo 4, versículo 3”, LP Sobrevivendo no Inferno. (São Paulo, Cosa Nostra Fonográfica, 1997).



Sumindo com igrejas, e livros, e deuses e mitos / Nós somos o novo poder / Apagando todos seus falsos heróis da história / Nós somos o novo poder / Queimando bandeiras e cuspiendo em seu líder / Somos o novo poder / Derrubo demônios, domino seus mimos igual dominó / Eu sou o novo poder / E somos a nova cabala / E nova desordem mundial / Somos magos e bruxos / Além do mundo digital / Nós somos a nova Bíblia / Novo José e Maria / Nós somos o ver para crer / Nós somos o crer para ir<sup>12</sup>.

O ato e o ritmo poético, portanto, estão inseridos no tempo mítico e no campo da experiência do sagrado. A poesia é a criação do homem por meio da imagem (Magalhães, 2018, p. 31), e as “escrituras sagradas”, inclusive, dotadas de imagens e linguagem poética, tenderiam – não fossem os controles institucionais –, a transcender os confinamentos doutrinários da religião, problematizando a condição humana em suas fraturas e rompimentos (Magalhães, 2018, p. 24). Os poemas são, de acordo com Rubem Alves, “invocações de ausências, funduras onde nadam os desejos: é aí que os corpos se preparam para as batalhas” (Alves, 1975, p. 57). Segundo Octávio Paz:

Operação capaz de transformar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de libertação interior. A poesia revela este mundo; cria outro. [...] Isola; une. Convite à viagem; regresso à terra natal. Inspiração, respiração, exercício muscular. [...] Expressão histórica de raças, nações, classes. Nega a história: em seu seio resolvem-se todos os conflitos objetivos e o homem adquire, afinal, a consciência de ser algo mais que passagem (Paz, 2012, p. 15).

Unindo ritmo e poesia, o rap se estrutura a partir de um fundo comum de experiências urbanas transmitidas pelas marcas e memórias da escravidão, bem como um legado de africanismos, um estoque de mitos e religiosidades que alimentam formas e fazeres musicais na diáspora (Gilroy, 2012, p. 175). Parafraseando Octávio Paz, é possível perceber no rap a atividade revolucionária que evoca, o exercício espiritual articulado pelos rappers nas suas canções, as maneiras de libertar o mundo e o próprio interior que são por eles inventadas, o convite que nos é feito a imaginar sua terra natal. Antes de terminar o artigo, cabe apresentar brevemente um outro exemplo mais atual no rap brasileiro, de como os *mc's* vão transformando esse imaginário bíblico-religioso em suas canções.

Abebe Bikila, conhecido como Bk', é um rapper carioca já consolidado no cenário nacional como um dos nomes da nova geração do rap no país, nascido e criado em

<sup>12</sup> Bk', “Novo poder”, Álbum Gigantes (Pirâmide Perdida Records, Rio de Janeiro, 2018).



Jacarepaguá, Zona Oeste do Rio de Janeiro. Mas é na região central da cidade que a cultura hip-hop aparece de forma mais clara em sua biografia: “O rap do Bk nasceu na Lapa”<sup>13</sup>. A partir de 2013 já era possível ver suas primeiras músicas circulando no YouTube e nas redes sociais, principalmente a partir do grupo Nectar Gang, formado por mais três jovens (CHS, Brill e Jonas) oriundos dos bairros Catete, Glória e Lapa, região que une contextos distintos do Rio como a vida urbana e central da cidade, a realidade dos morros e comunidades que circunvizinham a região, perto de prédios e casas de alto padrão.

Como diversos rappers do Brasil, Bk’ teve o primeiro contato com a música dentro do ambiente religioso: “Meu primeiro contato com a música foi na minha infância, assim, bem novo mesmo, na igreja e tal”<sup>14</sup>. Apesar do funk carioca e do pagode também estarem na base da sua formação musical, a igreja evangélica, consequentemente a sua música característica e as narrativas bíblicas construídas nesse espaço, encontra-se como fundamento de sua musicalidade e na construção de sua religiosidade:

Eu sou batizado na igreja evangélica, mano... Eu me batizei eu devia ter 12, 13 anos, por aí... Eu frequentei desde que eu nasci. Minha família por parte de mãe é tudo evangélica; frequentei até mais ou menos os meus 14, 15 anos, por ali. Então, é isso, eu conheço bastante coisa de igreja. Então, tipo assim, se for ver, [o disco] *Castelos e ruínas* ou algumas outras *tracks*, eu trago umas coisas, assim, de Bíblia e tal. Porque é isso, mano. Eu ia pra escola bíblica dominical, eu cantei no coral da igreja, toquei flauta na igreja. Então, eu tenho um pouquinho de conhecimento nesse assunto<sup>15</sup>.

As sonoridades evangélicas e as narrativas bíblicas estão na base de sua experiência estética, musical e espiritual. Tal tradição músico-religiosa irá acompanhar Bk’ desde as suas primeiras músicas, sendo a Bíblia um dos principais “estoques de experiências religiosas” para a construção do seu mundo mítico-poético no rap, sempre articulando metáforas e personagens bíblicos, ou mesmo tecendo críticas a algumas ideias cristãs consideradas problemáticas pelo rapper carioca:

O crime se expande mais, roubos em nome do pai / O pastor se corrompeu, não conseguiu parar mais<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Entrevista. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=IDXqkIWuOvA>. Acesso em: 15 out. 2024.

<sup>14</sup> Entrevista. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=e7L9kkhjnHs>. Acesso em: 15 out. 2024.

<sup>15</sup> Entrevista. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=DVpRkkGzZ5s&pp=ygUScGFwbyBwcmV0byBiayB5YWdv>. Acesso em: out. 2024.

<sup>16</sup> Bk’, Nectar Gang, “Rio da ilusão”, Álbum Seguimos na sombra (Rio de Janeiro, Café Crime, 2015)



Então, já sabemos quais são os sentidos da guerra / Vejo a palavra de Deus sendo usada como uma arma<sup>17</sup>.

Longe do padrão católico, paranoico / Para nós ficou que, qualquer guerra santa o resultado é diabólico / (...) / Deus, continua me testando / Demônio continua me tentando<sup>18</sup>.

Meu dízimo, mais atrasado que minhas contas / Espero que Deus guarde meu lugar por lá / Se não abrir as portas pra mim, vou pular / E por favor não entenda isso como uma afronta<sup>19</sup>.

É interessante notar que o discurso combativo a alguns elementos religiosos (pastor, catolicismo, dízimo, Bíblia, etc) não se resume a uma visão de afronta, de combate superficial ou de negação da fé ou da religião cristã. Segundo Bk':

sempre quando eu volto a dar umas alfinetadas na igreja, tá ligado, é nesse formato, nesse formato "empresa" que se tornou a igreja, tá ligado? (...) Então, quando eu "alfineto" a igreja eu não "alfineto" a religião, tá ligado? Eu não "alfineto" Deus, Jesus, muito pelo contrário, tá ligado? Eu sou um cara de muita fé em Deus, tá ligado? Mas, eu acho que esse modelo "empresa", esse modelo da venda do milagre, tá ligado, é algo que eu não concordo muito. Que eu não concordo não, que eu sou totalmente contra, tá ligado? (...) eu não acredito nessa forma igreja que ela é vendida, na empresa. E o que ela tem feito na cabeça das pessoas<sup>20</sup>.

Sem estar sob a tutela de alguma religião ou tradição específica, é evidente que as rimas de Bk' carregam uma ampla liberdade criativa, sempre tratando de vivências concernentes a vivência de um jovem negro periférico – crime, drogas, festas, sexo, dinheiro, etc – que, pela proximidade com que esses temas são articulados aos elementos e narrativas religiosas, na visão de um religioso mais conservador poderia soar como heresia: "Traficando *flow* do bom e fortalecendo a freguesia / Sou gíria e poesia, sou fé e heresia / (...) / Querendo a perfeição, encontro com a decepção / Parei pra descansar porque tem Deus na contenção". Bk' assume uma postura "profana" na sua escrita e dela tem consciência desde as primeiras canções lançadas na mixtape *Seguimos na sombra* (2015), junto ao grupo Nectar Gang: "A vida pode ser uma puta, no entanto que ela gema bem, e agrade meus ouvidos / Tipo um coral de anjos, regido por bandidos"<sup>21</sup>. Como o

<sup>17</sup> Nectar Gang, "Pedra", Álbum Seguimos na sombra (Rio de Janeiro, Café Crime, 2015)

<sup>18</sup> Bk', Nectar Gang, "Lugares", Álbum Seguimos na sombra (Rio de Janeiro, Café Crime, 2015)

<sup>19</sup> Bk', Nectar Gang, "Medusa", Álbum Seguimos na sombra (Rio de Janeiro, Café Crime, 2015)

<sup>20</sup> Entrevista. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DVpRkkGzZ5s&pp=ygUScGFwbyBwcmV0byBiayB5YWdv>. Acesso em: out. 2024

<sup>21</sup> Nectar Gang, "Nectasalamaleico", Álbum Seguimos na sombra (Rio de Janeiro, Café Crime, 2015)



grupo Racionais MC's, o contexto de criminalidade observado por Bk' é versado com referências de um amplo imaginário bíblico, através de seus principais mitos e personagens:

Se apagam as luzes: quem mata? quem morre? Eu sei / Sem ter dom  
de prever o futuro vamo rever nosso rumo / Apocalipse vem em  
segundos<sup>22</sup>.

*Beat* do Jonas profeta, te afeta sua, fé tá? / Naufragada no ventre da  
baleia então tudo ao redor vai te balear / (...) / Pra mim tudo é possível,  
imagem semelhança do criador sempre criando / Jamais criado, eu<sup>23</sup>.

Nunca gostei de pedir, já fui orgulhoso até pra orar / Vendo a situação  
piorar, ter nada pra recorrer / Mas antes de morrer, correr, minhas perdas  
não vão ostentar / Já disseram que Deus dará, pensei em parar pra  
esperar / A Bíblia diz pra eu não parar, madrugada diz pra eu não parar /  
Minha mente diz pra eu disparar, e a mina diz pra eu ir devagar / (...) /  
Deus me perdoe pois ainda vou pecar / Mais um cigarro tragar, o jogo  
eu nunca vou entregar<sup>24</sup>.

Além de estar articulada ao poder do crime – “O que vivi, que vou vivendo / Me lembra que a minha fé / Tá na Bíblia e na glock” –, no rap de Bk' a Bíblia também fundamenta um tipo de código das ruas: “Não é briga de quem fala mais alto / A Bíblia das ruas, onde testam sua fé”. Diferente de uma doutrina com regras bem definidas, é possível observar ao longo das suas obras as oscilações de um peregrino nada “santo” em busca da redenção, por mais que “pecado” e “redenção” também sejam conceitos redefinidos em cada situação descrita pelo rapper. O disco *Castelos e ruínas* (2016), álbum que projetou o rapper carioca para todo o Brasil, contém elementos importantes para possíveis interpretações da trajetória religiosa de Bk', antes e depois desse que se tornou um disco clássico do rap nacional:

Eu sou querido no céu, eu sou amado no inferno  
Entre o errado e o certo, eu prefiro ter os dois por perto  
Eu sou a luz, sou a sombra, sou o perigo que ronda  
Eu sou a arma da guerra, eu sou o mar e suas ondas  
Ignorado por anjos, desabafei com demônios  
Separei brigas dos 2, eu sou Deus, sou humano  
Eu sou o luxo e o lixo, eu sou o limpo e o sujo  
Nem duas caras, nem máscaras, nem em cima do muro  
Eu nadei contra a maré, chão quente, fui a pé  
Meus passos descalços, eu sou Jó, sou Tomé  
Eu trago amor, trago a paz, trago milagres e

<sup>22</sup> Bk', Nectar Gang, “Marginais”, Álbum Seguimos na sombra (Rio de Janeiro, Café Crime, 2015)

<sup>23</sup> Bk', Nectar Gang, “KGL”, Álbum Seguimos na sombra (Rio de Janeiro, Café Crime, 2015)

<sup>24</sup> Bk', Nectar Gang, “Hino”, Álbum Seguimos na sombra (Rio de Janeiro, Café Crime, 2015)



júbilos. Eu sou o equilíbrio, eu mato, eu roubo,  
eu destruo<sup>25</sup>.

Juntando e desfazendo histórias e sentidos bíblicos a todo instante, Bk' nos apresenta um mundo de interpretações e narrativas religiosas ao longo de toda a sua obra. Seu rap aponta para uma realidade de prosperidade e transcendência: “(...) é tipo Santa Ceia / A eternidade nos aguarda, regada a luz e mesa farta / Cansados do cansaço e a boca amarga / (...) / É o terremoto, é um míssil é um tanque / Irmãos de luta, fé de Cristo / E a religião é o *flow*, nego, é o bicho”<sup>26</sup>. Não seria possível, portanto, afirmar que o rap de Bk' seria um tipo de “rap gospel”, com intenção conversionista, seja na forma como o MC quer ser visto pelo público ou como ele trata os temas religiosos em suas canções, ainda que no seu íntimo mantenha valores e práticas religiosas que visam manter sua conexão com o sagrado: “Eu sou um cara que acredito em Deus, eu acredito em Jesus, tá ligado? Eu faço minhas orações, mano. Eu tô sempre mantendo a minha proximidade de Deus da forma que eu acredito”<sup>27</sup>. O rap de Bk' funciona dentro de um modo que chamamos de “teologia da reexistência” (Rocha, 2023); ou, segundo a antropóloga Regina Novaes (2003), um “rap feito de salmos”, em que a Bíblia é lida sem mediação institucional ou normativa, sem um compromisso confessional do rapper.

### Considerações finais

Não há dúvidas de que a Bíblia se tornou um texto atemporal, de muitas camadas e interesses. Seus usos e aplicações dentro das comunidades religiosas, a multiplicidade de interpretações e releituras presentes na cultura, bem como a história de sua recepção em diversos setores não esgotam as possibilidades de compreensão desse livro. Não seria novidade dizer que qualquer aproximação da “Bíblia” é feita sempre a partir de valores, lugares e recortes específicos, revelando um caráter polissêmico permanente do texto bíblico, sempre “aberto” e não-normativo, seja em esforços de vivência e leitura religiosa ou em estudos e reflexões científicas.

<sup>25</sup> “Caminhos”, Álbum Castelos e ruínas (Rio de Janeiro, Pirâmide Perdida Records, 2016)

<sup>26</sup> Bk', “Pirâmide”, Álbum Castelos e ruínas (Rio de Janeiro, Pirâmide Perdida Records, 2016)

<sup>27</sup> Entrevista. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=DVpRkkGzZ5s&pp=ygUScGFwbyBwcmV0byBiayB5YWdv>.

Acesso em: out. 2024.





Não estamos dizendo, porém, que não haja, principalmente na contemporaneidade, um movimento fundamentalista, de uso normativo e violento da Bíblia. Leituras moralistas do texto bíblico, que pretendem aprisionar as consciências, limitar a liberdade dos corpos e impedir uma sociedade mais fraterna e tolerante, são cotidianamente promovidas e disputadas pelo mesmo texto. Por mais que haja continuidade, como foi visto através do grupo Racionais MC's e por Bk', até mesmo entre os rappers brasileiros existem muitas formas e maneiras da Bíblia ser articulada em suas práticas e canções. Também os rappers cristãos, identificados normalmente com o "rap gospel", mesmo que disruptivos em diversos quesitos, acabam reproduzindo em suas letras aspectos homofóbicos, machistas e interpretações tradicionais, mais próximas das leituras bíblicas de suas instituições de origem.

Pressupor a "Bíblia" como um objeto único, estabilizado, fechado, em qualquer âmbito, pode reduzir os "mundos" e experiências que os textos bíblicos "revelam" entre os grupos que dela se servem. Seja entre religiosos, setores da militância política ou pelos rappers, com interesses e leituras diferentes, é importante assumir, pelo menos entre nós estudiosos, que tal imagem universal que normalmente se produz sobre a Bíblia não existe. Apesar do esforço essencialista de "unidade" em torno dos seus textos, "Bíblia" são sempre "Bíblias". Não só porque o livro é constituído de muitos livros, mas pela diversidade de leituras e implicações de seu uso ao longo da história. Dessa forma, este artigo é apenas uma introdução ao tema. Há muito trabalho a ser feito para descobrirmos o que vem a ser o imaginário bíblico do rap no Brasil ou a maneira como a Bíblia é recebida e articulada nas periferias.

### Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.

ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

ANTUNES, Maik. *A cor e a fúria: uma análise do discurso racial dos Racionais MC's*. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

BENATTE, Antonio Paulo. *Os pentecostais e a Bíblia no Brasil: aproximações mediante a estética da recepção*. Rever, v. 12, n. 1, jan./jun. 2012.

BK'. Caminhos. In: *Castelos e ruínas*. Rio de Janeiro: Pirâmide Perdida Records, 2016. 1 CD.



- BK'. Novo poder. In: *Gigantes*. Rio de Janeiro: Pirâmide Perdida Records, 2018. 1 CD.
- BK'. Pirâmide. In: *Castelos e ruínas*. Rio de Janeiro: Pirâmide Perdida Records, 2016. 1 CD.
- BK'; NECTAR GANG. Hino. In: *Seguimos na sombra*. Rio de Janeiro: Café Crime, 2015. 1 CD.
- BK'; NECTAR GANG. KGL. In: *Seguimos na sombra*. Rio de Janeiro: Café Crime, 2015. 1 CD.
- BK'; NECTAR GANG. Lugares. In: *Seguimos na sombra*. Rio de Janeiro: Café Crime, 2015. 1 CD.
- BK'; NECTAR GANG. Marginais. In: *Seguimos na sombra*. Rio de Janeiro: Café Crime, 2015. 1 CD.
- BK'; NECTAR GANG. Medusa. In: *Seguimos na sombra*. Rio de Janeiro: Café Crime, 2015. 1 CD.
- BK'; NECTAR GANG. Nectasalamaleico. In: *Seguimos na sombra*. Rio de Janeiro: Café Crime, 2015. 1 CD.
- BK'; NECTAR GANG. Pedra. In: *Seguimos na sombra*. Rio de Janeiro: Café Crime, 2015. 1 CD.
- BK'; NECTAR GANG. Rio da ilusão. In: *Seguimos na sombra*. Rio de Janeiro: Café Crime, 2015. 1 CD.
- BK'. Reunião. In: PIRÂMIDE PERDIDA. *Piramide Perdida* Vol. 7. Rio de Janeiro: Pirâmide Perdida Records, 2016. 1 CD.
- BRITO, Gilmário Moreira. *Pau de Colher na letra e na voz*. São Paulo: Educ, 1999.
- CAPPELLI, Marcio. *A Bíblia em devir: contribuições da estética da recepção e da epistemologia do rizoma aos estudos bíblicos*. Estudos Teológicos São Leopoldo, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 370-383, jul./dez. 2019.
- CAPPELLI, Márcio; ROCHA, Bruno. “Uma Bíblia velha, uma pistola automática”: O imaginário bíblico na obra de Racionais Mc's. In: BONFIM, Luís Américo Silva (org.). *Religião e Cultura: Hibridismos e efeitos de fronteira*. Curitiba: CRV, 2020. p. 155-174.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- D'ANDREA, Tiarajú Pablo. *A formação dos sujeitos periféricos: Cultura e Política na periferia de São Paulo*. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- DEXTER. Oitavo anjo. In: *509-E*. São Paulo: Atração, 2000. 1 CD.
- DJONGA. Fantasma. In: *Heresia*. Minas Gerais: CEIA, 2017. 1 CD.



DURÃO, Fábio Akcelrud. *O que é crítica literária?* São Paulo: Nankin Editorial; Parábola Editorial, 2016.

FACÇÃO CENTRAL. Minha voz está no ar. In: *Versos sangrentos*. São Paulo: Discovery G1, 1999. 1 CD.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LIMA, Anderson de Oliveira. *A Bíblia como literatura, a Bíblia como ficção*. Estudos de Religião, Goiânia, v. 29, n. 1, p. 155-168, jan./jun. 2015.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. *A Bíblia na crítica literária recente*. Teoliterária, v. 2, n. 4, p. 133-143, 2012.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. *As palavras que eu escrevi na Bíblia*: itinerário teológico-literário de leituras. v. 1. São Bernardo do Campo, SP: Ambigrama, 2020.

MAGALHÃES, Antônio. *Deus no espelho das palavras*: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2009.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. *Religião na obra de Octavio Paz*: reflexões sobre a relação entre poesia, religião e modernidade. Revista Sociopoética, Campina Grande, v. 1, n. 20, p. 17-34, jan./jun. 2018.

MARQUES, Vagner Aparecido. *As igrejas menores nas quebradas de fé*: a construção da hegemonia do pentecostalismo nas periferias de São Paulo (1990-2010). 2019. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir*: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

MILLER, Monica R.; PINN, Anthony B.; FREEMAN, Bernard “Bun B”. *Religion in Hip Hop*: Mapping the New Terrain in the US. London: Bloomsbury, 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O conceito de texto, contexto e de leitor na interpretação de textos religiosos*: o caso da literatura bíblica. Estudos de Religião, Goiânia, v. 33, n. 3, p. 175-190, set./dez. 2019.

NOVAES, Regina C. R. *Errantes do novo milênio*: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. Brasília: CNPQ; PRONEX; São Paulo: Attar Editorial, 2003. p. 25-39

OLIVEIRA, Acauam Silvério. O Evangelho marginal dos Racionais MC's. In: RACIONAIS MC'S. *Sobrevivendo no Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 19-37

OLIVEIRA, David Mesquiati de. *A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance*. Rever, v. 17, n. 2, maio/ago. 2017.



PANOTTO, Nicolas et al. *Evangélicos e política: estudos sobre espiritualidade e movimentos sociais na América Latina*. Santiago: Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública, 2023.

PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PAZ, Octavio. *Os filhos do barro*. Do Romantismo à Vanguarda. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

RACIONAIS MC'S. Capítulo 4, versículo 3. In: *Sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Cosa Nostra Fonográfica, 1997. 1 LP.

RACIONAIS MC'S. Gênesis. In: *Sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Cosa Nostra Fonográfica, 1997. 1 LP.

ROCHA, Bruno de Carvalho. *A nova condição religiosa do rap: os modos mítico-poéticos e a Teologia da reexistência*. Numen, Juiz de Fora, v. 26, n. 1, p. 75-97, jan./jun. 2023b.

ROCHA, Bruno de Carvalho. *Rap e Religião: análise do imaginário religioso em Racionais MC's*. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

ROCHA, Bruno; CARVALHO, Luis; CAPPELLI, Marcio. *Rap e religião no Brasil: ensaios e perspectivas*. São Paulo: Recriar, 2023.

ROCHA, Bruno de Carvalho. Racionais MC's, Música que o olho vê: uma análise da cultura visual religiosa do rap. In: VIEIRA, Daniela; SANTOS, Jaqueline Lima (org.). *Racionais MC's: Entre o gatilho e a tempestade*. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 161-184

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

STEINER, George. Um prefácio para a Bíblia Hebraica. In: STEINER, George. *Nenhuma paixão desperdiçada*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 69.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *A Bíblia no Brasil: alguns fragmentos*. Caminhos, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 209-245, jan./jun. 2007.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Tempos novos e turbulentos: rastros da Bíblia nos primórdios da modernidade europeia*. Estudos de Religião, Goiânia, v. 26, n. 42, p. 32-51, jan./jun. 2012.

VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo: ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VERANI, Hugo J. *Octavio Paz: pasión crítica*. Barcelona: Seix Barral, 1985.



## O real, o ideal e tudo que há no meio - experiências das jovens metodistas

The real, the ideal and everything in between - experiences of young methodist women

Marina de Oliveira Lúcio<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo apresenta os resultados da dissertação sobre a influência da Igreja Metodista de Poços de Caldas na construção dos posicionamentos identitários da juventude feminina nesse contexto religioso. Analisa-se mecanismos institucionais que orientam a formação identitária, bem como estratégias de resistência e negociação perante as dinâmicas de poder que envolvem jovens metodistas em seus diversos âmbitos. A fundamentação teórica se apoia em estudos sobre metodismo, poder e identidade, articulando essas temáticas com as interseções entre gênero e religião, compreendendo suas relações e as experiências das jovens a partir de uma abordagem qualitativa. A metodologia adotada combina pesquisa bibliográfica e entrevistas em grupo focal com jovens metodistas, para captar suas percepções sobre a influência da Igreja em suas trajetórias pessoais e sociais. A análise das narrativas revela que, embora a instituição religiosa funcione como um espaço de normatização, também permite a construção de estratégias de resistência e ressignificação. Os resultados indicam que, embora o poder institucional exerça influência sobre os processos identitários, a experiência religiosa não é homogênea nem determinista, sendo atravessada por dinâmicas de contestação e apropriação.

**Palavras-chave:** Metodismo; Posicionamentos identitários; Experiência; Mulheres.

**Abstract:** This article presents the results of my dissertation on the influence of the Methodist Church of Poços de Caldas on the construction of the identity positions of young women in this religious context. It analyzes institutional mechanisms that guide identity formation, as well as strategies of resistance and negotiation in the face of the power dynamics that involve young Methodists in their various spheres. The theoretical foundation is based on studies on Methodism, power and identity, articulating these themes with the intersections between gender and religion, understanding their relationships and the experiences of young women from a qualitative approach. The methodology adopted combines bibliographical research and focus group interviews with young Methodist women to capture their perceptions of the influence of the Church on their personal and social trajectories. The analysis of the narratives reveals that, although the religious institution functions as a space of normatization, it also allows for the construction of strategies of resistance and re-signification. The results indicate that although institutional power influences identity processes, religious experience is neither homogeneous nor deterministic, and is crossed by dynamics of contestation and appropriation.

**Keywords:** Methodism; Identity positions; Experience; Women.

---

<sup>1</sup> Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Psicóloga clínica graduada pela PUC Minas *campus* Poços de Caldas com pós-graduação em andamento em Especialização em Psicologia Clínica Fenomenológica e Hermenêutica. E-mail: marinalucio.psi@gmail.com





## Introdução

A religião tem sido intencionalmente acionada por indivíduos e grupos sociais como um meio de fortalecimento identitário, legitimação de discursos e afirmação de pertencimentos. Segundo Santos (2014), mesmo com o avanço da secularização, a religião continua desempenhando um papel significativo na articulação e/ou catalisação de conflitos, evidenciando sua influência na construção de identidades sociais e culturais.

Sob essa ótica, observa-se um duplo movimento. De um lado, a religião e a espiritualidade são cada vez mais apreendidas de forma subjetiva e individualizada, caracterizando um processo de desregulamentação de normas institucionais. De outro, há uma reação que busca reafirmar absolutos religiosos, promovendo a manutenção de uma ordem tradicional e universal. Esse tensionamento evidencia que, ainda que a religião perca parte de sua influência normativa em certas esferas da sociedade, ela continua sendo mobilizada tanto para fundamentar discursos individualizados quanto para justificar reivindicações de pertencimento coletivo.

Diante do cenário de secularização e pluralismo, a linguagem religiosa é ressignificada e reinterpretada no contexto atual, acompanhando transformações institucionais. Esse processo ocorre a partir da apropriação subjetiva da linguagem e das narrativas religiosas, que passam a ser articuladas com referenciais individuais. Dessa forma, verifica-se tanto uma instrumentalização das identidades individuais e coletivas pela religião quanto o movimento inverso: a instrumentalização da religião pelas identidades individuais e coletivas. Essa dinâmica de ressignificação da linguagem religiosa e de sua instrumentalização nas identidades individuais e coletivas pode ser comprovada a partir de diferentes abordagens, incluindo a linguística e a análise crítica do discurso.

É essa ideia que se articula na dissertação de Mestrado intitulada “O Poder Da Igreja Metodista Em Poços De Caldas: impactos e implicações nos posicionamentos identitários da juventude feminina”. A partir dos dados obtidos por meio de pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo, através de grupos focais, pretende-se, nesse artigo, será de apresentar a análise das práticas discursivas como produção de sentido (Spink e Gimenes, 1994), reconhecendo a necessidade de utilizar o termo “posicionamento identitário” (Harré, 1990), adequado para poder falar sobre as experiências das sujeitas da pesquisa. O interesse se faz em compreender os mecanismos que agem dentro da igreja





e quais são seus efeitos, como estes aparecem nos corpos e nas identidades individuais das jovens metodistas.

O metodismo corresponde a um movimento protestante cristão, preocupado com a comunhão, de práticas rigorosas e forte caráter missionário. É interessante considerar essa forma religiosa uma vez que a quarta ênfase missionária da 5ª Igreja Metodista (região da qual a Igreja Metodista de Poços de Caldas faz parte), diz de “Fortalecer a Identidade, Conexidade e Unidade da Igreja”, além de reforçar o “Credo Social” como uma de suas primeiras preocupações. Nos documentos elaborados e disponibilizados pelo 44º Concílio Regional da 5ª Igreja Metodista pode-se notar nos relatórios “Jovens” e “Juvenis” os resultados e os numerosos planos de ação preocupados com a inclusão e resgate de jovens para a igreja. Ainda, em Poços de Caldas nota-se o segundo maior número de membros, sendo a sexta igreja da região com maior recebimento de novos membros no ano de 2017 (últimos dados disponíveis), e a quarta com maior crescimento, o que vai na contramão das estatísticas gerais que apontam para um quadro de redução dos membros.

Tal cenário desperta curiosidade a respeito do apelo da Igreja Metodista diante do público mais jovem e feminino, dado que a preocupação dessa pesquisa está em ouvir as vozes que costumam ser abafadas. Os conhecimentos científicos são produzidos majoritariamente por homens, a história humana traz consigo uma carga pesada de vozes masculinas em detrimento das femininas e o discurso religioso cristão, semelhantemente, continua sendo eminentemente antropocêntrico, androcêntrico, branco e ocidental (Gebara, 1997). Portanto, permitir que mulheres falem e sejam ouvidas cria um caminho de retomada de posse de seus próprios conhecimentos, de seus saberes e reflexões sobre suas capacidades cognitivas (Gebara, 1997).

## **1. O discurso e o posicionamento no interstício**

O discurso é uma prática social que investiga como a linguagem é utilizada em contextos sociais, seus eventos discursivos e suas influências nas práticas discursivas. Isso envolve a produção, distribuição e consumo de textos em diferentes atividades humanas, nas quais o discurso desempenha um papel fundamental na criação de sentidos e sentimentos compartilhados.



A partir de Foucault (2006), compreende-se que, numa relação dialógica, o discurso, enquanto prática social, é simultaneamente constituído pela sociedade e constitutivo dela. Nesse mesmo sentido, o sujeito pode ser entendido como um resultado da subjetivação, ou seja, ele está inserido em contextos sociais e culturais nos quais assimila e interage, adotando e internalizando valores e características compartilhadas por diferentes tipos de racionalidades, considerando as expectativas dos outros (Santos, 2017). Dessa forma, institucionalizam-se culturas e modos de ser que independem dos indivíduos. Algumas representações tornam-se dominantes, adquirem status de dominação e se autolegitimam.

Segundo Santos (2017, p. 9-10), “a subjetividade, na perspectiva foucaultiana, é produzida, moldada e fabricada em diferentes práticas discursivas, em relações heterogêneas de poder-saber”. Assim, os indivíduos passam por diferentes processos modos de subjetivação, constituindo-se como sujeitos. O discurso, portanto, vincula o sujeito à sua subjetividade e expressa sua relação com a verdade.

A ideia de posicionamentos identitários parte dessa compreensão de identidades contextuais, que influenciam e são influenciadas pelo meio. Nesse sentido, o autoconhecimento pode ser realizado por meio de alguns processos: categorias de identificação/não-identificação; participação em diversas práticas discursivas, quais significados situam categorias de identificação; posicionamento do self em termos de categorias e narrativas; e reconhecimento de si como portador de características que o situem em diferentes subclasses de categorias. Esse último aspecto envolve um compromisso emocional e o desenvolvimento de um sistema moral organizado de acordo com uma noção de pertencimento. Assim, o indivíduo tende a se compreender como uma construção histórica e unitária.

No entanto, conforme Harré (1990), essa perspectiva gera o problema de que posicionamentos contraditórios devem ser evitados ou remediados — o que, necessariamente, não precisa ser uma regra. O posicionamento identitário, além de ser um conglomerado de posições subjetivas, provisórias e não irrevogáveis, constitui-se como um processo discursivo pelo qual os “eus” são localizados em conversas, tornando-se participantes observáveis e subjetivamente coerentes em narrativas construídas coletivamente (Harré, 1990). Esse processo ocorre por meio do discurso e da interação



com o mundo habitado pelo sujeito. O posicionamento pode ser tanto de forma interativa quanto reflexiva, sem a necessidade de uma intenção prévia.

O termo posicionamento passa a ser utilizado para facilitar a análise de práticas discursivas, especialmente por analistas sociais com abordagem linguística, quando o conceito de papel não se mostra adequado. Enquanto o papel remete a aspectos estáticos, formais e ritualísticos, o posicionamento enfatiza a dinamicidade dos encontros discursivos. Conforme apresenta Harré (1990), a linguagem possui um caráter imanente, ou seja, só existe no seu uso concreto. Dessa forma, posicionar-se ou estar posicionado rompe com a tradição linguística que tende a abstrair as entidades que moldam o discurso, implicando os sujeitos nas suas próprias construções discursivas e identitárias.

Como o posicionamento identitário e o discurso se constroem mutuamente, diferentes discursos podem competir entre si, criando realidades distintas e até mesmo incompatíveis, assim como os próprios posicionamentos identitários. O conhecimento, portanto, se dá nos termos de um ou mais discursos.

Assim, ao assumir um posicionamento, a pessoa passa a ter esse lugar como o seu ponto de vista. O posicionamento subjetivo, por sua vez, incorpora um repertório conceitual e uma posição numa estrutura de direitos para aquele que o utiliza (Harré, 1990).

As posições criadas para si e para o outro não fazem parte de uma autobiografia linear e não contraditória (como costumam ser as autobiografias na sua forma escrita), mas sim, os fragmentos cumulativos de uma autobiografia vivida (Harré, 1990). Essa dinâmica revela que as posições identitárias não são estáticas, mas continuamente negociadas no fluxo das interações. Nesse sentido, Harré (1990) destaca:

as posições são identificadas, em parte, extraindo os aspectos autobiográficos de uma conversa em que se torna possível descobrir como cada conversante se concebe a si mesmo e aos outros participantes, vendo que posição eles ocupam e em que história, e como eles são por sua vez posicionado (Harré, 1990, p. 7, tradução nossa).

Quem narra disponibiliza uma posição de sujeito que o outro narrador, no curso normal dos eventos, tende a adotar ao assumir papéis, de forma explícita ou implícita.

Assim, ocorre um posicionamento pelo outro. As falas, por sua vez, evocam imagens provenientes do imaginário coletivo, que, ao serem ativadas, invocam modos de ser nos quais os participantes de uma conversa se veem envolvidos (Harré, 1990). Trata-



se, portanto, de um processo dinâmico. O modo como alguém fala em certos tipos de situação pode tanto indicar alienação quanto reflexivo o posicionamento que está sendo construído. Esse posicionamento pode variar conforme as pessoas envolvidas e, assim como as interações discursivas, não é rígido nem definido de forma absoluta (Harré, 1990).

Estabelecer fronteiras semipermeáveis e flexíveis significa permitir a troca e o diálogo entre o eu e o outro, promovendo o desenvolvimento de novos significados compartilhados, sem negar as características divergentes (Vanazzi, 2021). No entanto, no caso do fundamentalismo religioso, caracterizado por crenças inflexíveis e fronteiras rígidas, baseadas em verdades absolutas atribuídas a Deus, a troca entre diferentes perspectivas se torna inviável.

## **2. Sujeitos como produtos do poder**

É fundamental observar como o poder opera na criação e legitimação de verdades e como estas estão inseridas na ordem do discurso – a principal fonte de coleta de dados e análise deste trabalho. O discurso, por sua vez, possui uma função retroativa como dispositivo de poder. Assim, Foucault (2022) evidencia que as relações de poder são uma das forças mais sutis e sorrateiras no corpo social e para compreender as relações de poder em sua profundidade, é necessário olhar para aquilo que está oculto, inserido nas infraestruturas econômicas e materializado nos corpos e na corporeidade.

Vendo como essas relações de poder são tecidas na estrutura da religião, especialmente no contexto da religião institucionalizada, com foco na Igreja Cristã Metodista, a pesquisa realizada abre um diálogo com o campo empírico da pesquisa, identificando convergências e divergências entre teoria e realidade observadas.

Por meio de uma genealogia do poder, compreende-se como os dispositivos de poder incidem sobre os aspectos mais subjetivos dos sujeitos e quais significados os participantes da pesquisa atribuem a essas influências. Assim, o ponto de partida na concepção geral de poder em Foucault (2022), articulada com a leitura de Byung-Chul Han (2019; 2022) e o pensamento de diversos estudiosos que analisaram o poder, especialmente a partir da teoria de Hegel, em diálogo com os sociólogos citados aponta que os poderes se exercem de maneira difusa e descentralizada, operando em diversos



níveis e pontos da estratificação social. Desse modo, formam um complexo de micropoderes, que podem ou não ser integrados pelo Estado.

As múltiplas relações de poder atravessam, caracterizam e constituem o corpo social, sofrem alterações e funcionalidades a partir de produção, acumulação, circulação e funcionamento de discurso (nota-se o papel basilar do discurso para compreender os modos de ser, tanto a partir da prática discursiva quanto das relações de poder). O poder leva à institucionalização da busca da verdade – a religião oferece verdades pelas quais viver – e discursos verdadeiros trazem consigo efeitos específicos de poder. (Foucault, 2022).

Enquanto um indivíduo se constrói e reconstrói a partir de diferentes práticas discursivas nas quais toma parte, os espaços de poder são estruturados em conformidade com uma identidade que se pretende perpetuar. Essa estruturação não se baseia exclusivamente em vontades individuais, mas na constituição de um eu determinado, promovendo sua continuidade. “A figura de um soberano reflete sua estrutura de subjetividade” (Han, 2019, p. 39). Por exemplo, Deus, enquanto soberano, estrutura um espaço de poder que se manifesta na comunidade religiosa, a qual reflete suas formas e interioriza, segundo uma teologia específica, a realidade. Nesse sentido, Foucault observa que:

[...] no século XIX, a organização das paróquias, a institucionalização do exame de consciência e da confissão, desde o século XVI, aparecem como importantes dispositivos de individualização. Em suma, o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário o fábrika. O indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, por ele anulado; é um de seus mais importantes feitos (Foucault, 2022, p. 25).

No âmbito religioso, vale pensar que como Deus é salvação, logo, a salvação vem para aqueles que seguem Deus e as doutrinas da Igreja, para aqueles que enfaticamente dizem ‘sim’ àquilo que vem de Deus – condutor de decisões, portanto poderoso. É assim que um poder de origem religiosa, advento do cristianismo, se caracteriza como projeto de dirigir pessoas, nos detalhes de suas vidas; do nascer ao morrer há uma direção a ser seguida para chegar à salvação, pela obediência livre e obrigada concomitantemente (Foucault, 2022). O traço mais forte do poder é o de arrebatado o outro. Na lógica do poder do espírito, que é o absoluto do poder dado que torna o mundo exterior interiorizado, Deus é um sinônimo desse desfrute absoluto.



Essa dinâmica pode ser notada à submissão de bom grado às vontades de Deus e também na lógica da ética protestante. Ao passo que serve e trabalha, se está mais de acordo consigo mesmo, mais de acordo com Deus, e assim mais próximo da salvação e da liberdade. O poder transforma domínio em liberdade (Han, 2022).

Ainda, ao passo que a existência e o mundo humanos sejam caracterizados pela historicidade, pela dialogicidade e por nuances, o cristianismo se baseia em uma concepção absoluta da verdade. Dizer da verdade em relação à teologia implica reconsiderar o aspecto temporal e provisório, também, dos discursos teológicos, encará-los como dispositivos de poder. Assim, se dá na vida cotidiana um desafio diante das identidades, uma vez permeadas por relações de poder, estruturantes de mediações culturais que inferem diretamente na formação das identidades e interações.

Ao estabelecer determinados papéis de gênero e instituir um sistema binário de formas de ser, são servidos propósitos de controle social e político dos corpos, o que desvela uma cultura disciplinar de produção de corpos dóceis como dispositivos institucionais para manutenção da ordem de poder (Foucault, 2009).

As relações de poder permeiam todas as esferas da vida social, estruturando hierarquias, impondo normas e influenciando as formas de subjetivação dos indivíduos. No contexto das instituições religiosas, essas dinâmicas tornam-se ainda mais complexas, pois se entrelaçam com crenças, doutrinas e práticas que moldam a experiência cotidiana dos fiéis. O cristianismo, enquanto tradição religiosa de alcance global, consolidou-se historicamente pela fusão entre espiritualidade e poder, legitimando modelos hierárquicos tanto no plano teológico quanto no social.

O patriarcado, compreendido como um sistema de dominação que estrutura desigualdades de gênero, encontrou no cristianismo um aliado fundamental para sua continuidade. Ao longo da história, a teologia cristã assimilou e reforçou valores patriarcais, atribuindo à submissão feminina um caráter natural e justificando sua exclusão dos espaços de poder. Paralelamente, as instituições religiosas desempenharam um papel central na organização da sociedade, fornecendo tanto um arcabouço simbólico quanto mecanismos concretos para sustentar essa hierarquia. Dessa forma, a relação entre religião e poder extrapola a esfera da fé, influenciando diretamente as dimensões política, social e cultural, normatizando comportamentos e reforçando desigualdades estruturais.





Nesse sentido, compreender as relações de poder no interior das tradições cristãs exige uma abordagem crítica que considere os múltiplos fatores históricos, ideológicos e institucionais envolvidos. A análise proposta nesta pesquisa busca revelar os mecanismos de dominação operantes na teologia cristã e nas práticas institucionais, investigando como esses elementos impactam a identidade e as experiências das mulheres nas comunidades religiosas. A partir desse olhar crítico, pretende-se não apenas mapear a reprodução dessas estruturas dentro das igrejas, mas também identificar fissuras e possibilidades de resistência que possam contribuir para sua desconstrução.

### **3. Contexto do campo**

Para compreensão do contexto no qual o campo da pesquisa se deu, vale traçar um breve panorama no que tange o metodismo e a Igreja Metodista de Poços de Caldas para, então, valer analisar as produções de sentidos pelas práticas discursivas das jovens participantes dos grupos focais.

O metodismo surgiu no século XVIII, na Inglaterra, em meio ao contexto da Revolução Industrial, através de reuniões em nome do cultivo da piedade cristã e postura rigorosa pelo discipulado cristão, vigiando continuamente as suas vidas e comportamento, numa constante reavaliação de si e da comunidade – o que levou os participantes do “Clube Santo” a serem chamados de metodistas. Assim, o metodismo aparece como um movimento interno da Igreja Anglicana, fundado por Charles, John Wesley e George Whitefield, e a teologia wesleyana pode ser sintetizada em cinco pilares: Bíblia, tradição, experiência, razão e criação, através dos quais seria possível alcançar a eclesiologia almejada, que reconcilia elementos da tradição protestante (como Palavra/Bíblia, sacramentos e ordem/tradição) e da tradição pietista (como experiência, santidade, comunhão e oração) através da missão disciplinada de participar na salvação (Plaça, 2009). Uma vez que Wesley vivia no ambiente universitário e fora neste que o metodismo emergiu, a preocupação com a educação sempre foi primeira - templo e escola eram aspectos complementares em sua obra de salvação.

A teologia e os princípios doutrinários metodistas estavam profundamente integrados à prática, refletindo a união entre teoria e ação. John Wesley desenvolveu uma teologia do caminho experiencial da salvação social, uma abordagem concreta da vida,



considerando as práticas e necessidades pessoais e sociais que se manifestavam sob a influência da graça divina.

Com a colonização das 13 Colônias, famílias e missionários metodistas foram para os Estados Unidos onde se empenharam em influenciar a nova sociedade. Em 1784, foi formada a Igreja Metodista Episcopal, a primeira igreja independente da Igreja Anglicana – antes mesmo disso ocorrer na Inglaterra – e, por volta de 1860, a igreja já administrava mais de 200 escolas metodistas. Lá, no entanto, tomou um rumo distinto em decorrência do cenário econômico e político local. No Brasil, por sua vez, o metodismo chegou por essa matriz norte-americana, mas, de forma particular, preservou o modelo educacional inglês, voltado para a formação integral da pessoa e o aperfeiçoamento do caráter humano.

O protestantismo no Brasil desenvolveu-se em três níveis distintos: o polêmico, marcado pelo confronto direto com os católicos na ocupação de espaços sociais; o educacional, com a criação de colégios e escolas dominicais; e o proselitismo, que consistia no esforço ativo de converter católicos ao protestantismo. (Silva, 2017). Esse cenário coincidiu com o movimento de laicização do Estado, que enfraqueceu a hegemonia católica, e com o projeto republicano de educação como instrumento civilizador. A herança norte-americana contribuiu para o distanciamento da Igreja Metodista do seu compromisso social original, ao mesmo tempo em que a entrelaçou com uma perspectiva político-econômica neoliberal. No Brasil, o metodismo foi fortemente influenciado por teologias conservadoras, com inclinações políticas e ideológicas de direita, devido à sua inicial falta de uma identidade nacional autônoma. (Ferreira Junior, 2021).

No século XIX, mulheres metodistas estadunidenses organizaram-se em sociedades femininas como forma de abrir espaço para sua atuação na Igreja, essas sociedades, inclusive, começaram a arrecadar recursos para apoiar missões fora dos Estados Unidos, tarefa para a qual a Igreja até então não tinha fundos disponíveis. (Silva, 2017). As mulheres desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento do metodismo no Brasil, estrangeiras e brasileiras. Dirigiam reuniões, liam e distribuíam a Bíblia, fomentando o diálogo sobre religião e preparavam o terreno para os missionários implantarem igrejas a partir das bases que haviam construído. (Ribeiro, 2011).

No Brasil, as mulheres metodistas fundaram a primeira Sociedade Metodista de Senhoras em 5 de julho de 1885, na Igreja Metodista do Catete, no Rio de Janeiro. Em



muitos casos, essas sociedades eram organizadas antes mesmo da instalação de uma igreja local, como é o caso de Poços de Caldas – os primeiros missionários se instalaram na cidade em 1906, na primeira década do século XX já havia lá a Sociedade de Senhoras (Ribeiro, 2011) e em 1920 foi inaugurado o templo da Igreja Metodista de Poços de Caldas (Santos, 2018).

A história do metodismo em solo brasileiro foi marcada por uma prolongada tensão missionária entre evangelização e ação social (Santos, 2018). A chegada de missionários estadunidenses trouxe propósitos proselitistas e uma tradição de colonialidade. No entanto, o espírito wesleyano e a consolidação das tradições metodistas, influenciadas pelo contexto nacional, levaram a uma crescente preocupação com questões sociais.

#### **4. A experiência intersticial das mulheres metodistas**

Enquanto o “sujeito” é situação de alta valia para a política, há uma construção política do sujeito que se vincula a determinados objetivos de legitimação e exclusão. O poder é um fenômeno da interioridade e da subjetividade, e por isso o sujeito se faz pelas experiências que vive, o que constitui um processo complexo e histórico de produção, no qual se intercambiam os diferentes discursos que vão definir a verdade de cada sujeito, as práticas que regulam seus comportamentos e subjetividades, através de dispositivos que produzem a experiência de si (Santos, 2017).

Dentro da cultura, em comunidade, os sujeitos produzem sentido, atribuem sentidos de valor, ao interagirem, produzem sentidos e valores culturais, esses retroagem sobre os sujeitos condicionando-os (Santos, 2017). Isso ocorre dentro de uma congregação religiosa.

A religião não é uma esfera independente da sociedade e sua entrada para o social se dá através das vias da subjetividade. É necessário considerar as relações, uma vez que a sociedade é um conjunto de interações dadas por tais relações e que a partir delas, se pode acessar o todo na sociedade (Toledo-Francisco, 2002). Explica-se, as subjetividades se encontram nas relações e interação de forma que criam condições e cenários particulares, disso se tem a esfera da religião, o que de mesmo modo ocorre dentro desta, reciprocamente. Enquanto relações se dão como processos, com dinamismo (da mesma



forma como os posicionamentos identitários), as relações sociais são sempre relações de tensões e poder em um dado cenário.

A alteridade/oposição, faz com se sejam construídas novas formas e configurações de relações, assim, uma sociedade é formada por processos de interação que levam os indivíduos à tendência de exercer influências uns sobre os outros. Dessa forma, se organizam cooperativamente, criando estratégias e acordos, criando uma unidade (associação). “Só quando se produz a ação de uns sobre os outros é que a coexistência se converte em sociedade” (Simmel apud Toledo-Francisco, 2002, p. 23).

A partir da pesquisa de campo, pode-se observar a relação que se estabelece com as experiências das participantes, comum à Igreja Metodista de Poços de Caldas. Escola, trabalho e faculdade são meios nos quais elas convivem, constroem relações, são as que ocorrem no núcleo da religião: acampamentos, festas gospel, células e ministérios. Um ambiente de alto impacto para este grupo é o teatro - um espaço nuclear onde ocorrem as interações sociais das participantes da pesquisa, estando em contato com pessoas similares, pessoas que as influenciaram a ir para a Igreja Metodista, e com pessoas muito diferentes, de outras crenças, o que leva a uma formação de sociedade entre si, por compartilharem desses espaços.

As instituições apresentam uma determinação simbólica, que nesta não se esgota. Ocorre um processo de cristalização dessas estratégias como instituídas, passam a agir de forma autônoma em relação aos indivíduos e exerce influência sobre eles, por sua vez. Estar em sociedade significa participar da dialética da sociedade e por isso pode-se afirmar: por meio de um processo de interiorização do indivíduo, há compreensão e apreensão da realidade social e institucional, esse processo de interiorização leva à socialização, o indivíduo se torna parte da sociedade (Toledo-Francisco, 2002). Assim, esse processo passa a ser subjetivamente dotado de sentido. É por esse caminho que “a religião reorganiza as significações do indivíduo sobre si mesmo e sobre o mundo, concedendo-lhes novos referenciais simbólicos” (Toledo-Francisco, 2002, p. 28). É assim que se adota a explicação religiosa do mundo.

Ocorre, de fato no campo, uma apropriação ativa e individual de papéis e identidades (posicionamentos identitários) que concordam com a ordem e explicação de mundo fornecidos pela religião enquanto canal de socialização. Ainda que uma



individualidade radical não exista na socialização, sempre é possível haver significados individuais que não integram o nomos comum (Toledo-Francisco, 2002).

Isso é evidente ao passo que, durante as discussões da pesquisa de campo, toda uma linguagem particular do contexto surgia, que era estranho para a pesquisadora, necessitando de explicações.

Assim, a comunidade religiosa atua como um espaço de reorganização e ressignificação das possibilidades de vida, respondendo à demanda por uma espiritualidade capaz de enfrentar os desafios do mundo atual (Plaça, 2009). Inseridas em um ambiente que vai oferecer uma determinada visão de mundo e possibilitar diferentes estratégias de ser diante dos dispositivos lá agentes, a aversão ou conflito com o mundo não aparecem. As participantes da pesquisa de campo frequentam ambientes diversos e se relacionam em nível social com pessoas não cristãs. Todavia, existem diferenças inegáveis em suas vidas e valores. Ao se colocarem diante da alteridade percebem:

Eu acho que eu vejo mais por essas diferenças que dá mesmo. É. Pode ter a ver, eu acho um pouco com a religião, eu acho. Tipo assim eu tenho as festas gospel. [...] Cara, assim, eu acho que a religião faz a gente ficar um pouco mais jovens idosos. [...] Aí a gente vê essa diferença, então o meu conceito de jovem... É complicado, né? Mas eu não me vejo muito assim. [...] É muito gostoso, a gente diverte muito, só que pessoal de fora, assim, acham que a gente não se diverte por conta de doutrinas que a gente segue (D)<sup>2</sup>.

Dessa forma, ainda que haja diferenças, não é algo que interfere nos afetos, causando algum desconforto, pois se veem como uma comunidade de iguais.

Esta articulação entre indivíduos, entre indivíduos e instituição, dada pelas relações é tal a depender de condições e efeitos determinados a partir de ação comunitária, a partir das vivências, representações e sentidos subjetivos. Não é definitiva e nem totalmente abstrata de modo que não possa ser apreendida, há uma dinâmica criativa da sociedade considerada, do campo (Toledo-Francisco, 2002).

Como um quebra-cabeça que permite diferentes encaixes, a comunidade religiosa cumpre a função de reorganizar e dar novos significados às possibilidades existenciais dos membros. Ainda que institucionalmente, tradicionalmente, haja uma proposta delineada, foi visto que essas posições podem variar e se adaptar de acordo com os

---

<sup>2</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 07 de setembro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 18 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.



contextos. Igualmente, os fiéis se veem em relações que abrem espaço para uma apropriação seletiva da cultura da instituição, bem como das outras relações em que tomam parte. Por exemplo, o discurso hegemônico da instituição religiosa fornece explicações sobre os papéis de gênero e configurações de suas relações, os fiéis são capazes de reinterpretar esse discurso, formando novas configurações a partir de novas significações e interações (Toledo-Francisco, 2002).

Nesse sentido, é possível notar que “a juventude metodista está orientada pela ortodoxia wesleyana há quase três séculos. Entretanto, responde de maneira diversa segundo o contexto sócio-político no qual está inserida, influenciada especialmente por suas marcas culturais” (Plaça, 2009, p. 139). Isso pode ser notado pelo cenário pintado pelas participantes da pesquisa de campo, resultado de uma insatisfação perante a organização ministerial e que levou a uma mudança no perfil da liderança da juventude metodista em Poços de Caldas.

Há um deslocamento evidente do religioso para fora de seus espaços tradicionais, com presença nas esferas políticas, econômicas, e em outros espaços da vida secular, mesmo que a vida moderna tenha empreitado na secularização do discurso. O religioso é mais cotidiano do que se admite. O que é observado no campo todas as vezes que as participantes mencionam que aquilo tudo que fazem no dia a dia fora da igreja é levando em conta a vida de Cristo como exemplo, além de reconhecerem um aspecto cultural da religião, que já virou “costume”. O que é, realmente, corroborado pela teoria que diz do poder enquanto continuidade e da cotidianidade do poder.

Ao mesmo tempo, tradição carrega consigo um aprisionamento em potencial. Sendo um compilado de costumes e símbolos em favor de um modelo hierárquico e piramidal da Igreja que imprime essa hierarquização dentro da congregação das participantes, com uns se sentindo “*mais crentes que outros*”.

Vê-se a importância da conversa para manutenção e reconstrução da realidade subjetiva dos sujeitos, entendendo essas interações como aberturas e encontros criadores de posicionamentos identitários subjetivos e institucionais, conferindo contornos (Toledo-Francisco, 2002).

Por outro lado, autonomia aparece como ponto chave para manutenção de uma realidade institucional que vai de encontro com as diversas possibilidades de





posicionamentos dos membros, o que parece ser presente na Igreja Metodista do Brasil como pode-se investigar atualmente.

Assim, são notáveis dois pontos:

1) as participantes da pesquisa de campo têm em suas vidas a centralidade da igreja, da religião, contudo, não deixam de ter gostos, sonhos e momentos que “nada” têm a ver com cristo. Por exemplo os planos para a vida da participante C, embora no momento centrados para o compromisso ministerial na igreja, pensa para os próximos anos de sua vida:

quero muito conhecer lugares diferentes. Né? [...] Então a gente faz as viagensinhas curtas... Quando dá, né? Só que assim eu tenho expectativas, assim de... A longo prazo, viajar para muitos lugares diferentes, conhecer muitos lugares, sabe? Comer muita comida diferente, porque eu amo comida. [...] Eu não quero deixar a C de lado, mas agora eu vou ter que priorizar uma... A igreja, sabe? E é a primeira vez desde que eu me converti assim, sabe, que eu vou precisar priorizar a igreja, primeira vez (C)<sup>3</sup>.

2) de certo modo vivem de acordo com aquilo que consideram planos de Deus para si, vê-se:

Mas eu acho que hoje em dia eu entendo que ser útil para Deus é ser obediente, sabe? Tipo assim, se ele mandar eu ficar em Poços, como ele mandou nesses últimos meus 23 anos de vida, eu estarei aqui, entendeu? É tipo, é estar onde ele quer que eu esteja. No momento em que ele quer que eu esteja, então eu acho que o meu plano assim, né? Tanto que eu falei, isso é um... Sonho, né? Tá, mas eu acho que em primeiro lugar, antes, né... Dos sonhos e planos. Vem, tipo, a minha obediência ao tempo dele também, sabe? (B)<sup>4</sup>

É de entender assim, o que que ele tem para mim? Assim, parece algo muito assim... Tipo assim, é loucura. O que ela quer é o que Deus quer para ela. Mas não, é algo que eu sei que não era para eu estar nesse lugar, entendeu? Eu sei que não é meu. [...] Eu acho que não é [...] Tipo assim, nossa, eu vou fazer só porque Deus me chama para fazer. Mas ele vai colocando amor assim, sabe? Tipo assim, não é algo que ele vai fazer tipo, ser chato assim, sabe? A gente vai escrevendo junto. [...] Vai ter, vai ter... Um toque da A, entendeu? (A)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 05 de novembro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.

<sup>4</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 05 de novembro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.

<sup>5</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 05 de novembro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 21 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.



As religiões são embebidas de poder repressor, mas também de poder libertador e curativo. A religião, bem como a política são feitas por pessoas e dessa forma as ambiguidades e contradições dessas esferas se misturam entre si e com a vida humana. Mas vale reconhecer o momento e espaço de cada coisa. Nem a política nem a religiosidade são estéreis. “É antes de tudo religiosidade vital que conecta a vida com a vida no imediato, no cotidiano, que faz bem e possibilita o nascimento de coisas novas até na política” (Gebara; Sung, 2020, p. 77). Há na vida humana uma dimensão misteriosa, que pode levar muitos nomes e palavras, que chama não dogmas rígidos ou instituições, mas verdades que passam pelos sentidos do corpo. (Gebara; Sung, 2020).

É possível se deparar com a seguinte compreensão dentro de instituições religiosas:

Mas depois que eu virei cristã, eu parei de me comparar com os homens, tipo, eu não preciso mais me comparar. Tipo, não preciso me comprar com mais nenhuma outra mulher. Eu não preciso me comprar com homem nenhum [...] Antes de conhecer a Cristo me comprava muito, eu me comparava muito com outras mulheres. [...] Isso era muito frustrante para mim. Sabe, quando eu conheci a Cristo... Cristo falou assim, você é a única. [...] E assim, quando comecei a ler a bíblia e até pensando assim, num contexto de igreja mesmo, também eu comecei a perceber o valor da mulher para Deus (C)<sup>6</sup>.

Há uma segurança diferente quanto às diferenças de gênero, pois o arrebatamento poderoso atinge a todos similarmente. Na relação com deus não há diferença pois se entende que ele fez todos os seres igualmente livres, igualmente valorosos; o que, certamente, é reforçado por um *habitus* que ao mesmo tempo naturaliza e apaga as diferenças.

O problema é simplesmente quando este quadro não reverbera na realidade social fora da religião, já que um espaço seguro, que se pode ser quem se é sem inseguranças ou julgamentos como este é imensamente positivo para a saúde psíquica e autoestima dos indivíduos. É um espaço que abarca as diferenças e contradições próprias de cada pessoa.

Para além de uma teoria dada, o trabalho se apoia na epistemologia da construção e na apreciação daquilo encontrado empiricamente no campo, visando a análise de

---

<sup>6</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 05 de outubro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.



práticas discursivas como produção de sentido, vale explorar o aspecto humano e subjetivo da experiência.

A experiência é aquilo que emerge a partir das relações de sentidos estabelecidas no mundo-da-vida, de forma radicalmente subjetiva (Mahfoud; Massimi, 2008). De tal modo, o trabalho geral da pesquisa teórica é de reconhecer e registrar o mundo, porém no campo são despertadas as experiências das jovens participantes, o mundo-da-vida delas, propriamente dito, que precede qualquer disposição teórica. É através das experiências descritas que se facilita chegar aos sentidos, ao que elas experimentam e entendem como modos de serem elas mesmas e de serem metodistas, componentes de seus posicionamentos identitários.

Nas falas das entrevistadas podemos encontrar os sentidos subjetivos que são compreendidos hermeneuticamente pela comunidade religiosa, mas imprimem uma experiência essencialmente particular do encontro com Deus. Por exemplo, a seguinte fala:

O meu desejo, que eu tenho orado para Deus, é para que a Juventude reconheça que todo mundo precisa de Cristo. Tipo, a pessoa pode parecer perfeita, mas ela não é. Tipo, a pessoa pode parecer, é crente. Tudo que acordo faz jejum... Faz não sei o que lá. Mas se a pessoa não é... Essa pessoa carece de Cristo tanto quanto a outra. E, tipo, a minha luta pessoal assim é para que todo mundo perceba que todo mundo é muito ruim e todo mundo precisa de Cristo, porque, tipo, é isso que faz a gente ir para Cristo. Ninguém vai pra Cristo porque tá perfeito. Por isso que tipo, é difícil as pessoas ricas se converterem, porque elas já têm muitas coisas. [...] Quando acontece um monte de coisa errada você percebe que você precisa de Cristo. Né? E assim, às vezes a gente fica falando algumas coisas ou até mesmo disciplinas espirituais, como se aquilo fosse suprir um lado espiritual que, na verdade, só Cristo pode te suprir. Porque eu acordar e ler a bíblia todo dia, aí eu tenho dinheiro, aí o meu casamento é perfeito e aí eu tô no trabalho dos sonhos. E aí eu acho que eu estou ótimo com Cristo. [...] (C)<sup>7</sup>.

Mostra que teoricamente, os textos e as doutrinas indicam um caminho, mas suas vivências, levam a uma interpretação que influencia diretamente na forma como vive e como vive em comunidade. O que, por vezes, pode ser e é compreendido diferentemente, levando a outras posturas. Enquanto a participante C encara essa ‘ruindade’ essencial

---

<sup>7</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 20 de outubro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.



como uma oportunidade, outras pessoas podem se ofender, podem ter suas crenças ‘quebradas’ por tal percepção.

Por outro lado, a atenção que a participante C dá para essa igualdade e humildade perante Deus, a participante B demonstra não se repetir necessariamente na instituição:

[...] mas eu acho que às vezes é um pouco isso, sabe acho que às vezes a igreja tende um pouco a deixar a gente um pouco assim, sabe? Tipo, parecer que tá bem, mas é uma coisa que eu estou constantemente lutando contra, mas no geral eu me sinto em casa, é isso (B)<sup>8</sup>.

Enquanto fundamentalismos se dão como estruturas rígidas que limitam as nuances da experiência humana, sem permitir a fluidez dos posicionamentos identitários, é bom e útil não confundir isso com fundamentos necessários ao pensamento e aos modos de ser. Enquanto há, também, uma ordem de mundo que se pronuncia e se vive sem refletir sobre o sentido disso de forma própria por cada um, os indivíduos passam a se guiar por uma ideia de ‘dever ser’ imaginário, por pensar o mundo de modo banalizado, imediato e superficial ser praticamente o esperado, se distanciando das dores da história pessoal e coletiva de cada pessoa e comunidade (Gebara; Sung, 2020).

A ideia de ‘dever ser’ faz o caminho contrário da possibilidade de ‘ser mais’ que amplia o sentido humano mais próprio de cada pessoa. Na igreja pode ser muito concreta a ideia do que se deve ser, qual é o projeto de Deus para cada um, e quando se desvia disso, dentro da igreja, existe muita pressão e sofrimento mental acarretado, o que muitas vezes inibe a potencialidade de ser mais humana. “Acolher a desestabilização e a desorientação como desafios para a criatividade contínua da vida é, até certo ponto, aprender a saborear a história humana na sua complexa e limitada criatividade temporal” (Gebara; Sung, 2020, p. 9). Ou seja, lidar com o incompreensível não é concreto, não é certo. Nesse sentido, as verdades divinas de Deus são uma regra, uma norma, que não deveria ser aplicada em um contexto de incompreensível.

Ao observar o relato da participante B, é possível notar o impacto de tal questão em sua vida pessoal, além de ser um incômodo alocado na instituição:

Foi uma fase que a gente viveu, assim como Juventude também é, mas eu acho que é a minha... Questão tem um pouco a ver com é a minha história mesmo. Eu estou na igreja desde sempre e nessa igreja específica eu estou desde os 6 anos. E eu acho que eu comecei a pegar

---

<sup>8</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 20 de outubro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.



muito, tipo a liderança dos juvenis e tal pegar coisas, né? [...] Vamos dizer, não destaque, mas tipo assim, lugares de evidência, vamos dizer assim, é, muito cedo. Então eu acho que isso colocou para mim uma, tipo assim... Meio que um dever de "você tem que se apresentar assim." Um exemplo para todos, sempre. E isso começou a ser um pouco fardo para mim, sabe? De um tempo para cá, então, eu acho que, é, perceber... [...] De tipo, você tem que estar bem e tem que dar algo pras pessoas. Não tipo, não demonstrar vulnerabilidades e tal, e eu percebo que isso é uma coisa que afetou até as minhas relações de amizade, sabe? [...] Então eu percebo que foi uma questão de criação mesmo, do ambiente que eu cresci assim, né? Desde adolescente e acho que essa fase da... Essa fase da vida determina muitas coisas que a gente... Como a gente vai ser, né? Quando a gente crescer e tal. Então eu acho que esse lugar, assim que eu fui colocada desde muito cedo, gerou um pouco isso em mim (B)<sup>9</sup>.

É pela tradição fundamentalista que ocorrem os desconfortos mencionados nas entrevistas. A partir dessa noção da presença de um espírito fundamentalista nos posicionamentos identitários é possível encarar como a ideia de verdade, ou de vontade de verdade, é posta em prol de um discurso dispositivo de poder, e como isso tudo se sustenta em uma malha de relações de poder que perpassam os corpos e os processos psíquicos da sujeição e da performatividade (identitária e de gênero) dos crentes. (Campos, 2018). Em nome de um verdadeiro intercâmbio de perspectivas sobre o mundo, é imprescindível deslocar o protagonismo do grupo dominante e adotar uma abordagem epistemológica que valorize a diversidade de conhecimentos, sem hierarquizá-los (Pui-Lan, 2015).

Dado que a comunhão e o Credo Social são grande parte da teologia de John Wesley, entende-se que tais aspectos não se dão senão no encontro com a alteridade, então ao olhar para a experiência metodista não se pode esperar uma experiência que vá “superar todas as contradições, os paradoxos, as sombras, as dúvidas porque elas são realidades do nosso próprio ser. [...] esta atenção, é parte de [nossa] responsabilidade social” (Gebara; Sung, 2020, p. 22).

Em relação aos diferenciais de poder (Ribeiro, 2018) encontrados no metodismo, pode-se entender que a igreja metodista é permeada pelos mesmos diferenciais que a sociedade como um todo – questões econômicas, questões de gênero, questões de etnia, entre outras. Podemos notar isso quando a participante A diz que:

---

<sup>9</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 20 de outubro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.



Quando a gente fica jovem, eu acho que a gente entende mais o mundo assim... Tipo como que é desigual algumas coisas. Acho que isso que é uma das dificuldades. Tipo assim, entender porque tem que ser dessa forma. Às vezes é decepcionante assim, aí quando você vai entendendo como que é o mundo e a posição que cê tá... (A)<sup>10</sup>.

Por outro lado, o metodismo está em uma outra dinâmica de diferenciais de poder dado que é uma igreja histórica, de religião cristã, e simplesmente por isso, em vantagem em relação a outras religiões e igrejas marginalizadas. O que, coloca em uma tênue linha posicionamentos tolerantes/intolerantes. Pode-se perceber que há abertura para 'conhecer' outras crenças, mas a validade da verdade ainda permanece no discurso hegemônico. A rigorosidade do método, de certa medida, coloca em xeque a flexibilidade que comporta melhor as diversas experiências religiosas.

A estrutura organizacional rígida das religiões e igrejas muitas vezes desconsidera as subjetividades individuais, limitando a autonomia de seus membros (Pui-Lan, 2015). A construção do "eu" ocorre de maneira cíclica, e diferentes experiências podem ampliar as possibilidades de existência e expressão do desejo de cada indivíduo, promovendo transformações nas percepções e nos pontos de vista. Os seres humanos são fluidos e mutáveis, com vivências terrenas e desejos próprios, que frequentemente desafiam as verdades universais e divinas atribuídas a Deus (Guimarães, 2019). Dada a construção espiral dos posicionamentos identitários, fica relativamente evidente a dificuldade do desencontro do diálogo entre a propriedade do ser e o objetivo da felicidade humana. É difícil reconhecer as contrariedades do caminho para ser mais feliz (Gebara; Sung, 2020), ecoa as divergências entre o que se é, o que se deve ser e o que realmente se quer ser.

A participante C retrata essa disputa interna de seus posicionamentos identitários, entre suas vontades próprias/naturais e aquilo que deseja ser como cristã:

Eu sinto que a nossa natureza é totalmente individual e é totalmente... [...] A nossa natureza é individual e egoísta, né? E aí Cristo tem o evangelho muito contrário, né? [...] Então assim, a gente é tão pequeno, tão... E aí assim a gente abre mão da nossa individualidade, do nosso ego, tentando imitar a Deus, mesmo sendo totalmente é... Mesmo sendo totalmente não natural pra gente. Tipo, eu faço isso [...]. Supostamente, a bíblia diz assim, quem crer e for batizado é salvo, quem crer e for batizado. Mas cê começa a... Você começa a amar tanto a Deus, tanto a Cristo que você quer ser essa pessoa. [...] Cristo não fez o que foi melhor para ele. Cristo morreu na Cruz pela gente, então a gente tem que morrer na Cruz pelos outros, né? E é muito louco, porque a gente... E assim, a

<sup>10</sup> Fala coletada em entrevista realizada em 07 setembro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.





gente quer ser malvada, a gente quer ser impaciente, a gente quer ser indiferente com as outras pessoas. A gente quer ser, a gente quer fazer o melhor para nós. Isso é totalmente natural. Só que aí a gente olha para o nosso Deus, que inspira a gente a fazer algo diferente (C)<sup>11</sup>.

A negação de emoções e desejos humanos, como de possibilidades de ‘ser mais’, são como fundamentalismos que agem em prol de uma manutenção da ordem, onde só se funciona em uma lógica do que ‘se deve ser’, entrando em contradição e levando ao sabor amargo de viver uma vida ambígua. Porém, a experiência das participantes da pesquisa de campo mostra que, para elas, seguir o que se deve ser, como compromisso com Cristo, é o que vai, ao contrário, afirmar sua liberdade, sua humanidade e vai levá-las ao caminho de paz da salvação.

Wach (1967) aponta que toda experiência envolve a relação entre um sujeito e um objeto. Nesse sentido, a experiência religiosa surge como uma resposta à realidade essencial vivenciada e é composta por três elementos hierárquicos: o intelectual, o afetivo e o volitivo. Assim, essa experiência envolve a totalidade do ser humano. A experiência religiosa, portanto, exige que o indivíduo seja plenamente ele mesmo, revelando tanto as maiores quanto as menores possibilidades do existir (Wach, 1967).

Enquanto isso, encontram-se nos meios religiosos uma experiência intensa diante da dissolução de instituições fortes e da diluição das identidades na pós-modernidade, dessa forma a reação contra as incertezas do mundo culmina em uma volta agressiva, muitas vezes, à ortodoxia e tradição nos contextos cristãos, rejeitando as novidades do período contemporâneo. Ao dizer de ortodoxia e tradição, pode-se recorrer à discussão acerca de princípios e valores que guiam as vidas das participantes da pesquisa de campo.

Neste momento, a conclusão comum foi que além de valores pessoais, o princípio que guia todas é Cristo; ter Deus no centro de suas vidas e refletir Cristo, como continuações dele, em cada momento de suas vidas. Porém, notam uma diferença entre viverem assim como cristãs livres e serem aprisionadas por uma rigidez ortodoxa, que chamam de “*ser bitolado*”.

Mesmo partindo de uma mesma descrição bíblica pode-se observar como a questão do ser mulher se desdobrou dado que, ao levarem em consideração para suas experiências próprias do ser mulher aquilo que está delineado em Provérbios 31, se

---

<sup>11</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 05 de novembro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 21 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.



deparam com divergências nas experiências de vivenciar esse princípio. A conclusão comum foi de que: “Eu acho que a mulher tem que ser adaptável mesmo. Acho que é uma grande palavra, sabe que eu nunca tinha pensado nisso, porque a mulher que tem que se adaptar a necessidade (C)<sup>12</sup>.” Diante do que a participante B diz:

Tipo assim, eu acho que esse é um problema para mim, sabe? Você querer ser tudo ao mesmo tempo, porque eu já tenho um problema natural de querer estar em... Vários lugares ao mesmo tempo. [...]. Mas eu acho que eu como mulher também, tipo, ser tudo, sabe? Ser tudo ao mesmo tempo e ser tudo de uma vez e ser tudo muito bem, sabe? [...]. Então eu acho que é uma dificuldade para mim como mulher. [...]. Eu acho que... É uma consequência. Porque é igual a gente colocou isso. Ah, ser mulher é ser adaptada, aí de repente eu não consigo ser. Como assim? [...]. Eu não sou mulher de... Verdade? (B)<sup>13</sup>.

O que fica é o sentimento de que, diante dos grupos focais e falas das participantes, o poder de Deus é, sim, o sentido de tudo o que fazem e responder. Isso pois responder ao poder do poderoso é como um ato de amor, quase sempre sacrificial; a luta contra o mundo é difícil, mas é mais fácil por ser pelo amor Dele. Entre teorias e hipóteses numerosas, os entremeios das discussões da pesquisa de campo que visavam elucidar os pontos descobertos pelo referencial teórico até aqui apresentado, apontam um sentido diferente, simplesmente humano. Falas como:

Eu tenho medo de... Não ser tipo realizada, então por isso que eu faço tudo o que eu acho que vai me realizar. É. Mas eu acho que é isso. Eu tento não... Eu vou tentar abraçar tudo e não fazer sacrifício, mas quando não dá, é tipo uma frustração como se eu não tivesse vivendo (A)<sup>14</sup>.

Mostram que ser jovem, ser mulher, ser metodista, é simplesmente mais uma forma de “ser gente como a gente”, com sonhos, medos, alegrias e decepções.

### **Considerações finais**

Diante dos sentidos encontrados nas práticas discursivas retratadas nos grupos focais, vota-se que a juventude feminina da Igreja Metodista de Poços de Caldas marca

---

<sup>12</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 05 de outubro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.

<sup>13</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 05 de outubro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.

<sup>14</sup> Fala coletada em entrevista, realizada em 05 de outubro de 2024, nas dependências da igreja, por mulher de 23 anos, membra da Igreja Metodista de Poços de Caldas.



um encontro frutífero entre aquilo visto como efeitos do poder positivo mantido pela instituição, e aspectos contemporâneos que marcam os posicionamentos identitários como fluidos e criativos de si mesmos. O poder dissipado pela linguagem religiosa, que determina a continuação e retorno-a-si de um soberano do poder (Deus), ao mesmo tempo que produz formas de ser úteis para a manutenção dessa instituição, através de dispositivos que tornam as relações altamente mediadas e livres, também reflete um ambiente de pessoas engajadas no método e na reavaliação daquilo que reproduzem.

Decerto, tal movimento colabora para uma similar reavaliação de si mesmas, assim, não permanecem em identidades determinadas e fechadas, mas abertas a mudanças de posicionamentos identitários, especialmente nos espaços privados de suas vidas. Enquanto publicamente se veem no dever de manter a imagem continuada de Cristo, na intimidade da igreja e dos grupos de pessoas cristãs que fazem parte, revelam suas ambiguidades, dissonâncias e conflitos.

A sustentação teórica conduzida a partir das contribuições de Michel Foucault, Byung-Chul Han e Rom Harré criou uma articulação que possibilitou uma análise ampla das relações de poder dentro das instituições religiosas, bem como do processo de construção identitária das jovens entrevistadas. Os conceitos de disciplina, subjetivação, resistência e posicionamento identitário foram cruciais para compreender como a identidade metodista se manifesta no cotidiano das participantes.

Dentre os resultados mais relevantes, destaca-se a constatação de que as jovens metodistas não são meras receptoras passivas dos discursos institucionais. Ao contrário, elas desempenham um papel ativo na ressignificação de sua fé, utilizando estratégias individuais e coletivas para afirmar suas identidades dentro e fora do espaço eclesial. Isso evidencia que a identidade religiosa não é fixa ou imutável, mas sim um processo dinâmico, em constante reconstrução.

Outro ponto fundamental da pesquisa foi a análise do papel da mulher dentro da Igreja Metodista. Ainda que algumas jovens percebam avanços na participação feminina na comunidade, outras relataram desafios e barreiras que limitam seu engajamento em certas funções eclesiais. Essa realidade reflete a necessidade de aprofundamento da discussão sobre gênero e religião, considerando as tensões entre tradição e mudança dentro das instituições religiosas.



Além disso, observou-se que o pertencimento religioso não é um fenômeno isolado, mas interage com outras dimensões da vida social das jovens. Redes de sociabilidade, experiências acadêmicas e até mesmo o uso das mídias digitais influenciam a forma como a fé é vivida e expressada, resultando em identidades religiosas fluidas e multifacetadas.

No que tange à relação entre a juventude e a Igreja Metodista, os desafios apontados são inúmeros. A dificuldade em manter a adesão dos jovens às práticas religiosas tradicionais, a necessidade de diálogo com as novas gerações e a adaptação a um mundo cada vez mais secularizado são questões que exigem maior atenção das lideranças religiosas.

Na teoria há diversas possibilidades de leituras e compreensões, porém é o campo que desperta veredas inesgotavelmente ricas para a pesquisa. Se há vontade de dizer de uma realidade, é preciso deixar a realidade vivida se mostrar. Dessa forma, o trabalho apresenta uma parte ínfima dessas aberturas, o que, por si só, também é um desafio. Enquanto se apresenta o caráter polimorfo das formas de ser e tudo que isso influi, a pesquisa se molda por recortes. Em vez de se chegar a conclusões, se chega cada vez a aberturas.

Pensar o mundo é uma tarefa limitada e laboriosa. Dentre o caminho estreito passear com a ideia utilitarista de sempre querer aplicar a teoria na prática pode ser impositivo e ineficaz. Olhar para a vida e para as pessoas de forma limitada, controlada, não abarca os desafios atuais e a responsabilidade humana por uma vida harmoniosa. Talvez essa seja a conclusão possível.

### Referências bibliográficas

CAMPOS, Breno Martins. O Fundamentalismo Avant la Lettre no Brasil: uma leitura do movimento missionário protestante do século XIX. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Espiritualidades contemporâneas e direitos humanos*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018. p. 263-285.

FERREIRA JUNIOR, Marcelo Soares. *Neoliberalismo em confronto com a sensibilidade social no metodismo brasileiro*. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.



FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

GEBARA, Ivone; MO SUNG, Jung. *Direitos Humanos & Amor ao Próximo: textos teológicos em diálogo com a vida real*. São Paulo: Recriar, 2020.

GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista*. 1. ed. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

GEBARA, Ivone; MO SUNG, Jung. *Direitos Humanos & Amor ao Próximo: textos teológicos em diálogo com a vida real*. São Paulo: Recriar, 2020.

GUIMARÃES, Daiana C. *A vivência de ex-seminaristas arquidiocesanos do Sul de Minas Gerais*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Poços de Caldas.

HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Petrópolis: Vozes, 2019.

HAN, Byung-Chul. *Hegel e o Poder: um ensaio sobre a amabilidade*. Petrópolis: Vozes, 2022.

HARRÉ, Rom. Positioning: *The Discursive Production of Selves*. Journal for the Theory of Social Behavior, v. 20, n. 1, 1990.

MAHFOUD, M.; MASSIMI, M. *A pessoa como sujeito da experiência: contribuições da fenomenologia*. Memorandum, [Belo Horizonte], n. 14, p. 52-61, 2008. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/mahfoudmassimi02.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2024

PLAÇA, Joyce Torres. *A juventude latino-americana e a eclesiologia wesleyana: rejuvenescendo a tradição e a igreja*. Caminhando, São Bernardo do Campo, v. 14, n. 1, p. 137-148, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasmetodista/index.php/Caminhando/article/view/1071>. Acesso em: 14 dez. 2024.

PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO, Claudio. As noções de polidoxia e de diferenciais de poder no contexto da relação entre imaginários e diálogos inter-religiosos. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Espiritualidades contemporâneas e direitos humanos*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018. p. 29-57.

RIBEIRO, Margarida Fátima Souza. Trajetória das mulheres metodistas: memória, presença e desafios. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 16, n. 2, p. 31-40, jul./dez. 2011. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/276384446\\_Trajetoria\\_das\\_Mulheres\\_Metodistas\\_Memoria\\_Presenca\\_e\\_Desafios](https://www.researchgate.net/publication/276384446_Trajetoria_das_Mulheres_Metodistas_Memoria_Presenca_e_Desafios). Acesso em: 14 dez. 2024.



SANTOS, Ana Paula Rufino dos. *A sociedade moderna e a problematizações da experiência: o sujeito como prática de subjetivação*. Revista Eletrônica de Ciências da Educação, Campo Largo, v. 16, n. 1/2, 2017. Disponível em: <https://www.periodicosibepes.org.br/index.php/reped/article/view/2276>. Acesso em: 14 dez. 2024.

SANTOS, Lays Rocha Moreira. *A vida na missão do metodismo poços-caldense: uma análise crítica sobre a práxis missionária no âmbito da ação social à luz do Plano para a Vida e Missão*. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

SANTOS, Valter Borges dos. *Origem e institucionalização da Igreja Metodista wesleyana*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

SILVA, Christiane G. G. *O protagonismo feminino no projeto missionário do metodismo norte-americano no Brasil: uma análise do “Woman’s Missionary Advocate” (1880-1910)*. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SPINK, M. J. P.; GIMENES, M. da G. G. *Práticas discursivas e produção de sentido: apontamentos metodológicos para a análise de discursos sobre a saúde e a doença*. Saúde e Sociedade, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 149-171, 1994.

TOLEDO-FRANCISCO, Crislaine Valéria de. *Passagens Híbridas: relações de gênero e pentecostalismo*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo.

VANAZZI, Brisa Manuela dos Reis. *A Psicologia Clínica diante do Fundamentalismo Religioso Cristão*. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) – Centro Universitário de Brasília, Brasília.

WACH, Joachim. *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires: Paidós, 1967.





## Batendo na Porta do Céu: O Sofrimento Como Porta de Entrada Para a Experiência do Sagrado

Knockin' on Heaven's Door: Suffering as a Gateway to the Experience of the Sacred

José Fábio Bentes Valente<sup>1</sup>

Fátima Flores de Vargas<sup>2</sup>

Fanuel Santos de Souza<sup>3</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo consiste em analisar como as religiões funcionam como sistemas de significados que possibilitam a resignação à morte e a construção de sentido durante crises existenciais. A pesquisa, no que concerne os seus aspectos metodológicos, se dá por meio de uma revisão bibliográfica interdisciplinar, entre as áreas da antropologia, fenomenologia, psicologia entre outras. Como resultados alcançados, pode-se verificar que as tradições religiosas oferecem narrativas e rituais que transcendem a dor e integram dimensões individuais e coletivas. Nesse aspecto, destaca-se o desempenho das comunidades como redes de apoio e a pujança simbólica de práticas ritualísticas, que reorganizam a percepção do sofrimento. Apesar disso, identifica-se uma polaridade: se, por um lado, a religião promove resiliência e crescimento espiritual, por outro, pode perpetuar desigualdades ou patologizar a dor.

**Palavras-chave:** Religiões. Sistemas de Significados. Crises existências. Narrativas.

**Abstract:** The objective of this article is to analyze how religions function as systems of meaning that enable resignation to death and the construction of meaning during existential crises. The research regarding its methodological aspects takes place through an interdisciplinary bibliographic review, among the areas of anthropology, phenomenology, psychology, among others. As results achieved, it can be seen that religious traditions offer narratives and rituals that transcend pain and integrate individual and collective dimensions. In this aspect, the performance of the communities as support networks and the symbolic strength of ritualistic practices stand out, which reorganize the perception of suffering. Despite this, a polarity is identified: if, on the one hand, religion promotes resilience and spiritual growth, on the other hand, it can perpetuate inequalities or pathologize pain.

**Keywords:** Religions. Systems of Meanings. Crises stocks. Narratives.

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). Faz doutorado pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Professor dos Cursos de Graduação e Pós-graduação da Faculdade Boas Novas (FBN-AM), E-mail: [prof.fabiovalente@gmail.com](mailto:prof.fabiovalente@gmail.com). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3485300858010922>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7624-5261>.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestra em Sociologia por essa mesma Universidade. Diretora Acadêmica da Faculdade Boas Novas (FBN-AM). E-mail: [fati.jornalista@gmail.com](mailto:fati.jornalista@gmail.com). Email. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4495043237405516>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4758-2285>

<sup>3</sup> Doutor em Sociedade e Cultura pela Universidade do Amazonas (UFAM). Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). Graduado em Direito pela Universidade Luterana do Brasil (ULDB). Graduado em Pedagogia pela Faculdade Boas Novas (FBN), em que é professor dos cursos de Graduação e Pós-graduação por esse mesma Instituição. Email. [fanedheny@gmail.com](mailto:fanedheny@gmail.com). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8962277137668312>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8406-6346>.



## Introdução

O sofrimento, para a condição humana, se torna uma experiência complexa que abarca mais do que apenas a dor física, como também aspectos psicológicos, sociais e espirituais de cunho existencial. Nesse aspecto, as tradições religiosas, por um viés historiográfico, têm fornecido sistemas interpretativos que permitem aos indivíduos não apenas compreender as suas experiências de sofrimento, como também incorporar as narrativas com significados e propósitos de maior magnitude. O objetivo deste estudo é analisar como as religiões são criadoras de sistemas de significados que possibilitam a resignação à morte e a construção de sentido durante crises existenciais.

A questão principal deste estudo é como, num cenário contemporâneo caracterizado pelo pluralismo religioso e pela fragmentação de narrativas unificadoras entre os indivíduos, as pessoas acabam utilizando recursos simbólicos, ritualísticos e comunitários da tradição religiosa para confrontar e superar seus sofrimentos. Como as religiões fornecem referências interpretativas que podem transformar experiências aparentemente absurdas, e se transformam em oportunidades de crescimento e transcendência? Em que sentido a eficácia simbólica dos rituais religiosos na reinterpretação do sofrimento determinado é relevante? Quais os papéis das comunidades religiosas como redes de apoio e solidariedade na superação de experiências dolorosas?

A fim de responder esses questionamentos, a primeira seção, Fenomenologia do Sofrimento e a Busca por Sentido, analisa como a natureza do sofrimento humano por uma perspectiva fenomenológica, acaba enfatizando uma dimensão interpretativa, bem como uma conexão que reverbera por significados existenciais, que remetem a humanidade a enfrentar questões fundamentais sobre o significado da vida.

No segundo momento, a Religião como Sistema Simbólico sob as Estruturas de Significado de Sofrimento, se aloca em examinar a função da religião como um sistema de símbolos, no que concerne as suas disposições e motivações significativas, no que concerne as concepções mais abrangentes da existência humana. Analisa-se ainda, de que maneira as tradições religiosas oferecem estruturas interpretativas que ajudam os indivíduos a compreenderem suas experiências dolorosas dentro de um contexto mais ampla de significado, permitindo não apenas alívio, mas também a transformação da experiência do sofrimento.



Por fim, discute-se como o Entrelaçamento Psicológico entre Sofrimento e Experiência Religiosa atua como um aparelho de ressignificação da dor, trazendo benefícios, quer de cunho terapêuticos como os riscos de patologização, quer o cuidado com a saúde mental.

### **1. A Fenomenologia do Sofrimento e a Busca por Sentido**

O sofrimento como um traço natural ao ser humano tem sido causa de debates filosóficos e teológicos ao longo da história. Para compreender como a religião funciona como um sistema de significado para o sofrimento, é preciso, primeiro, olhar a natureza fenomenológica do sofrer humano e sua ligação com a busca por sentido. Dalgarrondo (2008, p. 41), destaca que "a experiência religiosa geralmente surge como resposta às situações-limite da existência, sendo o sofrimento uma das mais significativas".

Esta interseção entre religiosidade e sofrimento constitui uma área abrangente para as Ciências da Religião, pois, de modo latente e patente se presentifica através da experiência humana onde o sagrado frequentemente manifesta-se como possibilidade de transcendência da dor. A perspectiva fenomenológica, entretanto, possibilita a compreensão não somente do significado das manifestações externas dessas opiniões, mas também dos significados atribuídos às pessoas e dos métodos de enfrentamento propostos por elas ao longo de suas jornadas de busca.

No que tange a esse aspecto, o sofrimento constitui uma experiência que vai além de uma mera sensação de dor, englobando a pessoa nas suas dimensões físicas, mentais, sociais e espirituais. Segundo Jaspard (2004, p. 196), "o sofrimento é uma experiência que impacta de maneira específica a consciência humana, sendo vivenciado como limitações e vulnerabilidade extremas que afetam profundamente o núcleo da identidade pessoal". Esta complexidade da experiência do sofrimento revela seu caráter plural e seu impacto desestabilizador sobre a construção de sentido do indivíduo.

Edênio Valle (1998), em sua obra *Psicologia e Experiência Religiosa*, trazendo um ideário metalinguístico, argumenta que o sofrimento possui uma dimensão hermenêutica efetiva, pois exige do indivíduo uma interpretação de sua condição e um posicionamento existencial que frequentemente ativa recursos religiosos presentes em seu contexto cultural. O sofrimento, nesse aspecto, se apresenta como um texto existencial que requer leitura e interpretação, enquanto as tradições religiosas disponibilizam



gramáticas interpretativas que possibilitam essa análise, oferecendo categorias simbólicas que permitem nomear, contextualizar e, ambientalmente, transcender uma experiência da dor.

Assim sendo, a fenomenologia do sofrimento nos mostra que, mais do que um estado físico ou emocional transitório, o sofrimento confronta o ser humano com questões fundamentais acerca do sentido da existência. Viktor Frankl (2024, p. 76), fundador da Logoterapia, coadunando a essa linha de raciocínio afirma que "o sofrimento deixa de ser sofrimento, de alguma forma, quando encontra um sentido, como o sentido de um sacrifício". Esta perspectiva evidencia uma relação entre a experiência do sofrimento e a necessidade humana de atribuir significado às suas vivências, especialmente àquelas marcadas pela dor e pela adversidade.

Esse ideário de busca de sentido frente ao sofrimento, segundo Pessini (2010), constitui uma dimensão fundamental da experiência religiosa, manifestando-se de formas distintas nas diversas tradições presentes no mundo cada vez mais plural. O sofrimento, nesta perspectiva fenomenológica, não se apresenta apenas como um problema a ser resolvido, mas como um mistério a ser vivido e integrado na totalidade da existência, e as tradições religiosas oferecem precisamente marcos simbólicos e narrativos para essa integração.

É justamente nessa propulsão fenomenológica que os postulados de Rudolf Otto (2000), concernente ao conceito de numinoso, utilizado para descrever o encontro com o sagrado como experiência que contém simultaneamente o terrificante (*mysterium tremendum*) e o fascinante (*mysterium fascinans*), cujo aporte de ambivalência reside parte do poder das religiões em conferir significado ao sofrimento, pois: "A experiência do numinoso não apenas situa o sofrimento como parte de uma ordem transcendente, mas também o reveste de um caráter misterioso e fascinante que, embora não elimine a dor, confere-lhe uma dimensão de possibilidade de transcendência e transformação" (Otto, 2000, p. 43).

Ao se fazer uma análise dos pressupostos ottonianos no parágrafo acima, observa-se que a experiência religiosa do numinoso, tal como vivenciada no contexto brasileiro, frequentemente articula o terrificante e o fascinante com práticas de cura e libertação, oferecendo não apenas uma explicação para o sofrimento, mas também rituais para sua superação, pois os rituais religiosos, neste aspecto, funcionam como dispositivos



performativos que não apenas explicam o sofrimento, mas oferecem experiências em que o indivíduo pode ressignificar sua dor, situando-a em um horizonte que transcende e que lhe dá sentido ao aparentemente absurdo da existência.

Cabe destacar, que cada vez mais a sociedade no tempo presente é marcada pelo pluralismo de visões de mundo e pela fragmentação de narrativas unificadoras, a experiência do sofrimento nos indivíduos pode tornar-se ainda mais perturbadora, como observa Paulo Dalgalarondo (2008), pois o sofrimento humano constitui um dos maiores desafios para qualquer sistema de significado, especialmente em contextos culturais onde a expectativa de felicidade imediata e conforto permanente tornou-se normativa.

Segundo Alberto da Silva Moreira (2008), p. 72), este cenário no Brasil contemporâneo, se destacada pela "pluralização do campo religioso brasileiro, gerando uma multiplicidade de teodiceias disponíveis, possibilitando aos indivíduos a navegação por diversos sistemas de significado na busca por sentido para suas experiências de sofrimento". Esta pluralização, se por um lado amplia as possibilidades de significação, por outro intensifica a responsabilidade individual na construção de sentido, criando o que alguns autores têm denominado "bricolagem religiosa", uma composição personalizada de elementos provenientes de diferentes tradições na busca por marcos interpretativos para o sofrimento.

Quanto a esses aspectos interpretativos, a fenomenologia do sofrimento permite compreender que uma experiência da dor vai além do âmbito meramente sensorial configurando-se como uma realidade existente que exige interpretação e integração em um sistema de significados. Tais pressupostos se aportam em uma visão semiótica, cuja capacidade de oferecer signos e símbolos permite nomear e interpretar uma experiência de sofrimento, constituindo assim um dos seus aspectos fundamentais que permitem que um indivíduo se mova através de categorias culturalmente disponíveis e, de forma integrada na experiência coletiva.

Nesse sentido, se aportando por pressupostos de Mircea Eliade, no que concerne a religião funcionar como um sistema que distingue o sagrado do profano, esta acaba estabelecendo uma ordem cosmológica às experiências humanas que podem incluir o sofrimento, ou seja, "Pessoas religiosas acreditam na existência de uma realidade absoluta, o sagrado, que existe fora deste mundo e se manifesta aqui, santificando e destruindo o mundo real" (Eliade, 2018, p. 164). Nesse interim, estes indivíduos



acreditam que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana sintoniza todas as suas potencialidades no sentido de que é religiosa, ou que participa da realidade.

Esse ideário, quando se aloca no contexto brasileiro, para Camurça (2008), esses intensos processos de sincretismo e hibridação entre sagrado e profano vão adquirindo significados específicos, permitindo assim, múltiplas reelaborações de experiências de sofrimento por meio de representações simbólicas. Essa diversidade de repertórios expande expressivamente os significados religiosos do sofrimento ao fornecer aos indivíduos uma variedade interpretativa que podem ajudá-los a desenvolver um senso de propósito para suas experiências mediante ao sofrimento.

Esta participação na realidade sagrada oferece ao indivíduo religioso um quadro interpretativo no qual o sofrimento pode ser compreendido não como evento absurdo ou sem sentido, mas como parte de uma narrativa mais ampla que o transcende e, potencialmente, o redime. A religião, portanto, oferece ao sofrimento uma linguagem pela qual ele pode ser expresso, um contexto no qual pode ser situado e um horizonte teleológico no qual pode encontrar resolução ou transcendência.

Nas religiões populares, como por exemplo, as religiões de matiz africana e indígena, Carlos Rodrigo Brandão (2007) destaca que nelas, o sofrimento frequentemente é integrado em narrativas de redenção e transformação, onde a dor atual é ressignificada como etapa em um processo mais amplo de liberação e cura. Esta dimensão narrativa das religiões tem uma capacidade de situar as experiências fragmentárias do indivíduo em um enredo coerente e significativo, conferindo-lhe uma eficácia na significação do sofrimento, permitindo que experiências aparentemente caóticas e desintegradoras sejam percebidas como partes de uma história maior que lhes confere sentido e propósito.

Jean-Marie Jaspard (2004), complementa esta análise destacando que a ressignificação religiosa do sofrimento envolve não apenas a dimensão cognitiva da atribuição de sentido, mas também dimensões emotivas, corporais e relacionais que são mobilizadas através de práticas rituais, devocionais e comunitárias. Sendo assim, esta multidimensionalidade da experiência religiosa confere-lhe particular potência na significação do sofrimento, possibilitando que a resposta à dor não seja apenas intelectual ou doutrinária, mas envolva a pessoa em sua totalidade existencial.

Convém destacar que a busca por sentido em meio ao sofrimento manifesta-se de forma nos contextos de doença, luto e finitude, onde a vulnerabilidade da condição





humana torna-se particularmente evidente. Sendo assim, Maria Julia Kovács (2010), observa que nas situações de enfrentamento da morte e do luto, as tradições religiosas oferecem não apenas explicações cosmológicas, mas também rituais comunitários que possibilitam a expressão e elaboração da dor, facilitando a reconstrução de significado após experiências de perda.

Este aspecto comunitário da significação religiosa do sofrimento, se torna o fato de que a busca por sentido ocorre não apenas individualmente, mas através de práticas compartilhadas e significados coletivamente construídos – constitui um elemento fundamental para compreendermos a eficácia das religiões neste domínio individual.

## **2. A Religião como Sistema Simbólico sob as Estruturas de Significado de Sofrimento**

Não há como não deixar de mencionar a religião como um modo de sistema simbólico, pois esta possui um conjunto de significados que ajuda as pessoas a compreenderem e darem sentido às suas experiências, incluindo aquelas marcadas pelo sofrimento. Conforme argumenta o antropólogo Clifford Geertz (2008), a religião constitui um sistema de símbolos que atua estabelecendo disposições e motivações poderosas, formulando concepções de ordem geral da existência e revestindo essas concepções com uma aura de factualidade que faz com que as disposições e motivações apresentem singularmente realistas.

Este aspecto surge com as tradições religiosas, pois estas fornecem estruturas interpretativas que ajudam as pessoas a compreenderem suas vivências dolorosas incluso em um quadro mais extenso de significação, o que possibilita não apenas a facilidade, mas também a transformação da experiência do sofrimento. Como menciona Marcelo Camurça (2008), os sistemas religiosos funcionam como manuais que organizam a experiência humana, oferecendo categorias e símbolos através dos quais os indivíduos podem articular e expressar suas vivências mais íntimas.

Essa perspectiva é fundamental para compreender como a religião proporciona um quadro interpretativo para o sofrimento ao apresentar perspectivas cosmológicas e metafísicas para a dor e o sofrimento, em que as tradições religiosas permitem que essas experiências sejam integradas numa narrativa mais ampla de significado. Como observa Sarah M. Mhitman (2007), as religiões fornecem tantas opiniões gerais sobre o mundo



quanto às maneiras específicas de conceituar o sofrimento, permitindo que os indivíduos realizem um processo de "construção de significado", diante de experiências adversárias.

Este processo não se limita a uma compreensão intelectual do sofrimento, mas envolve uma reconfiguração existencial que permite ao indivíduo situar-se novamente no mundo após experiências disruptivas. Nesse sentido, a religião oferece não apenas explicação para o sofrimento, mas também caminhos para sua integração na biografia pessoal, transformando experiências de ruptura em oportunidades de crescimento e transcendência.

No contexto brasileiro, marcado por um pluralismo religioso crescente, diferentes tradições oferecem interpretações distintas para o sofrimento. Sandra Duarte de Souza (2006) destaca que o trânsito religioso observado na modernidade brasileira reflete, em parte, a busca de indivíduos por sistemas simbólicos que oferecem respostas mais satisfatórias para suas experiências de sofrimento. Esta dinâmica evidencia como os sujeitos contemporâneos, diante da multiplicidade de ofertas religiosas, entre outros fatores, realizam escolhas baseadas na capacidade das tradições religiosas de fornecerem sentido para suas experiências de dor.

Ricardo Mariano (2013) complementa esta análise ao observar que o crescimento de determinadas denominações religiosas no Brasil está relacionado, em grande medida, à sua capacidade de oferecer respostas pragmáticas e imediatas para situações de sofrimento, especialmente entre as camadas mais vulneráveis da população que frequentemente enfrentam condições de precariedade material e existencial.

Utilizando-se de aportes do campo antropológico, a antropologia estruturalista de Claude Lévi-Strauss (2003) demonstra como os sistemas simbólicos, incluindo os religiosos, operam na organização da experiência humana. No caso específico do sofrimento, os símbolos e rituais religiosos funcionam como elementos mediadores que permitem aos indivíduos, não apenas compreendendo a sua experiência dolorosa, mas também as transformando através da ressignificação.

Essa perspectiva estruturalista se correlaciona com os estudos antropológicos de Rita Laura Segato (2005), cujos postulados de orientação religiosa permitem a elaboração de experiências traumáticas e identidade fragmentada. Pois é em rituais religiosos, que os indivíduos buscam oportunidades de acolhimento e reintegração social, marcados por



experiências de exclusão e violência, evidenciando a dimensão não apenas simbólica, mas também prática e social da religião como recurso para o enfrentamento do sofrimento.

Cabe ainda destacar que dimensão comunitária da religião constitui outro aspecto fundamental de sua função como sistema de significados para o sofrimento. Pois as comunidades religiosas funcionam como redes de suporte e solidariedade que oferecem não apenas interpretações compartilhadas para o sofrimento, mas também recursos materiais e emocionais para seu enfrentamento.

Esta coletividade da experiência religiosa se destaca em contextos de vulnerabilidade social, onde as instituições religiosas admitem volta e meia funções de abrigo e cuidado que vão além do campo espiritual. Segundo Almeida (2009), as igrejas e comunidades religiosas no Brasil no tempo presente concebem espaços importantes de sociabilidade e de pertença, o que oferece as pessoas um senso de coletiva que pode ser para a superação de experiências traumáticas e situações de isolamento social.

Insta salientar, que a eficácia simbólica dos rituais religiosos, conceito desenvolvido por Lévi-Strauss revela-se particularmente significativa no contexto do sofrimento, em que Paula Montero (2015), analisa como os rituais religiosos operam transformações na experiência subjetiva da dor através da mobilização de símbolos e narrativas que reorganizam a percepção do indivíduo sobre sua própria condição.

Segundo essa antropóloga, uma eficácia desses rituais não se reduz a um efeito placebo ou a uma manipulação psicológica, mas envolve uma verdadeira proteção do mundo vívido do sujeito, alterando sua relação consigo mesmo, com os outros e com o cosmos. Este ponto de vista permite compreender como práticas religiosas, a oração, ou ofertas, podem produzir efeitos na experiência do sofrimento, não apenas nos sintomas apáticos, mas também no significado apropriado da dor.

Cabe destacar que o corpo emerge como um *locus* privilegiado da relação entre religião e sofrimento, especialmente em tradições que enfatizam práticas corporais como mediações da experiência religiosa. Nesse aspecto Patrícia Birman (2005) examina como em diversas tradições religiosas brasileiras, o corpo funciona simultaneamente como lugar de manifestação do sofrimento e como espaço de intervenção ritual para sua superação.

Em contextos como o pentecostalismo e as religiões africanas, o corpo é conceituado como um território contestado por forças espirituais. Rituais de cura e



libertação visam facilitar não apenas a dissolução de sintomas físicos, mas também a reorganização das relações entre o sujeito e os poderes não visíveis que influenciam sua existência. Essa abordagem demonstra que a religião fornece não apenas interpretações abstratas de interpretações do sofrimento, mas também tecnologias corporais específicas para seu encontro e vitória.

O discurso religioso sobre o sofrimento aciona repetidamente elementos de transformação e transcendência, demonstrando a dor não apenas como uma dificuldade a ser resolvida, mas como uma conveniência de desenvolvimento ligado à espiritualidade. Nesse sentido, Eduardo Rodrigues da Cruz (2013) analisa como diferentes tradições religiosas brasileiras proferem discursos sobre o apego ambiental positivo do sofrimento, concebendo-o como uma passagem para o aumento de virtudes como paciência, compaixão e sabedoria. Segundo o autor, esse aspecto não implica basicamente uma consagração masoquista da dor, mas um ensaio de agregar em uma narrativa maior de sentido que vai além da experiência imediata do sofrimento. Esta abordagem permite compreender como a religião pode oferecer não apenas consolo diante do futuro, mas também recursos a transformar em uma experiência significativa.

No Brasil, a relação entre religião e sofrimento na contemporaneidade é marcada por negociações estreitas entre diferentes sistemas de significado, incluindo discursos médicos, psicológicos e religiosos. Emerson Giumbelli (2014) examina como em um contexto de pluralismo tanto religioso quanto terapêutico, os indivíduos frequentemente transitam entre diferentes sistemas explicativos e práticas de cuidado, construindo itinerários terapêuticos complexos que combinam elementos de diversas tradições.

Esse pressuposto se destaca como essa circulação entre diferentes regimes de verdade não representa necessariamente uma incoerência ou superficialidade, mas uma estratégia pragmática de busca por recursos simbólicos e práticos para o enfrentamento do sofrimento. Esta perspectiva permite compreender a vitalidade e a relevância persistente da religião como sistema de significados para o sofrimento, mesmo num contexto marcado pela secularização e pela multiplicação de discursos especializados sobre a dor e o sofrimento humano.

Cabe ainda frisar que a dimensão política da relação entre religião e sofrimento tem seu papel de destaque, pois revela-se particularmente significativa em contextos marcados por desigualdades estruturais e violências sistemáticas. Cecília Loreto Mariz



(2001) examina como certas tradições religiosas no Brasil não apenas oferecem interpretações para o sofrimento individual, mas também articulam críticas às condições sociais que produzem sofrimento coletivo.

A cientista social citada, analisa como comunidades religiosas, particularmente as associadas à Teologia da Libertação e aos movimentos sociais, implementam práticas que integram o cuidado espiritual à mobilização política, envolvendo não apenas consolar os aflitos, mas também transformam as estruturas que perpetuam o sofrimento. Esta perspectiva, manifestada como religião, além de sua função de construção de significado no âmbito individual, pode servir como um recurso significativo coletivo e para a concepção de alternativas sociais mais justas e menos geradoras de sofrimento.

### **3. O Entrelaçamento Psicológico entre Sofrimento e Experiência Religiosa**

A relação entre experiência religiosa e sofrimento centra-se nos mecanismos cognitivos e afetivos que sustentam essa conexão, destacando o papel da religião como mecanismo de enfrentamento na adversidade. Viktor Emil Frankl (2008, p. 113-114) nos diz que nessa perspectiva, o sofrimento funciona como um disruptor psicológico, desafiando estruturas mentais e abrindo portas para realidades espirituais que reinterpretam a realidade. Esse processo envolve reinterpretação cognitiva, em que a dor é integrada em narrativas transcendentais, promovendo adaptação e crescimento.

Nas ciências humanas, uma das áreas em compreender esse entrelaçamento é a psicologia da religião, cujas interfaces têm avançado significativamente graças a pesquisas que mostram como o processo de ressignificação dos indivíduos, possibilitando transformar experiências dolorosas em oportunidades de desenvolvimento espiritual. Paiva (2008) afirma que essa área, sua propositura pesquisa como as estruturas cognitivas são reorganizadas durante crises existenciais, permitindo o surgimento de novas compreensões sobre o sentido da vida, que estão lincadas ao bem-estar psicológico e a resiliência de superar o sofrimento imediato por meio da experiência religiosa.

Com relação ao sofrimento humano, o psicanalista Carl Gustav Jung (2014), contribui com a sua teoria dos arquétipos, uma vez que o sofrimento evoca imagens religiosas inconscientes, como o "mártir" e o "renascimento", acabam por auxiliar na integração psíquica. Essa análise revela que essa interatividade psíquica não é acidental, mas sim alinhada à psicologia humana, servindo como um catalisador para o



desenvolvimento emergente de todos os aspectos espirituais. Essa teoria é aplicada em termos de práticas terapêuticas que combinam psicologia e religião para mostrar benefícios em termos de saúde mental.

O aspecto cognitivo junguiano se aporta na psicologia analítica e simbólica brasileira, explorando como os arquétipos religiosos se manifestaram de forma particular na cultura nacional, influenciando como o sofrimento se manifesta de modo coletivo. A Pesquisa de Carlos Rodrigues Brandão (2007) sobre religiosidade popular evidencia como símbolos arquetípicos são mobilizados durante períodos de crise, fornecendo dados interpretativos que permitem a transformação da dor em experiência espiritual. por exemplo na religião cristã, o arquétipo do Cristo sofredor, mostra-se particularmente significativo a essas comunidades vulneráveis, servindo como modelo de resistência, a sua condição de sofrimento.

É importante frisar que o sofrimento pode gerar mudanças significativas na vida do indivíduo, possibilitando o encontro com a maturidade e transformações significativas. Pois, mesmo diante de um sofrimento que não se pode evitar, é possível descobrir nele um sentido para uma existência, e enxergar através dele um motivo para viver que capacite para a superação. Essa perspectiva equilibra-se com a abordagem logoterapêutica frankliana, como citado anteriormente, sendo a busca por um senso básico de motivação para o ser humano, inclusivo e talvez em cenários situacionais de crise. Esse ideário se aporta na narrativa de Mary Rute Gomes Esperandio (2014), sobre essa transformação que permite a ressignificação do sofrimento como meio de desenvolvimento espiritual e pessoal.

Esse ponto de vista encontra aportes teóricos em Juliana Mendanha Brandão (2008) ao destacar como as religiões geralmente apresentam uma cosmovisão que abrange tanto o sentido da vida quanto o sentido do sofrimento na qual a experiência religiosa acaba fornecendo uma interpretação que permite ao indivíduo transformar seu sofrimento e incorporá-lo a uma narrativa de maior magnitude, com propósito e significado. Essa capacidade de transformar uma situação de sofrimento extremo, como por exemplo, doenças terminais, lesões traumáticas ou desastres naturais, em que a explicação racionalizada ou científica é insuficiente para restaurar um senso de ordem e propósito. Assim sendo, as crenças religiosas podem servir como auxílios existenciais





que permitem que um indivíduo permaneça psicologicamente estável mesmo diante de experiências de crises.

No que concerne a essas experiências religiosas em meio as crises, Will James (2017) verifica quanto a natureza humana ligada ao aspecto de místico, o sofrimento humano se transforma e estado de paz, em que certas tipificações como a sublimação, a dor dos indivíduos, se reverbera a ações contemplativas espirituais, fato este presentificado através de rituais e crenças no corpus religioso.

A pesquisa de Will James se coaduna a aportes mais contemporâneos de Dalgalarondo (2008), ao analisar empiricamente como as diferentes religiões em tese se sustentam por labores de repostas psicológicas ao sofrimento. A análise comparativa deste autor demonstra que, independentemente da afiliação religiosa específica, a capacidade de transformar experiências dolorosas por meio de marcos interpretativos transcendentais constitui um fator protetor para a saúde mental.

Entre práticas religiosas e indicadores de bem-estar psicológico, a relação entre religiosidade e saúde mental tem sido objeto de estudo. Neir Moreira e Adriano Holanda (2025) apresentam evidências de que a religiosidade pode funcionar como fator de proteção contra transtornos mentais como depressão e ansiedade, especialmente que fornece recursos como suporte social, estratégias de enfrentamento positivo e um sistema coerente de significados. Os autores enfatizam que esta relação não é unívoca e nem generalizada, podendo a religiosidade também estar ligada a contornos patológicos de lidar com o sofrimento, como em casos de extremismo religioso.

Cabe frisar que existe uma difícil questão para os profissionais de saúde mental, é como distinguir entre experiências religiosas autênticas e manifestações psicopatológicas. Pois para Moreira-Almeida e Cardeña (2011) é necessário desenvolver critérios claros que permitam distinguir, por exemplo, entre transes mediúnicos culturalmente sancionados e sintomas dissociativos patológicos, ou entre genuínas manifestações psicológicas místicas. Os autores propõem vários critérios para esse diagnóstico diferencial, incluindo a ausência de sofrimento, o controle sobre a experiência, a compatibilidade com o contexto cultural e religioso do indivíduo e a ausência de comprometimento funcional. Essa distinção é essencial não só para evitar a patologização de experiências religiosas legítimas, mas também para identificar quando



as manifestações religiosas podem estar mascarando problemas psicológicos que exigem intervenção clínica.

No que diz respeito a esse aspecto, uma integração da dimensão religiosa no processo psicoterapêutico representa outra implicação clínica. De acordo com Ancona Lopez (2007), existem diferentes orientações teóricas na psicologia oferecida para lidar com questões religiosas no nicho clínico. A autora destaca quatro atitudes básicas que podem ser impostas pelos profissionais: a negação literal (que reduz a religião e as ilusões a serem esclarecidas pela ciência), a afirmação literal (que submete o conhecimento psicológico às religiosas do terapeuta), a interpretação redutiva (que considera a religião como um ingênuo a ser interpretado pela ciência) e a interpretação restaurada (que busca reorganizar os objetos da fé para restaurar sua ligação com a realidade).

Corroborando-se a esse aspecto clínico psicoterapêutico, Pargament (2011, p. 33) introduz o conceito de espiritualidade integrada e desintegrada, o primeiro como sendo caracterizada pela coerência de crenças, práticas e relacionamentos religiosos, bem como pela abertura a vários pontos de vista espirituais. Por outro lado, a espiritualidade desintegrada se manifesta como mecanismos negativos de enfrentamento religioso, como a delegação passiva da resolução de problemas, o questionamento da bondade divina ou a visão de um Deus punitivo. Assim sendo, o objetivo da intervenção clínica nesse contexto não seria erradicar a religião, mas sim incentivar uma integração mais saudável de crenças e práticas religiosas na vida do indivíduo, facilitando assim uma abordagem mais adaptativa que ele está vivenciando.

Não há como deixar de relatar que a interação entre profissionais de saúde que laboram pelo aspecto patológico mental e líderes religiosos representa uma abordagem significativa a ser considerada. Mota, Trad e Villas Boas (2012) observam, frequentemente, que os pacientes transitam simultaneamente entre sistemas terapêuticos convencionais e do âmbito religioso em busca de respostas complementares para seu sofrimento. Nesse aspecto, estes mesmos autores ainda enfatizam que o diálogo respeitoso entre profissionais de saúde e líderes religiosos pode gerar um cuidado mais geral e culturalmente sensível em determinados cenários, ocorrendo experiências bem-sucedidas que incluem a formação de grupos de discussão multidisciplinares, quando apropriado, bem como o desenvolvimento de programas de educação continuada que



promovam o entendimento mútuo entre muitos campos do conhecimento, saindo assim, das conjecturações e subjetividades, indo para uma área mais do campo prático.

Cabe frisar que o treinamento de profissionais de saúde culturalmente sensíveis em um contexto religioso é um desafio educacional bastante significativo. Para Maria Anacona Lopez (2007), a maioria dos cursos de psicologia, medicina e outros cursos relacionados à saúde oferecem pouco ou nenhum treinamento especializado sobre como lidar com questões religiosas e espirituais na prática clínica.

Nesse aspecto, a falta de treinamento profissional pode levar a abordagens reducionistas ou preconceituosas que não reconhecem a legitimidade e a importância da dimensão religiosa para muitos pacientes. Uma vez que iniciativas têm buscado preencher essa lacuna no contexto brasileiro e em alguns países que têm cada vez mais reconhecido a integração da espiritualidade em disciplinas relacionadas à saúde nos currículos médicos<sup>4</sup>, assim como a criação de programas de residência em saúde, com foco na competência cultural e o incentivo a discussões interdisciplinares entre as ciências da saúde e as ciências religiosas.

### **Considerações finais**

A complexa relação entre sofrimento e experiência religiosa aportado por um quadro plural mostra que o sofrimento humano não é apenas uma necessidade de apoio, mas também um fenômeno que requer interpretação e, mais importante, resignação. O fenômeno do sofrimento revela que a religião não serve mais como um mero alívio, mas acaba fornecendo aos indivíduos um aspecto simbólico para nomear e integrar-se com outros em sua jornada existencial. Assim o sofrimento não é mais um evento singular, mas se torna uma narrativa maior que tem o poder de mudar a esperança, a fim de dar um significado à vida daqueles indivíduos que passam por esse momento de crise.

Importante reconhecer que essa capacidade de dar sentido ao sofrimento não se distribui uniformemente entre os diversos sistemas religiosos. Tais preceitos rompem narrativas que expõe o indivíduo a uma variedade de teorias e práticas, fazendo com que

---

<sup>4</sup> No ano de 2021, a Puc Rio Grande Sul passou a integrar em sua grade Curricular do Curso de Medicina, a disciplina de Espiritualidade. Para mais informações consultar em: <https://portal.pucrs.br/noticias/ensino/cuidado-integral-disciplina-de-espiritualidade-passa-a-integrar-curriculo-de-medicina/>



a busca se torne cada vez mais isolada e, por vezes, desagradável. Nesse sentido, no tempo presente, esses ideários cada vez mais aumentam as possibilidades interpretativas que o sujeito em si constrói, um sentido de sua própria dor, por meio de um mercado de símbolos cada vez mais competitivo e eficazes

Se baseando por essa linha de raciocínio a religião, enquanto sistema simbólico, não se restringe à oferta de uma de explicação metafísica para o sofrimento. Ela organiza a humanidade através de rituais, mitos e prescrição moral, funcionando como um manual de enfrentamento da adversidade. Entretanto essa função estruturante é ambígua: se, por um lado, há o acolhimento e pertencimento, por outro, pode cristalizar visões de mundo que justificam ou perpetuam sofrimentos coletivos e desigualdades sob o véu do Sagrado. Tais hipóteses remetem a seguinte problematização: até que ponto os sistemas religiosos promovem a libertação e até onde reforçam a estrutura de poder e exclusão?

A fim de responder essa pergunta, o âmbito da psicologia a experiência religiosa demonstra uma eficácia significativa como mecanismo de resistência contra o sofrimento. Pois, a logoterapia de Viktor Frankl e a psicologia analítica de Jung demonstram que a dor pode ser transformada em uma oportunidade de crescimento e maturidade quando incorporada a uma narrativa significativa.

Contudo não se pode negar os riscos de a experiência religiosa ser patologizada ou usada como cortina de fumaça para evitar o confronto com as causas reais do sofrimento. Assim, com o intuito de evitar confundir a experiência das pessoas do sagrado com alienação, os profissionais devem exercer uma atenção especial entre os aportes que são da saúde mental e religião.

Nesse aspecto, o diálogo entre psicologia e religião na compreensão do sofrimento humano revela-se necessário quando supera tanto reducionismos psicologizantes que relacionamos. Pois a experiência religiosa pode funcionar simultaneamente como recurso terapêutico e como campo de patologia quando se trata do sofrimento. A fronteira entre o enfrentamento religioso saudável e os mecanismos disfuncionais de negação, projeção ou fuga muitas vezes é contextual. Esta constatação exige dos profissionais de saúde mental uma sensibilidade cultural e uma compreensão profunda das dinâmicas religiosas que ainda são raras na nossa formação acadêmica predominantemente secularizada. Por outro lado, desafiam as comunidades religiosas que não dicotomizam dimensões espirituais e psicológicas da experiência humana.



No território brasileiro, onde cristãos, orixás africanos, entidades espíritas e energias orientais convivem em um caleidoscópio sincrético de significados, observa-se o sofrimento funcional como evidências de trânsitos entre diferentes cosmovisões religiosas, o que se percebe e que os indivíduos não estão que buscam respostas para sua dor. Esta "bricolagem religiosa" longe de representar superficialidade ou inconsistência, revela uma postura eminentemente pragmática da urgência existente do sofrimento.

O que está em jogo não é uma ortodoxia; antes, a eficácia simbólica na permanência do sentido diante do caos experiencial, uma vez que, nas religiões populares brasileiras, o sofrimento é frequentemente ressignificado como etapa em um processo mais amplo de liberação e cura, não importando tanto a origem teológica desta ressignificação, mas sua capacidade reintegrar narrativamente uma experiência fragmentada pela dor.

Assim sendo, uma perspectiva pela qual as religiões dão às pessoas uma sensação de alívio em meio ao sofrimento, não é por meio de explicações dogmáticas, mas sim por meio de performances ritualísticas que ativam simultaneamente as dimensões física, emocional, cognitiva e social da experiência humana. Por exemplo, quando um médium incorpora entidades que curam, quando um católico coloca ex-votos em um santuário ou quando um budista medita sobre a impermanência, não são apenas confrontados com crenças, mas também com tecnologias existencialmente sofisticadas que transformam a experiência do sofrimento. No fenômeno religioso, a eficácia desses dispositivos ritualísticos é essencial para entender a relevância contínua das religiões como sistemas de significado para os mesmos problemas em sociedades altamente secularizadas.

Talvez a maior contribuição dos sistemas religiosos para a significação do sofrimento resida não em suas respostas definitivas, mas em sua capacidade de sustentar a própria pergunta pelo sentido mediante ao momento de crise que a pessoa está vivenciando, pois nesse caso o sofrimento deixa de ser sofrimento e manifesta-se como horizonte de possibilidade, como um significado de que uma experiência da dor pode ser integrada em uma narrativa mais ampla por mais absurda. As religiões nesses casos, com suas linguagens simbólicas, suas comunidades de pertencimento e seus rituais transformadores, oferecem justamente isso não uma eliminação mágica do sofrimento, mas a possibilidade de habitá-lo sem ser por ele consumido, de atravessá-lo sem perder completamente a coordenação de sentido.



Assim, a interação entre religião e sofrimento é marcada por grandes ambivalências, esforços criativos, contraditórios e irredutíveis. Consolam e disciplinam, transformam e conservam, libertam e aprisionam. Sua persistência em meio ao arquétipo pragmático da contemporaneidade, talvez indique não apenas sua capacidade adaptativa, mas principalmente uma inesgotável necessidade humana de transcender o aparente absurdo da dor através de narrativas que apontem para além da imanência do sofrimento na sabedoria das múltiplas tradições religiosas.

Talvez a questão fundamental não é porque sofremos, mas como podemos, através do sofrimento, transformar-nos em seres mais compassivos, mais conscientes da vulnerabilidade que compartilhamos e, paradoxalmente, mais abertos ao mistério que nos ultrapassa.

### Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus Demônios: Um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ANCONA LOPEZ, Marília. Religião e Psicologia Clínica: quatro atitudes básicas. In: MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel (org.). *Diante do Mistério: Psicologia e Espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 71-86.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *O Mistério e o Mundo: paixão por Deus em tempos de descrição*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

BIRMAN, Patrícia. *Transas e Transes: Sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 2, p. 403-414, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020015/7841>. Acesso em: 03 mar 2025.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do povo: Um estudo sobre a religião popular*. 3. ed. Campinas: EDUFU, 2007.

BRANDÃO, Juliana Mendanha. *Resiliência: de que se trata? O conceito e suas imprecisões*. 136 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. *Psicologia Simbólica junguiana: a viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação*. São Paulo: Linear B, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.





CRUZ, Eduardo Rodrigues da. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, 2014, p. 805-832. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p805>. Acesso em: 07 mar. 2025.

FRANKL, Viktor Emil. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANKL, Viktor Emil. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 60. ed. Petrópolis: Vozes, 2024.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 2017.

JUNG, Carl Gustav. *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. 11. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

JASPARD, Jean-Marie. *Significação religiosa do sofrimento e posição psicológica na fé*. Psicologia USP, São Paulo, v. 15, n. 3, 2004, p. 191-212. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psup/a/LgL59JmF5YhTFzx5Ctbn5Bx/?lang=pt>. Acesso em: 01 mar. 2025.

KOVÁCS, Maria Julia. *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. v. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

MARIANO, Ricardo. *Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010*. Debates do NER, Porto Alegre, v. 24, p. 119-137, 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43696>. Acesso em: 02 mar 2025.

MARIZ, Cecília Loreto. *Pentecostalismo, renovação carismática e comunidades eclesiais de base: uma análise comparada*. São Paulo: Loyola, 2001.



MHITMAN, Sarah M. Pain and Suffering as Viewed by the Hindu Religion. *The Journal of Pain*. V. 08, n. 08, 2007, p. 607-613. Disponível em: [https://www.uphs.upenn.edu/pastoral/events/Hindu\\_painsuffering.pdf](https://www.uphs.upenn.edu/pastoral/events/Hindu_painsuffering.pdf) Acesso em: 01 mar 2025.

MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2015. Disponível em: <https://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligiosos/pages/arquivos/curso%20de%20formacao/Religiao%20Pluralismo%20e%20esfera%20publica%20no%20br.pdf>. Acesso em: 02 mar 2025.

MOREIRA, Alberto da Silva. *O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea*. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 22, n. 34, p. 70-83, 2008. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/220/228>. Acesso em: 05 mar. 2025.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; CARDEÑA, Etzel. *Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11*. Revista Brasileira de Psiquiatria, São Paulo, v. 33, supl. 1, 2011, p. 21-28. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbp/a/BNrGHL53rkSd76rbgjtymF/>. Acesso em: 09 mar. 2025.

MOREIRA, Nathalia; HOLANDA, Adriano. *Logoterapia e o sentido do sofrimento: convergências nas dimensões espiritual e religiosa*. *Psico-USF*, v. 15, n. 3, p. 354-356, 2010. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-576918>. Acesso em: 07 mar. 2025.

MOTA, Clarice Santos; TRAD, Leny Alves Bomfim; VILLAS BOAS, Maria José Villares Barral. *O papel da experiência religiosa no enfrentamento de aflições e problemas de saúde*. Interface Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v. 16, n. 42, 2012, p. 665-675. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/54Jb7N7g37pRMrFHjdJdqXp/>. Acesso em: 14 mar. 2025.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2000.

PAIVA, Geraldo José de. *Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma disciplina*. In: AMATUZZI, Mauro Martins (Org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2008.

PAIVA, Geraldo José de. *Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas*. Estudos de Psicologia, Campinas, v. 24, n. 1, p. 99-104. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/estpsi/article/view/6843>. Acesso em: 09 mar. 2025.

PARGAMENT, Kenneth I. *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford Press, 2011.

PESSINI, Leo. *Bioética, espiritualidade e a arte de cuidar na saúde*. Mundo da Saúde, São Paulo, v. 34, n. 4, 2010, p. 457-465. Disponível em: [http://www.saocamilosp.br/pdf/mundo\\_saude/79/457.pdf](http://www.saocamilosp.br/pdf/mundo_saude/79/457.pdf). Aceso em: 05 mar. 2025.



SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora UnB, 2005.

SOUZA, Sandra Duarte de. *Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, p. 21-29, dez. 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/476/494>. Acesso em: 01 mar 2025.

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.



## Nosocômios como zonas de fronteira: práticas e experiências intersticiais de pluralidade religiosa em ambiente hospitalar

Nosocomiums as border zones: interstitial practices and experiences of religious plurality in a hospital environment

Antônio Carlos Coelho<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo analisa o nosocômio como espaço simbólico e socialmente denso, onde diferentes sentidos sobre saúde, cuidado, sofrimento e espiritualidade se entrecruzam. Investiga de que maneira os espaços hospitalares se configuram como zonas de fronteira que possibilitam o surgimento de práticas e experiências inter-religiosas e intersticiais. Analisa como essas experiências contribuem para a ampliação do cuidado em saúde sob uma perspectiva intercultural e ética. Adota como metodologia a revisão de literatura e reflexões teóricas sobre o conceito de pluralidade religiosa no ambiente hospitalar, articulando saberes da saúde, da religião e da linguagem. Os resultados indicam que, embora orientados por uma racionalidade biomédica hegemônica, os espaços de recuperação da saúde são constantemente atravessados por significados plurais, provenientes de práticas religiosas e espirituais diversas. Essas práticas atribuem novos significados à experiência da enfermidade, revelando a complexidade simbólica e cultural presente nesses espaços de cuidado. Ainda que nem sempre institucionalmente legitimadas, estas manifestações resistem, circulam e, em certos contextos, são incorporadas às práticas de cuidado, sobretudo quando há abertura ao diálogo inter-religioso.

**Palavras-chave:** Pluralidade cultural. Espiritualidade. Espaço de encontro. Cuidado. Ciência da Religião.

**Abstract:** This article analyzes the hospital as a symbolic and socially dense space, where different meanings about health, care, suffering and spirituality intersect. It investigates how hospital spaces are configured as border zones that allow the emergence of interreligious and interstitial practices and experiences. It analyzes how these experiences contribute to the expansion of health care from an intercultural and ethical perspective. It adopts as methodology a literature review and theoretical reflections on the concept of religious plurality in the hospital environment, articulating knowledge of health, religion and language. The results indicate that, although guided by a hegemonic biomedical rationality, health recovery spaces are constantly traversed by plural meanings, originating from diverse religious and spiritual practices. These practices attribute new meanings to the experience of illness, revealing the symbolic and cultural complexity present in these spaces of care. Although not always institutionally legitimized, these manifestations resist, circulate and, in certain contexts, are incorporated into care practices, especially when there is openness to inter-religious dialogue.

**Keywords:** Cultural plurality. Spirituality. Meeting space. Care. Science of Religion.

<sup>1</sup> 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**

A internação hospitalar costuma ser uma experiência marcada por sofrimento físico e emocional. Nesse contexto, além dos tratamentos clínicos, tornam-se essenciais abordagens que contemplem também as dimensões psicológica, afetiva e espiritual dos pacientes a fim de promover um cuidado integral que responda à complexidade da experiência de adoecimento.

Foi durante a internação de um familiar, em um nosocômio da Zona da Mata mineira, que tive meu primeiro contato mais próximo com esse universo. Envolvido pela rotina dos profissionais de saúde e pela estrutura do cuidado técnico e relacional, comecei a perceber o hospital não apenas como um espaço clínico, mas como um território simbólico, atravessado por dor, fé e esperança.

Com o passar dos dias, vieram à tona expressões espontâneas de espiritualidade: orações em silêncio, preces em grupo, visitas de obreiros das mais diversas tradições religiosas — católica, evangélica, espírita, umbandista e candomblecista. Notei que muitos pacientes se sentiam melhor após essas visitas. Aos poucos, deixavam de ser apenas corpos em tratamento para tornarem-se sujeitos dos processos de cuidado, também em sua dimensão espiritual.

Essa vivência despertou uma percepção do hospital como uma zona de fronteira — um lugar onde o técnico e o simbólico se entrelaçam e onde a pluralidade religiosa compõe, de forma constitutiva, a dinâmica do cuidado. A experiência me levou a compreender esses ambientes de cuidado como espaço de encontro entre diferentes visões de mundo, em que práticas de fé coexistem com saberes biomédicos, muitas vezes em tensão, mas também em complementaridade.

Dessa forma, a pesquisa propõe investigar o ambiente hospitalar como espaço de interação entre espiritualidade, bem-estar e diversidade religiosa, refletindo sobre a importância das representações religiosas em contextos de cuidado. A análise fundamenta-se em revisão de literatura e em reflexões teóricas que articulam os campos da saúde, da religião e da linguagem, com base em observações realizadas no contexto mencionado, ainda que sem autorização formal da instituição ou utilização de falas diretas de pacientes e funcionários.

A investigação se organiza em três eixos principais: (1) as práticas religiosas espontâneas presentes no ambiente hospitalar; (2) o impacto simbólico dessas práticas



no bem-estar emocional e espiritual dos pacientes; e (3) as possibilidades de convivência entre diferentes tradições religiosas em um contexto hospitalar plural.

A partir desses eixos, busca-se compreender o ambiente nosocomial como espaços de experiências intersticiais que desafiam os paradigmas biomédicos e contribuem para uma ética do cuidado mais inclusiva e intercultural.

### **1. Entre rezas e protocolos: o nosocômio como território de encontros culturais e espirituais**

O hospital, enquanto instituição da modernidade constitui um espaço regulado por discursos científicos, normas técnicas e dispositivos de controle. Contudo, é também um campo simbólico onde práticas culturais e espirituais se manifestam de maneira muitas vezes invisibilizada.

A interação entre cultura, saber científico e espiritualidade configura-se como eixo central de análise neste estudo, evidenciando as tensões, ressignificações e estratégias de apropriação simbólica mobilizadas pelos sujeitos que habitam e atribuem sentido ao espaço hospitalar no contexto da experiência de internação.

Inserido nesse campo de forças, um nosocômio localizado em Minas Gerais revela, de forma exemplar, como a diversidade cultural dos sujeitos transforma o ambiente hospitalar em um espaço dinâmico de encontros e trocas simbólicas. É nesse entrelaçamento de cosmovisões, práticas religiosas e expressões espirituais que se delineia uma experiência compartilhada: a busca por sentido, consolo e dignidade diante da vulnerabilidade que acompanha o processo de adoecimento.

Este momento é crucial, pois além das questões físicas e biológicas envolvidas na enfermidade, ele expressa o esforço do indivíduo em afirmar sua identidade, sua cultura e sua pertença religiosa diante da fragilidade imposta pela doença. Nesse contexto, o paciente se vê desafiado a compreender a si mesmo como um sujeito singular. Suas condições de saúde, embora particulares, também são compartilhadas, em certa medida, com médicos, familiares e outros pacientes.

É fundamental compreender o nosocômio — em suas dimensões interna e externa — como parte de uma sociedade “multicultural, o que impõe aos profissionais de saúde o desafio de oferecer cuidados adequados a indivíduos com distintas experiências de vida, crenças, valores, sistemas religiosos, línguas e concepções de





saúde” (Lemos et al, 2019). Como destacam os autores, trata-se de um contexto marcado pela complexidade cultural, o que exige sensibilidade, escuta ativa e práticas interculturais no cuidado em saúde.

A dimensão externa revela-se na diversidade cultural, religiosa e social de pacientes, familiares e da comunidade ao redor do hospital. Em um contexto globalizado, esses sujeitos trazem histórias, crenças e valores que moldam suas concepções sobre saúde, doença e cura, influenciando diretamente suas relações com o cuidado, os profissionais e temas como dor, finitude e recuperação.

É igualmente necessário considerar a dimensão interna que diz respeito à diversidade entre os profissionais de saúde. Médicos, enfermeiros, técnicos, assistentes sociais e outros trabalhadores da área trazem referenciais culturais, espirituais e sociais próprios, que também influenciam suas percepções sobre o adoecimento e o cuidado. O hospital, portanto, constitui um microcosmo plural, onde diferentes visões sobre o sofrimento humano podem gerar tensões, mas também abrir espaço para o diálogo e o acolhimento.

Essa leitura amplia a compreensão do ambiente hospitalar como um espaço de interação social complexa, em que múltiplas formas de perceber e lidar com o sofrimento, a doença e a cura se entrelaçam, conforme os sentidos culturais atribuídos pelos sujeitos envolvidos. Os hospitais, imersos na dinâmica das redes sociais, são compostos por membros ativos de um sistema cultural interconectado.

Essa perspectiva nos remete a um início cultural remoto em que

sem a atenção da comunidade como um todo, a pessoa que estivesse doente não seria capaz de se curar, pois sozinha ela não teria forças suficientes para sair do estado de enfermidade no qual se encontrava. Dessa forma, a comunidade cercava o doente de atenção e criava um ninho para que a qualidade dos cuidados fosse garantida e a parte sadia da pessoa enferma fosse suscitada novamente (Rességuier, 2003, p. 25).

Para o autor, o processo da cura reside na importância da coletividade, dependendo da atenção profissional e do apoio da comunidade, indo além do esforço particular do indivíduo. Ou seja, a cura não é apenas um processo físico, mas também social e comunitário.

O ambiente hospitalar, assim, configura-se como um espaço de trânsito cultural, onde conceitos se “hibridizam em produções plurais” (Pessoa, 2016, p. 1).



Conforme Harari (2018, p. 244), o processo cultural “pode se transformar em resposta a mudanças em seu ambiente ou por meio da interação com culturas vizinhas, mas também passa por transições resultantes de sua própria dinâmica interna”. Nesse sentido:

Os enfermeiros descrevem como competência cultural a capacidade de compreender as diferenças culturais, a fim prestar cuidados de qualidade a uma diversidade de pessoas. Culturalmente, os enfermeiros [...] são sensíveis às questões relacionadas com a cultura, raça, etnia, gênero e orientação sexual. Além disso, os enfermeiros com competência cultural melhoram a eficácia na capacidade de comunicação, apreciações culturais e aquisição de conhecimentos relacionados com as práticas de saúde de diferentes culturas. (Vilelas; Janeiro, 2012, p. 122).

A competência cultural, segundo os autores, refere-se à habilidade de compreender e respeitar as diferenças culturais dos pacientes, com o intuito de oferecer um cuidado de qualidade a populações diversas. Envolve, portanto, a sensibilidade para aspectos como cultura, raça, etnia, gênero e orientação sexual, reconhecendo como esses elementos moldam as práticas e percepções de saúde.

Nesse contexto, a hospitalização, momento marcado por vulnerabilidade, evidencia a necessidade de presença: o paciente não se vê apenas como alguém que sente e adoece, mas como sujeito que depende do cuidado alheio para preservar sua saúde e bem-estar. A relação com os profissionais de saúde transcende, assim, o plano técnico, exigindo também abertura simbólica, escuta qualificada, empatia e sensibilidade às diferenças culturais.

Desse modo, é importante que se desenvolva o que o filósofo Martin Buber (1878 – 1965) em sua obra *Eu e Tu* (2001) nomeia de escuta dialogal, concebida como uma categoria existencial por excelência. Para o autor, a compreensão da realidade humana ocorre por meio da dimensão dialógica, que se estabelece na conexão entre a experiência vivida (ação) e a reflexão (pensamento). É nesse processo que se torna possível expressar, ouvir, escutar e perceber, criando um espaço genuíno de encontro e compreensão mútua.

Conhecer algo ou alguém, portanto, não significa apenas identificar suas partes isoladas – como os sintomas ou os dados clínicos –, mas sim vivenciar o outro em sua concretude, sem reduções abstratas. A abordagem dialógica valoriza a relação como lugar de inteireza, onde o ser é percebido em todas as suas dimensões: física, emocional,



cultural, social e espiritual. Essa totalidade é reconhecida justamente através de um diálogo autêntico, que favorece a compreensão profunda e individualizada da realidade, respeitando a singularidade de cada pessoa.

É nessa mesma direção que, na perspectiva da obra *Eu e Tu* (2001), o verdadeiro encontro – sobretudo no cuidado cultural em enfermagem e na saúde – não exige a assimilação ou fusão de identidades, mas sim a construção de um espaço de escuta e reconhecimento mútuo.

Trata-se, portanto, não de tornar-se o outro culturalmente, mas de perceber, enxergar e respeitar as fronteiras que delineiam as diversas tradições e vivências. Essas fronteiras, longe de funcionarem como barreiras intransponíveis, tornam-se pontos de contato férteis, onde o diálogo pode florescer de forma genuína.

Entre o cuidado, a espiritualidade e a diversidade, reconhece-se que, em um contexto de globalização, tudo começa pela comunicação. No ambiente hospitalar, ela deve ser planejada para evitar mal-entendidos pessoais, técnicos e culturais — especialmente diante de barreiras linguísticas ou diferentes formas de expressar dor e sofrimento. A adaptação da comunicação, verbal e não verbal, é uma estratégia essencial para garantir o respeito à diversidade e a eficácia do cuidado.

Parte desse desafio decorre da escassez de materiais e estudos que orientem a incorporação efetiva desses temas na prática cotidiana. Ainda assim, cresce a aceitação, muitas vezes implícita, de que a espiritualidade contribui positivamente para o processo de cura (Naufel; Sarno; Alves, 2019, p. 479).

Nesse contexto, a pluralidade religiosa se expressa concretamente por meio de capelanias, orações, visitas de representantes de diversas tradições e pelas práticas integrativas oferecidas aos pacientes. Tais ações atuam como pontos de convergência entre distintas visões de mundo e, em geral, são reguladas por normas institucionais que buscam conciliar o respeito à diversidade com uma gestão ética e adequada dos serviços de saúde, como destaca Panikkar (1999).

Tal perspectiva é reforçada pela definição da Organização Mundial da Saúde, que compreende a saúde como um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades (OMS, 1946) e, desde o final dos anos 1970 como apontam (Nunes; Santos; Dutra; Cunha; Szytli; 2019, p. 5) a OMS passou a reconhecer também o “bem-estar espiritual” como uma dimensão importante



para o equilíbrio do indivíduo. Para os autores (Nunes et al, 2019), a espiritualidade traduz-se no fato de o homem ser espiritual e possuir, transitoriamente, um corpo físico.

É nesse processo que se expressa à alteridade, ou seja, o reconhecimento do outro em sua singularidade e dignidade. Para Martin Buber (2001), o verdadeiro encontro ocorre quando vemos o outro como um “Tu” e não como um “Isso” — algo instrumentalizado ou reduzido a uma função ou diagnóstico. Assim, ao ser pensado como espaço de diálogo, o ambiente hospitalar se torna um lugar onde o cuidado é uma via de mão dupla: quem cuida e quem é cuidado se afetam mutuamente e se transformam.

Dessa forma, o nosocômio deixa de ser apenas um local técnico-científico de tratamento e passa a ser reconhecido como um espaço de encontro humano, carregado de sentidos, símbolos e significados compartilhados. É nesse cenário que as práticas religiosas, as preces, o toque de carinho, o silêncio respeitoso e a escuta atenta adquirem valor terapêutico.

Ao evidenciar essa articulação, o estudo contribui para compreender o hospital como espaço de mediações culturais, espirituais e de saúde, onde a escuta, reconhecimento das diferenças e acolhimento da espiritualidade são essenciais para um cuidado integral e humanizado. Reconhecer essa pluralidade é, assim, mais que exigência ética e técnica, é um compromisso com a dignidade humana.

A convivência entre essas diferentes formas socioculturais no ambiente hospitalar revela a existência de entre-lugares (Bhabha, 1998), tanto simbólicos quanto reais — zonas de contato onde saberes e práticas se encontram, se tensionam e se transformam. É justamente nesses entre-lugares que se delineiam novas possibilidades de cuidado e convivência.

Ao compreendermos este local como espaço de trânsito simbólico e intercultural, ampliam-se as possibilidades de acolhimento e ressignificação do sofrimento, transformando o ato de cuidar em uma prática mais sensível, integral e socialmente situada.

Esse movimento faz com que o ambiente hospitalar transcenda sua função técnica de cura, configurando-se como um espaço onde diversas culturas e formas de lidar com a dor e a fé se entrecruzam — ora em conflito, ora em diálogo. Compreender essa pluralidade é fundamental para que o cuidado abarque não apenas o aspecto físico,



mas também o emocional e o espiritual. O desafio reside em estabelecer espaços efetivos de escuta e acolhimento, mesmo diante das múltiplas urgências que atravessam o cotidiano hospitalar.

Dado que esses ambientes já são, por si só, marcados pela pluralidade cultural, como então se manifesta neles o fator religioso? Essa é a pergunta que orientará a próxima sessão deste artigo.

## **2. Diálogos entre saúde, espiritualidade e diversidade**

A diversidade de realidades, enquanto indivíduos e cidadãos de culturas distintas, é evidente nestes ambientes de centros de saúde, conferindo-lhes o papel de espaços de pluralidade, que sugere atenção às crenças e valores culturais do paciente como essencial para um atendimento eficaz e respeitoso.

É importante destacar que o reconhecimento da espiritualidade no contexto do cuidado em saúde não implica em proselitismo religioso, mas na valorização da subjetividade do paciente, evidenciando um atendimento integral e respeitoso às diferentes dimensões do ser humano

No Brasil, essa perspectiva ganha força diante do reconhecimento da pluralidade cultural e da necessidade de um atendimento equitativo e acessível a todas as populações, destacando a importância da cultura no atendimento à saúde e no cuidado de pacientes de diferentes origens culturais.

Enfatiza Madeleine Leininger (1925 – 2012), na obra *Transcultural nursing: concepts, theories, research & practice* (2002), a relevância de reconhecer e valorizar as crenças, os valores e as práticas culturais dos pacientes para garantir um cuidado de enfermagem eficaz e culturalmente adequado, com impacto significativo na assistência de enfermagem atual.

O termo cuidado culturalmente congruente, cunhado pela autora, embasa a sua teoria Transcultural do Cuidado, qual seja: identificar os meios para proporcionar um cuidado de enfermagem culturalmente congruente aos fatores que influenciam a saúde, o bem-estar, a doença e a morte das pessoas de culturas diversas e semelhantes.

Para se ter acesso à bagagem cultural tanto do paciente e familiares, como de outras enfermeiras ou qualquer membro da equipe profissional, seria necessário ter-se alguma experiência com tipos de diferenças culturais, além de ideia clara daquilo que se procurava;



criticou os órgãos formadores de enfermeiros pela ausência de abordagem destes aspectos no currículo do curso de graduação, por julgar que a compreensão dos padrões de vida é essencial para uma boa assistência de enfermagem (Gualda; Hoga, 1992, p. 76).

Destaca as autoras, que a compreensão dos padrões culturais é essencial à enfermagem e criticam sua ausência nos currículos de graduação, por considerá-la crucial para uma assistência eficaz.

A estrutura hospitalar conta com uma equipe de saúde fundamentada em conhecimentos técnico-científicos, cujo objetivo é diagnosticar, planejar e implementar tratamentos para a preservação da vida. No entanto, a cultura hospitalar, com suas rotinas e normas, pode ser humanizada e adaptada para tornar o tratamento mais acolhedor, incorporando elementos culturais. Como a cultura não é estática, mas dinâmica e em constante interação, as relações entre as dimensões interna e externa podem gerar ações benéficas para os pacientes.

Dessa forma, as práticas de cuidado específicas de cada cultura possibilitam uma comunicação em que diferentes zonas de fronteira se entrelaçam, mediadas por fatores culturais como religião, política, economia, visão de mundo, ambiente e gênero, entre outros. Essa interação contribui para um cuidado mais integral e humanizado ao ser humano.

Os nosocômios podem ser compreendidos como espaços intervalares que favorecem intensas negociações e manifestações culturais, caracterizando-se como “entre-lugares”, no sentido proposto por Homi Bhabha. Esses espaços intersticiais não se restringem ao âmbito físico, restritos ao cuidado da saúde, vão além, também se configuram como territórios identitários, subjetivos e coletivos, onde distintas experiências culturais se entrecruzam e se ressignificam.

Segundo Homi Bhabha, em seu livro *O Local da Cultura* (1998), os entre-lugares são territórios de negociação e ressignificação, onde a cultura não é fixa, mas sim um processo dinâmico e híbrido. Nos hospitais, essa dinâmica se expressa, por exemplo, na flexibilização de protocolos para permitir práticas religiosas (orações, imposição de mãos, preces coletivas), na valorização de terapias complementares (como a medicina tradicional indígena ou afro-brasileira) e na interação entre pacientes e profissionais de diversas origens culturais. Nesse mesmo sentido, os hospitais podem ser compreendidos também como territórios simbólicos, onde distintas narrativas —





sociais, culturais e religiosas — disputam sentidos sobre saúde, doença e espiritualidade. Como destaca Bhabha (1998, p. 56), “é na ambivalência da enunciação cultural que emergem novas formas de subjetividade e identidade”, o que poderia sugerir que os nosocômios são mais do que espaços institucionais: são também arenas onde identidades culturais e visões de mundo são reformuladas.

Fundamental, então, para compreender como os espaços de cuidado não são “fronteiras da exclusão” (Santos, 2007, p.02), mas, são espaços de negociação e ressignificação de práticas culturais. No contexto hospitalar, esses entre-lugares se manifestam na interação entre diferentes sistemas de crenças, profissionais da saúde e pacientes, promovendo uma abordagem mais sensível e integrada ao cuidado.

Como destaca Homi K. Bhabha (1998), os espaços de interação cultural são marcados pela ambivalência e pelo hibridismo, possibilitando novas formas de subjetividade e identidade, edificando espaços de diálogo. Nesse contexto, o diálogo se torna uma ferramenta essencial para a construção de uma assistência que respeite as particularidades culturais dos pacientes. A comunicação empática e aberta entre médicos, enfermeiros, pacientes e familiares permite a adequação dos protocolos hospitalares às necessidades culturais e religiosas, garantindo um cuidado mais integralizado.

E dentro desses espaços de interação cultural, onde o diálogo se torna efetivo, a saúde e a espiritualidade se encontram em um exercício de solidariedade, no qual ciência e fé podem se unir na busca por uma qualidade de vida digna para todas as pessoas. Um diálogo, em que a espiritualidade deve ser entendida como uma busca do ser para compreender “as questões existenciais humanas, como o sentido da vida, e da morte, bem como de suas relações com o sagrado/transcendente, sendo que esse processo não está necessariamente relacionado com práticas religiosas” (Lucchetti; Lucchetti; Júnior, 2011, p. 55).

O conceito de espiritualidade é mais amplo do que o de religião. A espiritualidade é vista como um processo dinâmico, pessoal e experiencial, que procura a atribuição e significado no sentido da existência, podendo coexistir ou não dentro da prática de um credo religioso. Assim alguns autores sugerem que a religião é institucional, dogmática e restritiva, enquanto a espiritualidade é pessoal, subjetiva e enfatiza a vida (Pinto; Pais-Ribeiro, 2021, p. 47).



Por meio da espiritualidade, o ser humano constitui um arcabouço cognitivo-ativo que auxilia a lidar com crises existenciais desafiadoras, promovendo apoio social e emocional.

Harold G. Koenig (1951), em seu livro sobre espiritualidade e medicina *The Healing Power of Faith* (2001), destaca que a fé pode impactar positivamente a saúde mental e física, reduzindo o estresse e promovendo o bem-estar. Essa interação sugere que práticas religiosas e espirituais podem complementar os tratamentos médicos, reforçando o papel da solidariedade no cuidado.

Em outro ponto, Clifford Geertz (1926 – 2006), sugere que a religião opera como um sistema de significação, fornecendo sentido às experiências humanas, incluindo a doença e a cura. Isso reforça que a espiritualidade, longe de ser oposta à ciência, pode atuar como um complemento na construção do cuidado. Não se trata de dicotomizar o ser, mas de reconhecer o espiritual como uma dimensão inerente a cada indivíduo, com o objetivo de promover o cuidado e respeitar sua integralidade.

Estas práticas e experiências intersticiais podem ser compreendidas como aquelas que emergem nos espaços intermediários das interações sociais, onde diferentes perspectivas, saberes e subjetividades se encontram e se ressignificam. No contexto da ética da solicitude de Paul Ricoeur (1913 – 2005), esses espaços intersticiais são fundamentais, pois representam momentos de encontro e reconhecimento do outro como sujeito de igual dignidade.

Por meio de sua ética da solicitude, que defende a aceitação do outro como um igual, Paul Ricoeur (1991) sustenta que o cuidado é uma interação baseada na boa vontade, reflexividade, intencionalidade, afetividade e espontaneidade. Essa abordagem enfatiza a importância da empatia e do reconhecimento do outro na construção de relações mais humanas.

Na obra *O si-mesmo como um outro* (1991), Paul Ricoeur define o cuidado como um imperativo ético fundamental, destacando sua natureza relacional e recíproca. No entanto, sua abordagem vai além da simples obrigação moral: ele concebe o cuidado não apenas como um ato direcionado ao outro, mas como uma interação que transforma simultaneamente quem cuida e quem é cuidado.

Portanto, a ética da solicitude para o autor, não só afirma a importância do cuidado, mas também ilumina o papel dos espaços intersticiais como pontos críticos



onde o cuidado se manifesta de forma mais genuína, em sua complexidade, onde o sujeito e o outro se reconhecem e constroem suas subjetividades em constante movimento.

As práticas intersticiais podem ser entendidas como os momentos e espaços de transição, onde diferentes identidades, culturas e perspectivas se cruzam. Esses espaços, que podem ser vistos em contextos como saúde, educação ou mesmo em interações cotidianas, são fundamentais para a concretização da ética do cuidado proposta por Ricoeur. A reciprocidade que ele destaca em sua filosofia se manifesta exatamente nesses entre-lugares, onde o cuidado não é apenas um ato imposto ou unilateral, mas uma interação dinâmica e mutualista.

Nesse sentido, as experiências intersticiais podem ser vistas como territórios de negociação, onde o cuidado transcende a simples ação de cuidar e se transforma em uma experiência compartilhada, que envolve escuta ativa, reflexividade e reconhecimento do outro. Esses momentos de interação não são passivos; são marcos de transformação mútua, nos quais as práticas de cuidado são constantemente ressignificadas pelo contato com o diferente, com o outro, e com os próprios valores e crenças que emergem dessas interações.

Dentro deste ambiente da saúde, por exemplo, a ética levinasiana pode ser aplicada no cuidado com o paciente, entendendo-o como um sujeito em sua totalidade, com suas necessidades e dores, não apenas como um corpo a ser tratado. Nesse espaço intersticial entre médico e paciente, a relação de cuidado se configura não como um ato técnico, mas como uma responsabilidade ética que exige um diálogo constante e uma escuta ativa.

A filosofia de Emmanuel Levinas (1906–1995) e as práticas e experiências intersticiais se entrelaçam de maneira significativa, especialmente na compreensão do outro e da responsabilidade ética nas relações humanas. Para o autor, é por meio do diálogo que se concretiza o encontro ético, um espaço de reconhecimento da alteridade e da responsabilidade mútua.

No entanto, não é um diálogo de troca de informações ou simples comunicação, mas um diálogo existencial que se baseia no reconhecimento da infinita alteridade do outro. Em um espaço intersticial, o diálogo se torna um campo de



negociação ética, onde cada sujeito é chamado a reconhecer o outro em sua diferença, sem tentar reduzi-lo ou moldá-lo de acordo com suas próprias necessidades.

Em suma, o seu pensamento e as práticas intersticiais se encontram quando reconhecemos que o cuidado, o diálogo e as interações humanas não se dão apenas em estruturas predefinidas, mas em espaços fluidos e dinâmicos, onde o reconhecimento do outro e a responsabilidade ética tornam-se essenciais para a construção de relações humanas mais justas e profundas.

Dessa forma, o hospital se apresenta não apenas como um espaço clínico, mas como um entre-lugar cultural, simbólico e espiritual, onde o cuidado assume múltiplas dimensões e exige escuta, presença e respeito à diversidade. A partir dos diálogos estabelecidos entre os pensadores, emerge neste tópico uma compreensão do cuidado que transcende a dimensão meramente técnica ou assistencial, assumindo um caráter profundamente ético, interacional e plural.

Diante do exposto, compreende-se que os nosocômios, ao se configurarem como espaços de encontro e travessia entre múltiplas culturas e experiências de vida, exigem dos profissionais uma escuta sensível e uma postura dialógica diante das manifestações religiosas e espirituais dos sujeitos.

A espiritualidade, longe de ser um aspecto meramente privado ou marginal, emerge como dimensão fundamental do cuidado integral. Assim, o reconhecimento da diversidade religiosa e a valorização das práticas espirituais nos ambientes de saúde não apenas ampliam a compreensão sobre o sofrimento humano, como também favorecem processos mais humanizados de acolhimento e cura. Nessa perspectiva, a espiritualidade torna-se elo de mediação entre o corpo e a cultura, entre a dor e a esperança, entre a ciência e a fé.

Portanto, é possível compreender que os hospitais, ao se constituírem como espaços de cruzamento entre diferentes tradições, saberes e práticas espiritualistas, oferecem oportunidades concretas para o florescimento do diálogo inter-religioso – ainda que essas oportunidades surjam de forma fragmentada, silenciosa ou tensionada.

Se o hospital é um lugar de sentidos disputados, compartilhados e transformados, os espaços hospitalares oferecem oportunidades concretas para o florescimento do diálogo inter-religioso?



### 3. Entre a fé e o cuidado: o hospital como espaço de encontro inter-religioso e atuação do cientista da religião

Nesse espaço observado, a pluralidade cultural emerge como questão fundamental ao cuidado, atravessada por diferentes cosmovisões, espiritualidades e saberes. Compreender o hospital como um território onde circulam não apenas tecnologias, mas também crenças, afetos e sentidos, implica deslocar o olhar clínico tradicional para uma escuta mais ampliada e intercultural.

Essa perspectiva convida à reflexão sobre o cuidado como experiência plural e situada, onde o sofrimento não é apenas biológico, mas também simbólico, social e espiritual. Como destaca Arthur Kleinman, em *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition* (1988), compreender a experiência da doença exige considerar as narrativas dos pacientes e os contextos sociais nos quais o sofrimento se inscreve.

A proposta, portanto, é analisar como se constituem essas interações no cotidiano hospitalar, refletindo sobre os modos pelos quais diferentes tradições religiosas se fazem presentes, negociam espaços, promovem diálogos ou silenciosamente se sobrepõem.

Em conversa com a equipe administrativa sobre a presença religiosa na instituição, fui informado de que as normas não restringem essas visitas, desde que realizadas por meio da capelania hospitalar. Os profissionais reconhecem, contudo, que a ausência de práticas religiosas pode comprometer a recuperação, pois muitos pacientes em situação de vulnerabilidade encontram na espiritualidade conforto e esperança. Por isso, mesmo diante das normativas, compreende-se que, além do remédio, é essencial assegurar uma presença religiosa respeitosa, plural e não impositiva.

Essa percepção evidencia uma tensão constante entre a normatização institucional e as demandas subjetivas dos pacientes, especialmente em contextos de sofrimento e finitude (Palumbo et al, 2022). Ao reconhecer a espiritualidade como recurso simbólico de enfrentamento, a instituição revela certa sensibilidade às dimensões humanas que ultrapassam os protocolos clínicos, abrindo espaço para práticas de cuidado mais amplas.

Nesse sentido, ao considerar o hospital como um entre-lugar ampliam-se as possibilidades para uma prática de saúde mais dialógica e inclusiva. Isso não significa



relativizar os avanços da medicina, mas compreendê-la como parte de um mosaico mais amplo de práticas de cuidado, no qual a cultura e a espiritualidade desempenham papel fundamental na promoção da saúde e na elaboração do sofrimento.

À luz da análise do discurso, conforme Orlandi (2009) é possível compreender que os sentidos religiosos presentes nos hospitais não são fixos nem estanques, mas emergem da relação entre sujeitos, história e linguagem. A mensagem religiosa, quando pronunciada no leito de um hospital, deixa de ser mera repetição institucional para tornar-se palavra viva, em movimento, adaptada ao sofrimento e à escuta do outro.

Deste modo, a abertura promovida pelos obreiros que oferecem conforto espiritual possibilita ao paciente internado uma interpretação múltipla da experiência religiosa. Isso significa reconhecer que o sentido atribuído à vivência espiritual pode ultrapassar a própria compreensão de fé do agente religioso. O processo interpretativo, portanto, não é unilateral, mas dialógico — envolve trocas, ressignificações e reconhece a pluralidade de sentidos que emergem do encontro entre diferentes histórias, crenças e subjetividades.

Neste ambiente hospitalar, a observação evidencia que a noção de verdade não se apresenta como um dogma imposto, mas como uma busca interior, acessível ao enfermo caso ele deseje empreendê-la, não é uma procura por fieis. Essa busca é sustentada pelo exercício do livre-arbítrio, que garante ao paciente a liberdade de escolher, interpretar e agir conforme sua própria vontade, sem pressões ou imposições externas.

Essa linguagem se materializa na relação, sem se fixar em idealizações transcendentais ou em realidades exteriores ao cotidiano vivido. Para Orlandi (2009, p. 21), os sentidos só se realizam a partir da consolidação da linguagem, assim, para a autora, “a linguagem serve para comunicar e para não comunicar”.

Conforme a autora, isso significa que as experiências humanas — como o sofrimento, a dor, a cura e a espiritualidade — só ganham significado quando são atravessadas por práticas discursivas que as nomeiam, reconhecem e lhes atribuem valor. No contexto hospitalar, pensado aqui como uma zona de fronteira, essas práticas de sentido se tornam ainda mais complexas.

Esse cenário nos conduz a pontos de tensão, sobretudo quando se trata das religiões de matriz africana. Segundo relatos, seus representantes até são admitidos,





desde que não utilizem guias, trajes rituais ou outros elementos simbólicos — conforme afirmou, em tom pejorativo, um dos seguranças do local.

Entretanto, a ausência de paramentos, à luz desta pesquisa, não representa o apagamento da fé, mas um gesto de agência que reconhece e contorna, com sabedoria e espiritualidade, os limites estruturais do hospital. A invisibilização de símbolos afro-religiosos não implica perda de pertencimento, mas evidencia um racismo religioso que tolera o outro apenas quando este se submete aos padrões normativos.

Esse episódio revela, portanto, não apenas o racismo estrutural presente nas práticas institucionais, mas também a potência das experiências intersticiais que, mesmo diante de restrições simbólicas, afirmam formas alternativas de cuidado, presença e espiritualidade. Trata-se de uma espiritualidade que não precisa se afirmar por aparências, mas que se materializa no ato ético de cuidar — uma forma de presença que resiste e persiste nos interstícios da exclusão.

Compreender que os sentidos são produzidos na e pela linguagem permite refletir criticamente sobre as tensões e resistências que emergem no hospital quando diferentes culturas e espiritualidades se encontram. Este ambiente torna-se, assim, um campo de disputas simbólicas, onde o reconhecimento da pluralidade exige o deslocamento de sentidos previamente cristalizados.

No que foi observado, neste espaço de cura, existem oportunidades concretas para o florescimento do diálogo inter-religioso. Nesses contextos, distintos sistemas de crenças se encontram, dialogam e cooperam em torno de um sentido compartilhado de cuidado e acolhimento, favorecendo uma melhora significativa no estado físico e espiritual dos pacientes — tendo como horizonte a cura integral do ser.

A presença da espiritualidade no cotidiano hospitalar desafia os modelos tradicionais de atenção à saúde e convida à construção de práticas mais integradas. Isso exige como propõe Anne Fadiman (1997), o reconhecimento de que diferentes sistemas de crença podem oferecer explicações e terapêuticas legítimas frente ao sofrimento, e que o cuidado só será efetivo se houver respeito, diálogo e escuta entre esses mundos.

Segundo Byron Joseph Good (1994), em seu livro *Medicina, racionalidade e experiência: uma perspectiva antropológica* (1994), o saber médico não é neutro, sendo atravessado por construções culturais e experiências subjetivas que moldam tanto o diagnóstico quanto a terapêutica. Reconhecer isso é um passo importante para a



construção de práticas de cuidado mais sensíveis à diversidade cultural. Em muitos casos, a ausência dessa escuta produz silenciamentos e invisibilizações, especialmente em relação a espiritualidades não hegemônicas, como as de matriz africana e indígena.

Neste contexto, a atuação do cientista da religião no campo hospitalar revela-se de grande relevância, sobretudo à luz dos aportes de Udo Tworuschka (1949), que enfatiza a urgência de profissionais capacitados para mediar relações entre distintas cosmovisões. Este desempenho não se confunde com a de líderes religiosos ou agentes pastorais. Trata-se de um profissional que, a partir de uma abordagem científica e plural, busca compreender, interpretar e mediar os diversos sentidos religiosos e espirituais presentes no espaço hospitalar.

Sua atuação se ancora na escuta qualificada, na análise dos discursos e na mediação intercultural, oferecendo subsídios para políticas institucionais inclusivas e práticas de cuidado sensíveis à diversidade simbólica dos pacientes. Essa função teórica e prática distingue-se por não estar vinculada a uma tradição específica, mas sim por fomentar o diálogo entre cosmovisões diversas, contribuindo para um cuidado ético, culturalmente situado e inter-religiosamente sensível.

No ambiente hospitalar, essa mediação assume um papel estratégico na construção de espaços espirituais mais sensíveis, inclusivos e atentos às singularidades de pacientes, familiares e equipes de saúde. Tworuschka (2013, p. 583) aponta que, no campo da saúde e da doença, que:

a competência da Ciência Prática da Religião se tornou indispensável. [...]. À luz do pluralismo de valores [...] a Ciência Prática da Religião pode se concentrar no campo de pesquisa e prática de mediação de conflitos. Mas o conhecimento sobre a prática não é suficiente; o que está em jogo é o conhecimento para praticar, para agir. Ele tem a ver principalmente com a criação de conhecimento aplicável (Tworuschka, 2013, p. 583).

Em um cenário marcado pelo pluralismo de valores, essa ciência não apenas oferece subsídios para compreender as diferentes expressões religiosas, mas também atua como mediadora de conflitos simbólicos, contribuindo para a construção de uma convivência respeitosa e integradora.

A esse respeito, Udo Tworuschka (2013), destaca a importância de uma Ciência Prática da Religião, que vá além do conhecimento teórico das doutrinas e se



coloque como mediadora qualificada em espaços de conflito simbólico, como o hospital.

Complementando essa perspectiva, Raimon Panikkar (1918 – 2010), no seu livro *O Diálogo Intrareligioso* (1999), propõe uma abordagem do diálogo inter-religioso a partir da noção do entre. O hospital, nesse sentido, torna-se espaço privilegiado para essa hermenêutica do entre-lugar de vulnerabilidade, mas também de escuta, compaixão e transformação simbólica.

No espaço hospitalar, esse entre pode ser compreendido como o momento de vulnerabilidade que exige acolhimento não apenas físico, mas também espiritual, onde o cientista da religião atue como ponte entre mundos simbólicos distintos, favorecendo uma escuta qualificada e ética do sofrimento humano.

Para Raimon Panikkar (1918 – 2010), ao propor uma hermenêutica do entre, contribui significativamente para essa discussão. Para ele, o verdadeiro diálogo inter-religioso acontece no espaço de abertura entre as tradições, onde há o risco e a oportunidade de transformação mútua. No hospital, esse "entre" emerge nas relações entre pacientes de diferentes origens religiosas, entre profissionais de saúde com distintas visões de mundo, e entre o cuidado técnico e o cuidado espiritual.

Paul Knitter em *Sem Buda eu não poderia ser cristão* (2012) também aprofunda essa proposta ao afirmar que o pluralismo religioso precisa ser ativo, comprometido com a vida e com o bem-estar humano. Ele fala de um diálogo cooperativo, no qual as religiões não apenas coexistem, mas colaboram para responder a necessidades urgentes da humanidade – entre elas, o sofrimento e a busca por cura.

O hospital, nesse sentido, pode se tornar um laboratório de práticas inter-religiosas, onde a escuta, o respeito e a ação conjunta são caminhos possíveis para uma espiritualidade inclusiva e integrada ao cuidado. Trata-se de um espaço onde o sofrimento humano rompe barreiras doutrinárias e abre margem para a construção de uma ética da compaixão compartilhada, em que diferentes tradições religiosas se unem na escuta ativa, no consolo e na esperança.

Paul Knitter (2012), propõe um diálogo transformador, onde a identidade religiosa não é perdida, mas enriquecida pelo encontro com o outro. Ele defende um modelo pluralista de teologia das religiões, no qual o compromisso com a própria fé não exclui a abertura sincera ao aprendizado com outras tradições. Para o autor, a



espiritualidade, especialmente em contextos de sofrimento como os hospitais, deve ser vivida com compaixão e escuta, buscando pontos de convergência para oferecer cuidado integral.

O grande e desafiante percurso do diálogo inter-religioso reside em criar um horizonte de conversação alternativa, onde diferentes tradições possam se encontrar sem se anularem. No entanto, a observação realizada no hospital revelou exatamente essa possibilidade: práticas e orações de distintas matrizes religiosas que coexistem e, em muitos momentos, se entrelaçam em uma escuta mútua, evidenciando a emergência de uma espiritualidade plural, dialógica e respeitosa.

É o que também evidencia Raimon Panikkar (1999): para uma autêntica experiência inter-religiosa, requer-se um espaço simbólico de encontro no qual as tradições mantenham suas identidades e se abram à transformação mútua. Do mesmo modo, Paul Knitter (2012) complementa ao propor um diálogo comprometido com a justiça, a solidariedade e o cuidado com o outro.

O que se revela nesse ambiente hospitalar, portanto, é um campo fértil para práticas inter-religiosas que reconhecem a dignidade de cada expressão de fé, promovendo um espaço verdadeiramente comum – um lugar para todos, e não apenas para um.

Nesse contexto, a noção de relação Eu-Tu, proposta por Martin Buber (1878–1965) na obra *Eu e Tu* (2001), oferece uma chave interpretativa importante: o verdadeiro diálogo nasce quando os sujeitos se reconhecem mutuamente em sua inteireza e dignidade, não como objetos, mas como presenças vivas e significativas.

Essa relação, quando vivida em sua essência, o que se observa em um nosocômio, move-se pelo amor, pela compaixão e pela busca de sentido, e não pelo domínio ou exclusão. O diálogo inter-religioso, portanto, não é um mero artifício diplomático, mas uma prática espiritual e ética que visa resgatar a dimensão mais autêntica do religioso: o encontro transformador com o outro e com o mistério da vida.

Essa visão não transforma apenas o hospital em um território simbólico de encontro espiritual, mas também modifica profundamente a percepção e a postura dos próprios agentes de saúde. Quando profissionais da medicina, da enfermagem e outros atuantes em diversos níveis passam a reconhecer o outro – paciente, familiar ou colega



– como um Tu, no sentido buberiano, e não apenas como um caso ou um número de prontuário, abre-se um campo fecundo para a humanização do cuidado.

Nesse contexto, a escuta se torna uma prática ética fundamental, não apenas como técnica de acolhimento, mas como abertura real ao outro em sua singularidade existencial e espiritual. O respeito à diversidade religiosa deixa de ser uma concessão periférica e passa a integrar o próprio *ethos* do cuidado, sendo reconhecido como parte essencial do tratamento integral.

Assim, o cuidado espiritual ganha centralidade não como um adereço, mas como um componente integrador da saúde, capaz de fortalecer os vínculos humanos, aliviar sofrimentos profundos e promover sentido mesmo em situações-limite. Essa dimensão do cuidado convoca todos os envolvidos a um exercício de empatia, solidariedade e diálogo, em que a pluralidade deixa de ser obstáculo e se torna riqueza.

Como aponta Panikkar (1999), o diálogo autêntico exige não a fusão de crenças, mas a coabitação respeitosa de mundos simbólicos distintos, o que repercute diretamente na maneira como os profissionais da saúde se posicionam diante da dor, da finitude e do sentido da vida. Já Knitter (2012) reforça que essa forma de diálogo se concretiza quando há um compromisso prático com a compaixão, a justiça e o cuidado, valores que atravessam tanto a espiritualidade quanto a ética profissional.

A presença de diferentes tradições religiosas, em diálogo respeitoso e colaborativo, amplia as possibilidades terapêuticas e ressignifica a experiência da dor, da enfermidade e do fim de uma existência. O que se revela, portanto, é um campo fértil para práticas inter-religiosas que reconhecem a dignidade de cada expressão de fé, promovendo um espaço verdadeiramente comum – um lugar para todos, e não apenas para um.

Essa perspectiva é corroborada por Amanda Ely e Alessandra Mendes Calixto, no artigo *Religiosidade e espiritualidade no tratamento hospitalar das adições* (2018), ao observarem que “os pacientes [...] atribuem muita importância ao exercício da dimensão religiosa e espiritual, e cada um deles a compreende de acordo com as próprias concepções. Buscam força nas crenças e utilizam-nas como auxílio de grande valor para a recuperação” (Ely; Calixto, 2018, p. 591).

À luz dessas reflexões, compreende-se que a espiritualidade plural e a escuta atenta se revelam como práticas fundamentais para uma saúde verdadeiramente integral,



humanizada e aberta à diversidade que caracteriza a experiência humana. Nessa direção, o cientista da religião é convocado não apenas a interpretar símbolos, mas a escutar sentidos — contribuindo para a humanização dos cuidados e para o florescimento de um hospital verdadeiramente plural.

Apresenta-se um cenário, em que o cientista da religião pode desempenhar um papel essencial como mediador cultural, capaz de promover leituras críticas das práticas religiosas hospitalares e de facilitar o diálogo entre diferentes tradições espirituais e o saber biomédico. Longe de atuar como apologeta de uma determinada fé, sua presença se justifica na capacidade de interpretar, problematizar e fomentar uma convivência respeitosa e dialógica entre os múltiplos sentidos de cuidado presentes no ambiente hospitalar.

Um espaço uma fronteira – entre o científico e o simbólico, entre o corpo físico e o corpo espiritual – que a pedagogia intercultural assume relevância. Inspirada em princípios de equidade, respeito à diferença e valorização dos saberes plurais, essa abordagem educacional permite ao cientista da religião mediar conflitos, facilitar escutas e contribuir para a construção de práticas de cuidado mais inclusivas. Trata-se de uma pedagogia que reconhece o hospital como espaço de aprendizagem, não apenas biomédica, mas também ética, espiritual e cultural.

Em um contexto que a espiritualidade deixa de ser um apêndice da religiosidade institucionalizada e passa a ser entendida como experiência situada e relacional, que pode emergir mesmo fora dos marcos doutrinários tradicionais o desafio passa a ser o de acomodar as crenças ao modelo hospitalar vigente, mas de construir uma ética do cuidado que acolha e legitime a diversidade de sentidos atribuídos ao sofrimento, à cura e à morte.

Dessa forma, o hospital se apresenta como espaço emblemático de construção de uma espiritualidade plural e encarnada, marcada não pelo proselitismo, mas pela escuta, pela presença solidária e pela partilha de significados. É nesse entre-lugar que o cientista da religião, como sujeito crítico e ético, pode contribuir para a emergência de um cuidado mais humano, mais dialogal e mais atento à complexidade da experiência humana.





### **Considerações finais**

Este artigo buscou abordar o ambiente hospitalar como um espaço simbólico e socialmente denso, onde sentidos de saúde, sofrimento, cuidado e espiritualidade se entrelaçam. A partir da noção de zona de fronteira – entendida aqui em seu valor simbólico, antropológico e sociocultural –, procurou-se compreender os nosocômios como territórios de disputas, trocas e ressignificações, especialmente diante da pluralidade religiosa e cultural. Essa leitura dialoga com autores que refletem sobre os entrelugares e os hospitais como cruzamentos de mundos simbólicos.

A análise revelou que, apesar da hegemonia do modelo biomédico, esses ambientes são também atravessados por práticas e sentidos que emergem da espiritualidade e da diversidade religiosa dos sujeitos que ali circulam. Tais experiências, frequentemente invisibilizadas ou não institucionalizadas, resistem, circulam e, em alguns casos, são incorporadas às práticas de cuidado, sobretudo quando há abertura ao diálogo inter-religioso.

Essa visão se articula com a crítica de Arthur Kleinman (1988), ao mostrar que o cuidado em saúde envolve sistemas culturais de significados e não apenas intervenções técnicas. Assim, o cuidado ganha contornos mais amplos, envolvendo dimensões emocionais, espirituais e relacionais que desafiam os paradigmas técnico-científicos tradicionais.

Reconhecer os nosocômios como espaços intersticiais e plurais é um passo fundamental para a construção de políticas públicas e práticas de saúde mais inclusivas, éticas e culturalmente sensíveis. Nesse cenário, o cientista da religião desponta como um mediador essencial, capaz de interpretar símbolos, dar voz à pluralidade espiritual presente nos cuidados e construir pontes entre diferentes matrizes culturais, religiosas e institucionais. Sua atuação contribui para a promoção de um cuidado mais integral, respeitoso e dialógico, especialmente em contextos marcados por tensões entre racionalidade técnica e vivências espirituais.

Clifford Geertz (2008) contribui decisivamente para esse entendimento ao compreender a religião como um sistema cultural que fornece sentido à experiência humana – especialmente em momentos-limite como o adoecimento –, revelando a força simbólica da espiritualidade no enfrentamento da dor.



Embora os participantes e suas tradições religiosas não busquem interferir nas decisões médicas, é perceptível que reconhecem a importância de considerar “o lugar da cultura como parte essencial do cuidado” (Ribeiro, 2012, p. 17). Nesse sentido, advogar por mediações socioanalíticas nas interpretações teológicas significa reconhecer que saúde e espiritualidade podem dialogar sem se sobrepor. São fronteiras que se tocam e se entrelaçam, criando possibilidades de cuidado mais amplo, sensível e respeitoso — um cuidado que se coloca, antes de tudo, a serviço do outro.

Portanto, este artigo não apenas reafirma a importância de compreender o hospital para além de sua função técnica, mas também aponta para implicações práticas concretas: ampliar o diálogo inter-religioso, reconhecer saberes plurais e incorporar perspectivas interculturais no cuidado são caminhos fundamentais para a construção de uma saúde verdadeiramente humanizada.

Por fim, ressalta-se que este trabalho não esgota o tema, mas pretende contribuir para um debate contínuo e interdisciplinar sobre os encontros entre saúde, espiritualidade e diversidade religiosa em contextos hospitalares — um campo fértil para novos olhares, escutas e práticas transformadoras.

### Referências bibliográficas

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

ELY, Amanda; CALIXTO, Alessandra Mendes. *Religiosidade e espiritualidade no tratamento hospitalar das adições*. Revista Bioética, Brasília, v. 26, n. 4, p. 587 – 596, 2018. Disponível em: [https://revistabioetica.cfm.org.br/revista\\_bioetica/article/view/1621/1959](https://revistabioetica.cfm.org.br/revista_bioetica/article/view/1621/1959). Acesso em: 24 maio. 2025.

FADIMAN, Anne. *The Spirit Catches You and You Fall Down*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOOD, Byron Joseph. *Medicina, racionalidade e experiência: um estudo antropológico*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

GUALDA, Dulce Maria Rosa; HOGA, Luiza Akiko Komura. *Estudo sobre teoria transcultural de Leininger*. Revista da Escola de Enfermagem da USP, v. 26, n. 1, p. 75-



86, 1992. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/reeusp/a/sRqCdypkWN46S8PqNXYN7LG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 abr. 2024.

HARARI, Yuval Noah. *Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, L&PM, 2018.

KNITTER, Paul F. *Sem Buda eu não poderia ser cristão*. São Paulo: Paulinas, 2012.

KOENIG, Harold G. *The Healing Power of Faith*. New York: Simon & Schuster, 2001.

LEININGER, Madeleine. *Transcultural nursing: concepts, theories, research & practice*. Nova York: McGraw Hill, 2002.

LE MOS, Carolina Teles; RAMOS, Rodrigo Souza. *Religião e espiritualidade: seus impactos em pacientes em cuidados paliativos: uma revisão integrativa*. *Sacrilegens*, v. 21, n. 2, p. 292-313, 2024. Disponível em:  
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/46235>. Acesso em: 26 maio. 2025.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

LUCCHETTI, Giancarlo; LUCCHETTI, Alessandra Lamas Granero; JÚNIOR, Álvaro Avezum. *Religiosidade, Espiritualidade e Doenças Cardiovasculares*. *Revista Brasileira de Cardiologia*, São Paulo, v. 24, n. 1, pag. 55-57, 2011. Disponível em:  
[http://sociedades.cardiol.br/socerj/revista/2011\\_01/a\\_2011\\_v24\\_n01\\_07giancarlo.pdf](http://sociedades.cardiol.br/socerj/revista/2011_01/a_2011_v24_n01_07giancarlo.pdf). Acesso em; 12 mar. 2016.

NAUFEL, Lucas Zambusi, SARNO, Máira Terra Cunha Di, & ALVES, Maria Augusta Junqueira. *O conhecimento médico a respeito das diversas religiões nos cuidados pediátricos*. *Revista Paulista de Pediatria*, São Paulo, v. 37, n. 4, p. 479-485, 2019. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/rpp/a/PRDn3Ww4Fk3bxWW9x4LMxkD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em; 12 jun. 2020.

NUNES, Emanuelle Caires Dias Araújo; SANTOS, Hévellin da Silva; DUTRA, Gleica Afonso; CUNHA, Juliana Xavier Pinheiro da; SZYLIT, Regina. *O cuidado da alma no contexto hospitalar de enfermagem: uma análise fundamentada no Cuidado Transpessoal*. *Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 54, p. 1-7, 2020. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/reeusp/a/ZhHFxtyBTtDv85j4zVZrBKM/?format=pdf>. Acesso em; 15 mar. 2025.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 2009.

PALUMBO, Isabel Cristina Bueno et al. *A importância da religião no contexto dos cuidados paliativos*. *Sacrilegens*, v. 19, n. 1, 2022. Disponível em:  
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/37790>. Acesso em: 26 maio. 2025.



PANIKKAR, Raimon. *O Diálogo Intrareligioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

PESSOA, Valda Inês Fontenele. *Trânsito cultural e híbridos que conformam o currículo: uma aproximação*. Sentidos da cultura, Pará, v. 3, n. 4, p. 1-21. 2016. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/sentidos/article/view/1115/694>. Acesso em: 30 jan. 2025.

PINTO, Cândida; PAIS-RIBEIRO, José Luís. *Construção de Uma Escala de Avaliação da Espiritualidade em Contextos de Saúde*. Arquivos de Medicina, Porto, v. 21, n. 2, p. 47-53, 2021. Disponível em: <https://scielo.pt/pdf/am/v21n2/v21n2a02.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2023.

RESSÉGUIER, J. P. *As bases da reabilitação integrada*. In: Colóquio de Florença, v. 1, 2003, Florença, Anais do Colóquio de Florença.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Fronteiras, entre-lugares e lógica plural: a contribuição dos estudos culturais de Homi Bhabha para o método teológico*. Estudos de Religião, São Paulo, v. 26, n. 43, p. 12-24. 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-FronteirasEntrelugaresELogicaPlural-6342479.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2025.

RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo Como um Outro*. Tradução de Luci Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

TWORUSCHKA, Udo. Ciência prática da religião: considerações teóricas e metodológicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 577-588.

VILELAS, Jose Manuel da Silva; JANEIRO, Sandra Isabel Dias. *Transculturalidade: o enfermeiro com competência cultural*. Revista Mineira de Enfermagem, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, p. 120-127, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/reme/article/view/50343/41862>. Acesso em: 31 jan. 2025.



## Transtorno de pânico: correspondências simbólicas entre sua sintomatologia e a religião/espiritualidade enquanto função psíquica

Panic disorder: symbolic correspondences between its symptomatology and  
religion/spirituality as a psychic function

Rafael Rodrigues de Souza<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo investigar em perspectiva ensaística e teórica a possível relação entre a sintomatologia do transtorno de pânico e a função religiosa/espiritual da psique na acepção da psicologia analítica clássica, isto é, conforme a concepção de C. G. Jung, sendo este o campo teórico que fundamentou nossas análises. Para delinear este estudo levantamos artigos de revisão sistemática publicados nos últimos cinco anos (2020, 2021, 2022, 2023 e 2024) que investigavam o papel da religião/espiritualidade na saúde mental. Nosso método foi qualitativo-exploratório e exclusivamente bibliográfico, por isso, não utilizamos de casos clínicos senão um delineamento teórico sobre o tema. Para sustentar nossa incursão investigativa, além de artigos específicos, trouxemos autores de referência na psicologia analítica e apresentamos a narrativa mítica do deus Pã como imagem arquetípica do transtorno de pânico, fundamentados por James Hillman. Nossos resultados indicam correspondências entre os sintomas do transtorno de pânico e aspectos psíquicos da religião/espiritualidade como função psíquica, mas são necessários estudos adicionais para avançar nesta conclusão.

**Palavras-chave:** Transtorno de pânico. Religiosidade. Espiritualidade. Psicologia analítica. Deus Pã.

**Abstract:** This article aims to investigate in an essayistic and theoretical perspective the possible relationship between the symptomatology of panic disorder and the religious/spiritual function of the psyche in the sense of classical analytical psychology, that is, according to the conception of C. G. Jung, this being the theoretical field that founded our analyses. To outline this study, we surveyed systematic review articles published in the last five years (2020, 2021, 2022, 2023, and 2024) that investigated the role of religion/spirituality in mental health. Our method was qualitative-exploratory and exclusively bibliographic, so we did not use clinical cases but a theoretical design on the subject. To support our investigative incursion, in addition to specific articles, we brought reference authors in analytical psychology and presented the mythical narrative of the god Pan as an archetypal image of panic disorder, based on James Hillman. Our results indicate correspondence between the symptoms of panic disorder and psychic aspects of religion/spirituality as a psychic function, but further studies are needed to advance this conclusion.

**Keywords:** Panic disorder. Religiousness. Spirituality. Analytical Psychology. God Pan.

<sup>1</sup> Doutorando em Psicologia da Saúde pela Universidade Metodista de São Paulo (Bolsista Capes) e Mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade Paulista de São Paulo (Bolsista Capes). É psicólogo, com especializações em Psicologia Junguiana e em Psicossomática pelo Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEP). Fez curso intensivo de aperfeiçoamento no C.G. Jung Institut em Zurique/Suíça. Membro Analista e docente dos programas de pós-graduação lato sensu do IJEP. Autor do livro Trabalho, sofrimento e autorrealização: uma leitura simbólica e crítica do drama contemporâneo, publicado pela Elewa Cultural em 2022. E-mail: rafaelsouza83@gmail.com.



## Introdução

Diversas produções científicas contemporâneas visam investigar as relações entre saúde e religião e/ou espiritualidade (R/E). Predominantemente tais estudos exploram como a relação do sujeito com a R/E pode lhe trazer melhores perspectivas em termos de remissão ou desaparecimento dos sintomas, cura, ou ao menos melhores resultados nos protocolos de tratamento ou melhoria na sua percepção da qualidade de vida. No campo da saúde mental, Dalgalarondo (2007), em estudo clássico, já visava construir pontes com a espiritualidade, além de diversos outros estudos de natureza semelhante (Almeida; Stroppa, 2009; Coelho-Júnior et al., 2022; Domingues et al., 2020; McCann; Donohue; Timmins, 2020; Moreira et al., 2020; Mosqueiro et al., 2023; Panzini; Bandeira, 2007; Rosmarin et al., 2022; Shreve-Neiger; Edelstein, 2004). De maneira geral podemos constatar que todas essas pesquisas apontam para a existência de correlação em algum nível entre a prática de alguma R/E e melhores condições do sujeito no enfrentamento de sua patologia. Contudo, os estudos possuem uma tendência de abordar a saúde mental numa perspectiva mais genérica, carecendo de análises que busquem relações com patologias mais específicas. É legítimo, portanto, que busquemos neste artigo contribuir com essa área de estudo propondo uma leitura do transtorno de pânico, a exemplo de trabalhos iniciais na área, mas com vieses diferentes do nosso (Bowen; Baetz; D'Arcy, 2006; Trenholm; Trent; Compton, 1998; Zimpel et al., 2018).

A lógica predominante nos estudos da área é buscar entender como uma prática religiosa e/ou espiritual por parte do sujeito, ou até mesmo o uso sistematizado de recursos espiritualistas, como a meditação, o beneficiaria na forma de enfrentamento de uma doença, ou quanto isso o influenciaria em sua percepção de bem-estar. Apesar da constância de afirmações indicativas de que a R/E ajuda a pessoa de alguma forma no trato com sua doença, esses estudos não demonstram exatamente qual é o papel de religião ou espiritualidade nesse processo, ou seja, não apontam qual seria a correspondência psíquica entre a R/E e o tratamento da doença. Em outras palavras, esses estudos avaliam somente os resultados e não a dinâmica psicológica de R/E potencialmente contida na natureza da doença ou na natureza de seus sintomas.

A partir disso, propomos um viés diferente, amparados pelo campo teórico preconizado pela psicologia analítica, buscando compreender em caráter ensaístico e teórico se a sintomatologia do transtorno de pânico possui uma função de R/E no sentido





psíquico. É de amplo conhecimento que a psicologia analítica desde seus primeiros movimentos teórico-práticos investiga as relações entre psique e espiritualidade (Jung, 2012c, 2012d, 2012e), portanto, é um campo epistemológico fértil para embasar nossa pesquisa.

Para construir este percurso, a questão central que guia nosso artigo é: existe correspondência entre a sintomatologia do transtorno de pânico e uma função psíquica de R/E? Nossa hipótese é de que se pode inferir que existe essa correspondência em algum nível, desde que tomemos o fenômeno numa perspectiva arquetípico-simbólica, portanto coletiva, e não individual. Essa distinção é importante porque a vivência de qualquer psicopatologia tem um caráter de unicidade, de forma que a mesma classificação psicopatológica se expressa de maneiras distintas em pessoas diferentes.

Com o objetivo de obter um *corpus* inicial para o nosso estudo, fizemos a busca de artigos que relacionassem saúde mental e R/E. Para encontrar tais artigos utilizamos a reconhecida plataforma PubMed, que propaga muitos trabalhos acadêmicos da Psiquiatria e da Psicologia em revistas com alto fator de impacto ao redor do mundo. Como critério de busca utilizamos estes indicadores: ter o termo “*mental health*” (saúde mental) e “*spirituality*” (espiritualidade) ou “*religion*” (religião) no título, ser publicação dos últimos cinco anos, desconsiderando 2024 por ser o ano vigente da escrita deste artigo, em qualquer idioma, ser estudo de revisão sistemática, por entendermos que estes possuem a vantagem de sintetizar e compilar diversos outros estudos, oferecendo, portanto, uma perspectiva mais geral e predominante na área. Cabe mencionar que num primeiro momento optamos por “*panic*” (pânico) em vez de “*mental health*” nos termos de busca, mas ela resultou em zero artigos. Com os critérios mencionados o resultado inicial foi de sete artigos, sendo dois deles específicos em estudos da Covid-19, portanto, não considerados por nós em função de sua especificidade de pesquisa, resultando então em cinco artigos (Coelho-Júnior et al., 2022, McCann; Donohue; Timmins, 2020; Moreira et al., 2020; Mosqueiro et al., 2023; Rosmarin et al., 2022).

Nosso método foi exploratório-qualitativo e exclusivamente bibliográfico. Partimos desta compilação de resultados dos estudos mais recentes acerca do tema para encontrar as premissas comuns entre eles e, em seguida, estabelecer um caminho aproximativo entre nossa proposta de compreender se há uma função psíquica de R/E no transtorno de pânico.



Para fundamentar nossas análises dentro do campo da psicologia analítica utilizamos as ampliações arquetípicas da mitologia de Pã (Brandão, 2014; Hillman, 2015; Kerényi, 2015) e obras clássicas de C. G. Jung. O tratado psiquiátrico de Barlow, Durand e Hofmann (2020) fundamentou essencialmente o que é o transtorno de pânico em sentido psicopatológico. Outras publicações acadêmicas acerca de R/E e saúde mental e/ou pânico foram consideradas de forma a sustentar nossos argumentos.

Nosso texto é iniciado com uma tentativa de distinguir religião e espiritualidade, assim como explicar o que estamos chamando de “função psíquica” da R/E, amparados pelos fundamentos da psicologia analítica. Avançamos fazendo uma revisão teórica dos cinco artigos pré-selecionados, em seguida delimitamos o que é o transtorno de pânico tanto no âmbito psiquiátrico como no simbólico, para então fazer uma discussão acerca de possíveis correspondências entre sua sintomatologia e uma função psíquica de R/E.

## 1. A espiritualidade e a religião como funções psíquicas

No Brasil, um dos estudos pioneiros entre aspectos de saúde mental e religiosidade foi o de Dalgarrondo (2007), no qual o autor apresenta investigações que visam compreender se há aspectos patológicos “camuflados” nas práticas religiosas das pessoas. Já nos cinco artigos selecionados que dão as premissas iniciais de nossa análise, sendo dois deles estudos brasileiros, o viés é buscar entender quanto a religião ou espiritualidade contribuem para a cura ou melhoria de sintomas de pessoas com alguma psicopatologia. Algo que convém informar é que estes artigos utilizam a sigla S/R ou RS nas quais S significa “*spirituality*” (espiritualidade) e R “*religion*” (religião) ou “*religious*” (religioso). Isto se dá em razão de os autores, no contexto de suas pesquisas, desconsiderarem as diferenças entre os termos, visto que, para os fins dos respectivos estudos, a influência de qualquer prática, religiosa ou espiritual, na melhoria da psicopatologia importa mais do que a especificidade da prática em si.

Para estabelecer alguma distinção entre um e outro, o sentido mais aceito para estes termos é o de que a religião, além do fator institucionalização e dogmas, está associada a atos ritualísticos de caráter transcendente (Domingues et al., 2020), além de estar atrelada a uma ideia de temporalidade e memória (Silva Júnior, 2009). Já a espiritualidade, em tese, amplia o conceito de religião (Dalgarrondo, 2007), pois, dizem outros autores:



a espiritualidade pode ser conceituada como uma necessidade interna, uma busca por um entendimento sobre a vida e seus significados, sobre a relação de si com o mundo e com o transcendente, justificando, a partir de experiências espirituais, toda uma existência (Domingues et al., 2020, p. 559).

Disso concluímos que a espiritualidade independe de se praticar ou não formalmente uma religião. Esta seria, portanto, “uma forma de verdade, ou melhor, um caminho para controlar a verdade ou para se chegar a uma verdade” (Costa, 2019, p. 39).

Dentro de nossa proposta podemos constatar aprioristicamente que os termos não influenciam nossa pesquisa, dado que consideramos a religião uma função psíquica arquetípica, de forma que não carecemos de uma distinção entre espiritualidade e religião, pois em tese ambas são as mesmas coisas, distinguindo que a religião seria a institucionalização da espiritualidade, que é natural na psique humana; a espiritualidade antecede a religião na perspectiva psicológica. Por isso que Jung ao utilizar o termo “religião” se refere à função psíquica dela, independentemente se esta é experimentada dentro de uma instituição ou segundo práticas/vivências de caráter mais individual:

Antes de falar da religião, devo explicar o que entendo por este termo. Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de ‘numinoso’, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal (Jung, 2012e, p. 19).

Sendo assim, adotamos o mesmo caminho que os artigos de referência, pois para nós a religião seria uma prática espiritual institucionalizada, e a espiritualidade seria uma espécie de prática religiosa, entendendo a religião como Jung a descreve, mas fora dos limites de uma instituição. Psiquicamente falando, não parece haver diferenças significativas quando as abordamos desta maneira. Adicionalmente, quando entendemos a espiritualidade como uma função psíquica, não nos atemos aos dogmas de determinada religião, e sim à experiência que um indivíduo pode ter a partir de uma perspectiva unicamente individual. Em outros termos, entendemos a função espiritual como arquetípica por ser algo universal e coletivo, mas toda e qualquer experiência numinosa



possui essencialmente caráter individual; a função psíquica é coletiva/universal, mas a experiência numinosa é única:

Quando uma experiência religiosa primordial ocorreu, ela é absoluta para aquele que a teve. Não obstante, se ele ao mesmo tempo compreender essa experiência como uma descoberta pessoal de significado, admitirá que Deus, ou o *numinosum*, também poderia revelar-se de milhares de outras formas, pois, em última análise, ele é algo incomensurável que só se revela através do filtro da psique humana, onde nos fala sob o aspecto de imagens e formas míticas (Von Franz, 2021, p. 231).

Por isso que nosso estudo sugere uma abordagem arquetípico-simbólica do transtorno de pânico e não individual, dado que do ponto de vista individual o processo psicopatológico é experimentado de maneira única, mas podemos ampliar sua compreensão ao observar aspectos arquetípicos contidos em sua sintomatologia típica. Adotamos como padrão desde o início a sigla R/E inspirados nos estudos de referência e pelas razões que mencionamos acima.

## 2. Revisão teórica: interlocuções entre espiritualidade e saúde mental

Em nosso levantamento de artigos atinentes ao tema pudemos observar que há uma certa predominância nas narrativas de que os indicadores relativos à saúde mental tendem a ser mais positivos quando o indivíduo em tratamento possui alguma prática religiosa e/ou espiritual. Para Mosqueiro et al. (2023, p. 506, tradução nossa), a “Religião/espiritualidade (R/E) é um dos aspectos mais importantes da vida em diferentes culturas ao redor do mundo” e para Coelho-Júnior et al. (2022, p. 2, tradução nossa), “A saúde mental é um componente integral e vital da saúde que abrange o bem-estar emocional, psicológico e social”. Tendo a espiritualidade essa estreita conexão com a vida em sentido amplo, é natural relacioná-la com a busca de um bem-estar também em sentido amplo.

Nos estudos de Mosqueiro et al. (2023) foi feita uma revisão sistemática de artigos que apresentaram pesquisas relacionadas ao uso clínico da religião ou espiritualidade, como forma auxiliar no tratamento de psicopatologias. Rosmarin et al. (2022) não se detiveram em compreender uma aplicação clínica, mas buscaram descrever quais são os benefícios da R/E para a saúde mental, inclusive na perspectiva neurológica. Já em McCann, Donohue e Timmins (2020) a revisão sistemática foi mais específica, visando



textos que abordassem a saúde mental de jovens identificados como LGBTQ+. Em Coelho-Júnior et al. (2022), o estudo foi sobre artigos que investigaram relações entre a saúde mental e R/E de idosos. Por fim, no único artigo em português, de Moreira et al. (2020), os autores apresentaram a revisão sistemática de pesquisas que relacionassem tanto a saúde física como a saúde mental com R/E. Em nenhum destes artigos o termo “*panic*” ou “*panic disorder*” foi encontrado. Contudo, pelo fato de o transtorno de pânico estar associado a processos ansiosos (Barlow; Durand; Hofmann, 2020), para aproximar nossos caminhos de pesquisas, buscamos examinar as relações entre R/E e a ansiedade, dado que o termo “*anxiety*” foi mencionado nos artigos.

Mosqueiro et al. (2023) constataram que o uso de recursos de R/E não conhecidos pelos atendidos no processo de tratamento clínico foram produtores de ansiedade em vez de redutores dela. Contudo, Rosmarin et al. (2022) alcançaram resultado diferente, indicando que “está claro que a R/E pode ser benéfica no tratamento de saúde mental, como evidenciado por pesquisas que examinam intervenções para uso de substâncias, depressão e ansiedade” (p. 100, tradução nossa). Coelho-Júnior et al. (2022) foram os que mais encontraram correspondências entre ansiedade e R/E, portanto acabou sendo o artigo de maior relevância para nossos objetivos. Segundo os autores, foi constatado que uma crença em Deus está diretamente relacionada ao menor risco de desenvolvimento de ansiedade no que tange o medo da morte – sintoma que pode ser típico tanto na ansiedade como no transtorno de pânico (Barlow; Durand; Hofmann, 2020). No mesmo estudo os autores constataram que há um significativo vínculo entre a percepção de melhor bem-estar psicológico do ansioso e a R/E, além de afirmarem que:

Especificamente, pessoas com altos níveis de R/E apresentaram menor ansiedade e sintomas depressivos, bem como maior satisfação com a vida, significado na vida, relações sociais e bem-estar psicológico. Dados fornecidos por um número crescente de estudos longitudinais apoiaram a maioria dessas descobertas (Coelho-Júnior et al., 2020, p. 24, tradução nossa).

Os estudos de McCann, Donohue e Timmins (2020) e Moreira et al. (2020), de maneira mais ampla, também indicaram correlação entre R/E e enfrentamento de questões relacionadas à saúde mental. Conforme atestam McCann, Donohue e Timmins (2020, p. 842, tradução nossa), “Atividades religiosas e espirituais podem ajudar com comportamentos negativos de enfrentamento, como uso de drogas, sexo de risco e prostituição. O enfrentamento espiritual pode promover melhor saúde mental e aumentar



a autoestima”. Moreira et al. (2020), por sua vez, sintetizam que é possível observar efeitos positivos entre R/E e saúde fisiopsíquica, mas sugerem que carece de mais estudos para que alguma prática clínica seja desenvolvida no sentido de agregar a R/E em seus protocolos.

Este grupo de artigos pesquisados não ofereceu resultados suficientes para analisar especificamente o transtorno de pânico. Entretanto, a partir de um olhar sintético e agrupando as principais conclusões de tais estudos, podemos inferir as seguintes premissas: 1) ainda que não se saiba exatamente como a R/E contribui para a saúde mental, é sabido que ela ajuda as pessoas se sentirem melhor, sendo possível afirmar que há uma correlação entre melhores índices de saúde mental e a prática sistematizada ou não de alguma R/E; 2) à partir da afirmação anterior e das constatações dos autores descritas nos artigos supracitados, cabe a generalização para a ansiedade e para o transtorno de pânico, que possuem relação psicopatológica, pois estão em espectros psíquicos semelhantes. Artigos que incluem o transtorno de pânico ou ataque de pânico em seu rol de patologias analisadas, confirmam tal premissa, como o de Koenig (2009) e o de P. Behere et al. (2013), sendo que este último destaca especificamente o papel positivo de religiões que incluem práticas meditativas no tratamento de transtorno de pânico, e o de Pargament e Lomax (2013), que sugere resultados semelhantes aos anteriores. Bowen, Baetz e D’Arcy (2006) afirmam que a destacada importância à religião por autoavaliação indica “um importante preditor de melhora dos sintomas em pacientes com transtorno de pânico 1 ano após o tratamento” (p. 272), por isso nos sentimos amparados nesta segunda premissa; 3) se a R/E é contributiva para reduzir os efeitos negativos da ansiedade e/ou do transtorno de pânico, podemos afirmar que na natureza sintomatológica de ambos existem correspondências entre seus sintomas e a R/E em algum nível (isso valeria também para a depressão, muito citada nos trabalhos pesquisados), caracterizando que, em sentido psíquico, a natureza de tais sintomas pode ser compreendida como a manifestação de uma atitude religiosa disfuncional em algum nível, e por isso a R/E teria efeito positivo neste processo regulatório da psique. Esta propositura do conflito religioso como preditor do transtorno de pânico é confirmada tanto por Pargament e Raiya (2007) como por Trenholm, Trent e Compton (1998); 4) desta forma, é possível iniciar uma proposta de pesquisa que vise compreender se de fato o transtorno de pânico revela um conflito de ordem da R/E, já que esta faz parte de um





potencial grupo de ações positivas que minimizam o sofrimento de quem padece deste transtorno. Talvez a pesquisa mais direcionada a esta temática foi a de Zimpel et al. (2018), mas os resultados foram inconclusivos, com um viés de remissão e desaparecimento dos sintomas relacionados perspectivas positivas de práticas de R/E. Por isso investigaremos a sintomatologia do transtorno de pânico tanto em sentido psiquiátrico como em sentido simbólico para averiguar se essas premissas aqui relatadas encontram correspondência nesta análise teórica inicial.

### **3. Transtorno de pânico: sintomatologia e simbolismo**

Não é rigorosamente simples distinguir fobias específicas, transtorno de ansiedade e transtorno de pânico. Mas nosso critério é o mesmo que Barlow, Durand e Hofmann (2020) utilizam, sendo as fobias específicas referentes a um medo causado por um motivo relativamente concreto, a ansiedade um estado de angústia referente a uma antecipação de eventos potencialmente negativos e o transtorno de pânico um medo de certa maneira sem causa e sem motivo aparente, muito aproximado à fobia inespecífica. Para James Hillman (2015) há duas facetas no que tange a sintomatologia de aspectos ansiosos em geral, “aquela que é vivida em relação a um estímulo e é chamada de medo; e aquela mantida por nenhum estímulo conhecido, e chamada de ansiedade. O medo tem um objeto; a ansiedade não” (p. 52). Por isso que o ataque de pânico pode ser dividido em esperado e não esperado, sendo que o primeiro em geral decorre de uma fobia específica já conhecida e o segundo não obedece a um padrão. O ataque de pânico pode acontecer pontualmente, às vezes uma única vez na vida do sujeito, e o transtorno de pânico possui recorrência: “Ataques inesperados são importantes no transtorno de pânico. Ataques esperados são mais comuns em fobias específicas ou fobia social” (Barlow; Durand; Hofmann, 2020, p. 127).

Em termos dos fatores causais do transtorno de pânico, afirmam os autores:

A maioria das causas psicológicas do pânico (em oposição às da ansiedade) invoca explicações cognitivas e de condicionamento que são difíceis de separar. Assim, uma forte resposta de medo inicialmente acontece durante estresse extremo ou talvez como resultado de uma situação perigosa no ambiente (um alarme verdadeiro). Essa resposta emocional, então, associa-se com uma variedade de avisos internos e externos. Em outras palavras, esses avisos, ou estímulos condicionados, provocam a resposta de medo e uma suposição de perigo, mesmo que



não haja perigo presente, sendo realmente um alarme aprendido ou falso (Barlow; Durand; Hofmann, 2020, p. 130).

Segundo DSM-5-TR (2023), os sintomas típicos do transtorno de pânico que possuem natureza predominantemente fisiológica são estes:

Palpitações, coração acelerado ou taquicardia. Sudorese. Tremores ou abalos. Sensações de falta de ar ou sufocamento. Sensações de asfixia. Dor ou desconforto torácico. Náusea ou desconforto abdominal. Sensação de tontura, instabilidade, vertigem ou desmaio. Calafrios ou ondas de calor. Parestesias (p. 121).

Os critérios diagnósticos e sintomas com aspectos predominantemente psíquicos, portanto, de maior interesse para nossas investigações, são os seguintes:

Desrealização (sensações de irrealidade) ou despersonalização (sensação de estar distanciado de si mesmo). Medo de perder o controle ou ‘enlouquecer’. Medo de morrer [...]. Apreensão ou preocupação persistente acerca de ataques de pânico adicionais ou sobre suas consequências (p. ex., perder o controle, ter um ataque cardíaco, ‘enlouquecer’). (DSM-5-TR, 2023, p. 121-22).

Chama-nos a atenção os aspectos relacionados a “perder o controle” e “medo de morrer”, pois esses aspectos possuem íntima relação com a teoria dos complexos de Jung (2012b; 2013e). Tal teoria prevê que um conjunto de emoções correlatas relacionadas a um determinado motivo psíquico, os chamados complexos, outrora em estado de repouso ou reprimidos pela consciência, quando encontram condições para se manifestarem “ocupam” a “gestão” da consciência, de forma que o indivíduo experimenta, dentro outros aspectos, uma sensação de falta de controle, ou então, uma atitude deveras estereotipada, de difícil dessensibilização (Jung, 2012b).

Segundo esse modelo psíquico, o transtorno de pânico seria a manifestação, ou constelação – termo mais típico na psicologia analítica –, de um determinado complexo. Portanto, o medo sem causa aparente, apreensão com relação a um futuro pretensamente negativo e o sentimento de descontrole seriam resultantes de uma reação da consciência quando esta é colocada diante deste complexo de natureza psíquica, mas que sem conseguir dar um contorno à sua motivação no campo arquetípico-simbólico, procura um objeto para projetar sua angústia.

Convém mencionar que para Jung (2013a, 2013c) os complexos possuem um núcleo arquetípico, o que significa que para além do campo sintomatológico-causal que diz respeito exclusivamente à natureza do indivíduo, há uma correspondência coletiva e impessoal do fenômeno, características de um arquétipo (Jung, 2014), sendo possível



relacionar situações de sofrimento de âmbito coletivo com imagens arquetípicas (Souza, 2022). Nesse sentido, podemos invocar a imagem do deus Pã como núcleo arquetípico de um complexo associado ao pânico. A etimologia de seu nome tem a ver com a ideia de “todos”, porque quando nasceu “‘todos’ se haviam agradado dele” (Kerényi, 2015, p. 157), ou então, em uma variação de narrativa, “porque o novo deus encarnava uma tendência inerente ao universo como um todo” (Brandão, 2014, p. 1418). Apesar de inofensivo a priori, dedicado preponderantemente ao cuidado com a terra e a natureza, o deus Pã vivia em grutas e em bosques, e eventualmente assustava transeuntes que por ali passavam, como se fosse para entreter a si mesmo, o que causava pânico nas pessoas (Brandão, 2014). Mais tarde na história, Pã, que era um sátiro, ou seja, um homem com chifres e pernas de bode, seria associado pelo cristianismo à figura do diabo, que não raro é representado em imagens tal e qual Pã. Esse fato parece importante se queremos dar um enfoque religioso à sintomatologia do pânico.

O transtorno de pânico, quando analisado pela lente simbólica, seria uma “expressão” de Pã na psique, isto é, a presentificação de algo que é “diabólico” ou “demoníaco”, portanto, assustador, e que precisa ser eliminado ou no mínimo apartado: “Nossa experiência de Pã pode ser principalmente encontrada nos distúrbios psicopatológicos, visto que outros modos de o conhecer foram perdidos em nossa cultura” (Hillman, 2015, p. 31). Confrontando essa ideia com a perspectiva da religião enquanto uma função psíquica, é como se Pã ocupasse um lugar inesperado no universo imaginal, “obrigando” o sujeito a lidar com um tipo de deus às avessas, que entre um passeio e outro em grutas ou bosques emana pavor por pura “diversão”, numa mistura de sadismo e devoção à terra-mãe: “Como o deus de toda a natureza, Pã personifica para a nossa consciência o que é só ou completamente natural, o comportamento em sua mais estreita ligação com a natureza. O naturalmente circunscrito é, de certo modo, também divino” (Hillman, 2015, p. 35).

Constatamos então que no sentido arquetípico-simbólico o indivíduo que experimenta o pânico é alguém “visitado” por Pã, como se fosse “convidado” a revisar aspectos psíquicos que o distanciaram daquilo que é natural, recobrando seu compromisso para com as diversas aleatoriedades da vida, que confrontam veementemente as ideias de controle, previsibilidade e segurança inequívoca. Decorre dessa situação a experimentação exagerada por parte do sujeito do pânico de sintomas as contrapõem:



descontrole, medo do agora, “sair de si”, medo de morrer. Estas adjetivações que sugerem um “controle” da vida possuem correspondência nos modelos socioeconômicos hegemônicos, em que a sensação de poder, velocidade, e a negação da imprevisibilidade regem as relações entre as pessoas e o mundo (Han, 2017) assim como se coadunam com o apagamento da função criativa imaginal, “roubada” pelas mídias (Contrera, 2002). O pânico seria então uma contrarreação a esse ideal coletivo, que a partir do deus Pã convoca o sujeito a entrar em contato com as suas “grutas” e “bosques” interiores, que se relacionam à aspectos de uma vida mais natural e menos predeterminada.

Considerando a proposição de Jung (2012e), na qual a religião enquanto função psíquica sugere uma religação do sujeito com a sua natureza mais íntima, por isso associada ao “criador” e ao numinoso, parece-nos adequado considerar que o deus Pã reaparece no pânico para que essa função psíquica religiosa, que é natural e saudável, seja reestabelecida em algum nível, em detrimento de um modelo individual de autodeterminação que desqualifica o improvável e o intangível, qualidades daquilo que é numinoso. Discutiremos tais proposições a seguir.

#### 4. Espiritualidade e pânico: inferências teóricas

Entendemos a R/E como uma função psíquica típica do ser humano, de forma que ao afirmar isso, não nos referimos a institucionalização da religião, e sim à sua raiz psíquica, como argumenta Jung:

Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo ‘religião’, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta [...]. Poderíamos, portanto, dizer que o termo ‘religião’ designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso (Jung, 2012e, p. 20-21).

Naturalmente, se tal preposição for tomada em sentido literal, caberia um questionamento do tipo, “mas e o ateu, que em nada crê?”, contudo, quando propomos a R/E como função psíquica, assumimos que essa função será aquela que sacralizará a experiência do sujeito, de forma que ele a experimentará mesmo quando esta parecer desprovida de caráter tipicamente religioso. É como se o ato de professar a fé encontrasse outros caminhos para se expressar, a exemplo da ciência, que se tornou um novo “Deus”



para uma parcela da humanidade (Jung, 2013f). A própria OMS inclui a R/E como parte da multiplicidade dos indicadores de saúde (Oliveira; Junges, 2012), o que reforça a importância psíquica e social da R/E.

É neste ponto que sugerimos uma função teleológica do transtorno de pânico que conflui para um conflito psíquico de natureza religiosa. Nos estudos de Pargament e Raiya (2007) com mulheres adultas, verificou-se que “o conflito religioso era um preditor único do transtorno do pânico” (p. 757-58). Semelhante a este resultado, o estudo de Trenholm, Trent e Compton (1998), também com mulheres, levou à seguinte conclusão:

Os resultados sugeriram um perfil de alguém com potencial de desenvolvimento de transtorno de pânico como alguém que é carregado de ansiedade, que é alimentada por pensamentos acerca de suas necessidades de aprovação e perfeição, alguém cujos fracassos são associados a pensamentos sobre culpa e punição, alguém que está em conflito sobre sua capacidade de atender aos padrões definidos por sua religião que, por sua vez, está associado à culpa (p. 63, tradução nossa).

Estes autores acrescentam então uma perspectiva moral-cultural relacionada à religião, semelhante ao que McCann, Donohue e Timmins (2020) apontaram em suas observações, viés que não adentraremos em nosso recorte, mas que parece relevante de se aprofundar em outros estudos. Almeida e Stroppa (2009) compilaram diversos estudos, apontando que especificamente para o pânico há uma correlação entre prática meditativa budista e a redução da frequência de ataques de pânico. Porém, os mesmos autores indicam estudos em que um conflito religioso pode ser preditivo de ansiedade, o que é corroborado pelo trabalho de McCann, Donohue e Timmins (2020), ao afirmarem que “Experiências negativas de instituições religiosas podem afetar autopercepções e a disposição de se envolver em comportamentos saudáveis” (p. 839). Porém, ponderam os mesmos autores ao dizerem que

Atividades religiosas e espirituais podem ajudar com comportamentos negativos de enfrentamento, como uso de drogas, sexo de risco e prostituição. O enfrentamento espiritual pode promover melhor saúde mental e aumentar a autoestima (McCann, Donohue e Timmins, 2020, p. 842).

O fator central do pânico é o medo supostamente infundado se tomada a experiência em sentido literal, mas é um medo profundamente “real” quando avaliado na perspectiva da teoria dos complexos (Jung, 2013c). O fator causador de medo, do qual decorre outros medos específicos, como de morrer, de perder o controle ou de “enlouquecer”, não é a resultante de uma realidade concreta senão a experiência da



consciência com o complexo, ou seja, é uma realidade simbólica. A experiência de medo do sujeito é numinosa, pois é como se ele se tornasse refém de uma força maior, a qual não pode lidar e tampouco controlar, como se fosse um “Deus” que é potente, mas desconhecido, pois “o medo pode tornar-se um chamado à consciência: encontramos o inconsciente, o desconhecido, o numinoso e o incontrolável quando mantemos contato com o medo, que eleva o pânico” (Hillman, 2015, p. 58). Concorde Jung, afirmando que:

Quando encontro um fato ou um acontecimento paradoxal, em uma situação extremamente emocional, estou deparando, em última análise, com um aspecto de Deus que não estou apto a apreciar ou ‘dominar’ logicamente, porque é mais potente do que eu, isto é, tem caráter numinoso, e é também aí que eu me encontro com o *tremendum* [terrível] e o *fascinatum* [fascinante] (Jung, 2012a, p. 126).

Do ponto de vista arquetípico, os deuses são imagens ou representações do arquétipo, já que “aquilo que entendemos por ‘arquétipos’ é, em si, irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, as representações arquetípicas” (Jung, 2013c, p. 164). Voltamos ao motivo do deus Pã como imagem arquetípica central do complexo relacionado ao pânico. É como se o medo numinoso do pânico convidasse o sujeito a restabelecer um novo termo com a sua R/E enquanto função psíquica. Não afirmamos com isso que o sujeito deve “ter” ou “praticar” literalmente uma religião ou atividade espiritual, e sim que há uma demanda em sentido psíquico que convoca a uma atitude que tenha correspondência imagética com o que chamamos de R/E. James Hillman diz que “qualquer complexo que provoque pânico é a via regia para o dismantelamento das defesas paranoicas. Essa é a via terapêutica do medo. Ela leva para fora dos muros da cidade, para o meio do campo. Para as terras de Pã” (Hillman, 2015, p. 59).

Talvez por isso que tratamentos contemporâneos tidos como eficazes para a redução dos indicativos de transtorno de pânico estão associados à exposição do sujeito às imagens potencialmente estressoras (Barlow; Durand; Hofmann, 2020). Nesse caso, as imagens são exógenas ou técnicas, até mesmo literais, o que indica uma dose de aleatoriedade, pois uma das características do pânico é um medo que emerge sem causa aparente, de forma que situações tipicamente estressoras, tais como medo de animais peçonhentos, seja menos ofensivo para um sujeito do que o medo de borboletas, que essencialmente são insetos inofensivos para o ser humano. Adicionalmente, apesar de parecer algo inovador, a psicologia analítica propõe desde seu surgimento um confronto





do indivíduo com a imagem, a fim de que a consciência encontre um bom termo entre os opostos (Jung, 2012c). Mas essa imagem a que nos referimos é a imagem endógena, simbólica, portanto, sem aleatoriedade, já que é essa a genuína causadora do medo. A promoção desse “confronto” simbólico já é aplicada por profissionais que atuam sob a égide da psicologia analítica.

Quando comparamos tal perspectiva com a R/E enquanto tratamento adjuvante no transtorno de pânico e averiguamos que há pelo menos uma predição de bons resultados em termos de redução de sintomas, parece-nos que é porque a R/E cumpre o papel de espelhar aquilo que a priori acontece enquanto mecanismo inconsciente no sujeito. Em outras palavras, se a natureza da patologia possui correspondência simbólica com um conflito religioso, é esperado que uma “reorganização” das imagens numinosas contribuam substancialmente para a melhoria da percepção de bem-estar do indivíduo.

O inconsciente não se presta a “concordar” sempre com a consciência, sendo essencialmente essa a fonte da maioria dos conflitos humanos. Nesse jogo de “poder” entre um lado e outro, é esperado que o obscuro, o desconhecido e o incontrolável do inconsciente seja fonte de medo para a consciência regida por um ideal de controle, tal como sugere Jung:

É muito maior do que se imagina o número de pessoas que têm medo do inconsciente. Tais pessoas têm medo até da própria sombra. Quando se trata da anima e do animus, este medo cresce até se transformar em pânico. O próprio fato de vencer tal medo, quando isto ocorre, já representa uma façanha moral extraordinária, mas não é a única condição a ser satisfeita no caminho que conduz à verdadeira experiência do si-mesmo (Jung, 2013b, p. 47).

Lembremos que o si-mesmo mencionado acima é o arquétipo da totalidade, isto é, aquele que integra consciente e inconsciente, e que muitas vezes é representado arquetipicamente por aquilo que chamamos de “Deus” (Jung, 2012d, 2013d). Logo, “vencer” os aspectos de sofrimento que os sintomas do transtorno de pânico significam para aqueles que os experimentam é uma tarefa que exige “dar espaço” ao numinoso na psique, que paradoxalmente é fascinante e assustador. É em razão disto que Hillman ao abordar a relação entre Pã e pânico diz que esse ser mitológico

é, ao mesmo tempo, protetor e destruidor, e estes dois aspectos se apresentam à psique em estreita aproximação. Quando somos presas do pânico, nunca podemos saber precisamente se este será o primeiro movimento da natureza que dará lugar – se formos capazes de escutar



o eco da reflexão – a uma nova compreensão acerca dela mesma (Hillman, 2015, p. 36-37).

Parece-nos, portanto, que a sintomatologia do transtorno de pânico carrega aspectos que sugerem uma potência numinosa em sentido psíquico, portanto, assustadora e potencialmente destruidora. Tal fato encontra correspondência com a narrativa na qual Zeus, na condição de deidade, gerou a morte de Sêmele, uma mortal, ao se apresentar a ela em sua total magnitude (Brandão, 2014). A irrupção de uma força arquetípica, algo que pode ser observado no transtorno de pânico é, em síntese, um desafio de caráter numinoso tanto em sentido sintomatológico como nos aspectos de tratamentos típicos. Assim demonstraram nossas investigações iniciais acerca deste tema.

### **Considerações finais**

O campo para a produção de pesquisas sobre a relação entre R/E e doença mental é amplo e profícuo, com muitas possibilidades de abordagens teóricas passíveis de uso para a construção de novos entendimentos do tema. Em nosso estudo, diferentemente de tentar demonstrar quais são os ganhos de uma prática de R/E, o que parece ser o mais típico nas publicações acadêmicas, procuramos compreender em perspectiva teórica como a natureza dos sintomas do transtorno de pânico podem conter uma espécie de função religiosa ou espiritual em sentido psíquico, de forma que, ao utilizar o campo teórico da psicologia analítica, foi possível estabelecer algumas correspondências nesse aspecto.

Estamos seguros de que outras pesquisas que visem compreender a relação simbólico-arquetípica do transtorno de pânico, assim como a de outras psicopatologias, com a religiosidade e a espiritualidade podem ser desenvolvidas a partir destas constatações iniciais que propusemos ao longo de nosso texto. Esperamos assim que tal material contribua com pesquisas futuras de natureza semelhante.

### **Referências Bibliográficas**

ALMEIDA, Alexander Moreira de; STROPPIA, André. *Espiritualidade & Saúde Mental: Importância e impacto da espiritualidade na saúde mental*. *Zen Review*, 8819, p. 1-6, mai. 2009 Disponível em: [https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M\\_autores/MOREIRAALMEIDA\\_Alexander\\_tit\\_Espiritualidade\\_e\\_Saude\\_Mental.pdf](https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M_autores/MOREIRAALMEIDA_Alexander_tit_Espiritualidade_e_Saude_Mental.pdf). Acesso em: 12 set. 2024.



BARLOW, David H.; DURAND, V. Mark; HOFMANN, Stefan G. *Psicopatologia: uma abordagem integrada*. 3 ed. São Paulo, SP: Cengage Learning, 2020.

BEHERE, Prakash B.; DAS, Anweshak; YADAV, Richa; BEHERE, Aniruddh P. *Religion and mental health*. Indian J Psychiatry, vol. 55, p. 187-194, 2013. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23858253/>. Acesso em 23 set. 2024.

BOWEN, Rudy; BAETZ, Marilyn; D'ARCY, Carl. *Self-rated importance of religion predicts one-year outcome of patients with panic disorder*. Depression and anxiety, vol. 23, p. 266–273, 2006. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16688737/>. Acesso em 20 out. 2024.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

COELHO-JÚNIOR, Hélio José; CALVANI, Riccardo; PANZA, Francesco; ALLEGRI, Riccardo F.; PICCA, Anna; MARZETTI, Emanuele; ALVES, Vicente Paulo. *Religiosity/spirituality and mental health in older adults: a systematic review and meta-analysis of observational studies*. Frontiers in Medicine. vol. 9, Article 877213, p. 1-29, May 2022. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/35646998/>. Acesso em 23 out. 2024.

CONTRERA, Malena Segura. *Mídia e pânico: saturação da informação, violência e crise na mídia*. São Paulo, SP: Annablume, 2002.

COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. *Considerações acerca da subjetividade e espiritualidade em Foucault*. Revista do Instituto de Ciências Humanas, vol. 15, n. 23, p. 67-84, 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/revistaich/article/view/19275>. Acesso em: 24 out. 2024.

DALGALARRONDO, Paulo. *Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais*. Revista Psiquiatria Clínica, vol. 34, n. 1, p. 25-33, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/5dX6cV5Q6Fzj73PzPqYTcXC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 25 out. 2024.

DOMINGUES, Maria Eduarda S.; CHIYAYA, Judix José; VIELMOND, Christine Le Brun de; PUCHIVALDO, Mariana Cardoso. *Religião, religiosidade e espiritualidade e sua relação com a saúde mental em contexto de adoecimento: uma revisão integrativa de 2010 a 2020*. Caderno PAIC, vol. 21, n. 1, p. 555-576, 2020. Disponível em: <https://cadernopaic.fae.edu/cadernopaic/article/view/418>. Acesso em: 02 mar. 2025.

DSM-5-TR, *Referência rápida aos critérios diagnósticos*. Portuguese Edition. Edição do Kindle: Artmed, 2023.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. 2 ed. ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HILLMAN, James. *Pã e o pesadelo*. São Paulo, SP: Paulus, 2015.

JUNG, Carl Gustav. *Escritos diversos*: (dos volumes 10 e 11). 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.



- JUNG, Carl Gustav. *Estudos experimentais*. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- JUNG, Carl Gustav; com a colaboração de Marie-Louise von Franz. *Mysterium coniunctionis*, vol. 14/1: pesquisas sobre a separação e composição dos opostos psíquicos na alquimia. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012d.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. 11 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012e.
- JUNG, Carl Gustav. *A energia psíquica*. 14 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.
- JUNG, Carl Gustav. *Aion – estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c.
- JUNG, Carl Gustav. *O eu e o inconsciente*. 25 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013d.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicogênese das doenças mentais*. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013e.
- JUNG, Carl Gustav. *Tipos psicológicos*. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023f.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. 24 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- KERÉNYI, Karl. *A mitologia dos gregos*: vol. I: a história dos deuses e dos homens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- KOENIG, Harold G. *Research on religion, spirituality, and mental health*: a review. The Canadian Journal of Psychiatry, vol. 54, n. 5, p. 283-291, May 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/070674370905400502>. Acesso em 30 set. 2024.
- MCCANN, Edward; DONOHUE, Gráinne; TIMMINS, Fiona. *An exploration of the relationship between spirituality, religion and mental health among youth who identify as LGBT+*: a systematic literature review. Journal of Religion and Health, vol. 59, p. 828–844, 2020. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10943-020-00989-7>. Acesso em: 02 out. 2024.
- MOREIRA, Wanderson Carneiro; NÓBREGA, Maria do Perpétuo Socorro de Sousa; LIMA, Fernanda Púpilo Silva; LAGO, Eliana Campêlo; LIMA, Mário Oliveira. *Efeitos da associação entre espiritualidade, religiosidade e atividade física na saúde/saúde mental: revisão sistemática*. Revista da Escola de Enfermagem da USP, vol. 54, e03631, p. 1-7, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1980-220X2019012903631>. Acesso em 04 mar. 2025.
- MOSQUEIRO, Bruno Paz; COSTA, Marianna de Abreu; CARIBÉ, André C.; OLIVEIRA, E; OLIVEIRA, Fabrício H. A.; PIZUTTI, Leandro; ZIMPEL, Rogério R.; BALDAÇARA, Leonardo; DA SILVA, Antônio Geraldo; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. *Brazilian Psychiatric Association guidelines on the integration of spirituality into mental health clinical practice*: Part 1. Spiritual history and differential diagnosis.



Brazilian Journal of Psychiatry, vol. 45, n. 6, p. 506-517, Nov-Dec. 2023. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/37718460/>. Acesso em 01 abr. 2025.

OLIVEIRA, Márcia Regina de; JUNGES, José Roque. *Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos*. Estudos de Psicologia, vol. 17, n. 3, p. 469-476, set.-dez. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/w3hnsrp3wzVcRPL3DkCzXKr/>. Acesso em 15 mar. 2025.

PANZINI, Raquel Gehrke; BANDEIRA, Denise Ruschel. *Coping (enfrentamento) religioso/espiritual*. Rev. Psiq. Clín, vol. 34, n. 1, p. 126-135, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/BxLcY5gJFkgTZRnL4kXxYFH/>. Acesso em 15 mar. 2025.

PARGAMENT, Kenneth I; LOMAX, James W. *Understanding and addressing religion among people with mental illness*. World Psychiatry, vol. 12, n. 1, p. 26-32, Feb. 2013. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/wps.20005>. Acesso em: 15 mar. 2025.

PARGAMENT, Kenneth I.; RAIYA, Hisham Abu. *A decade of research on the psychology of religion and coping: things we assumed and lessons we learned*. Psyke & Logos, vol. 28, p. 742-766, 2007. Disponível em: <https://psycnet.apa.org/record/2008-00007-001>. Acesso em: 15 mar. 2025.

ROSMARIN, David H.; KAUFMAN, Caroline C.; FORD, Stephanie Frirée; KESHAVA, Poorvi; DRURY, Mia; MINNS, Sean; MARMAROSH, Cheri; CHOWDHURY, Avijit; SACCHET, Matthew D. *The neuroscience of spirituality, religion, and mental health: a systematic review and synthesis*. Journal of Psychiatric Research, vol. 156, p. 100-113, 2022. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0022395622005477>. Acesso em: 02 abr. 2025.

SHREVE-NEIGER, Andrea K.; EDELSTEIN, Barry A. *Religion and anxiety: a critical review of the literature*. Clinical Psychology Review, vol. 24, n. 4, p. 379-397, 2004. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0272735804000406?via%3Dihub>. Acesso em 15 mar. 2025.

SILVA JÚNIOR, Reinaldo da. Resenha do livro *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Sacrilegens, vol. 6, n. 1, p. 118-130, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/download/26474/18256/105287>. Acesso em 30 set. 2024.

SOUZA, Rafael Rodrigues de. *Trabalho, sofrimento e autorrealização: uma leitura simbólica e crítica do drama contemporâneo*. São Paulo, SP: Eleva Cultural, 2022.

TRENHOLM, Penelope; TRENT, James; COMPTON, William C. *Negative Religious Conflict as a Predictor of Panic Disorder*. Journal of clinical psychology, vol. 54, n. 1, p. 59-65, 1998. Disponível em: [https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(199801\)54:1%3C59::AID-JCLP7%3E3.0.CO;2-P](https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/(SICI)1097-4679(199801)54:1%3C59::AID-JCLP7%3E3.0.CO;2-P). Acesso em 10 out. 2024.

VON FRANZ, Marie-Louise. *Psicoterapia*. 2 ed. São Paulo, SP: Paulus, 2021.



ZIMPEL, Rogério R., PANZINI, Raquel Gehrke; BANDEIRA, Denise Ruschel; HELDT, Elizeth; MANFRO, Gisele Gus, FLECK, Marcelo P., ROCHA, Neusa Sica da. *Can religious coping and depressive symptoms predict clinical outcome and quality of life in panic disorder? A brazilian longitudinal study*. The Journal of Nervous and Mental Disease, vol. 206, n. 7, p. 544-548, Jul. 2018. Disponível em: [https://journals.lww.com/jonmd/abstract/2018/07000/can\\_religious\\_coping\\_and\\_depressive\\_symptoms.8.aspx](https://journals.lww.com/jonmd/abstract/2018/07000/can_religious_coping_and_depressive_symptoms.8.aspx). Acesso em: 15 out. 2024.





**RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Mapas da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Editora Pluralidades, 2025.**

André Yuri Gomes Abijaudi<sup>1</sup>

O livro “Mapas da Diversidade Religiosa Brasileira”, de Claudio de Oliveira Ribeiro, publicado pela Editora Pluralidades em 2024, oferece uma leitura provocativa e essencial sobre os desafios contemporâneos do pluralismo religioso no Brasil. A obra é organizada em duas partes: uma conceitual, na qual são discutidas questões teóricas, especialmente sobre o *princípio pluralista*, e outra parte empírica, na qual são fornecidos exemplos que tratam dos aspectos próprios da diversidade religiosa brasileira.

Nesse sentido, é importante o destaque para a formulação e aplicação do *princípio pluralista* como ferramenta teórico-metodológica de análise da realidade religiosa brasileira. Nos últimos anos, Claudio Ribeiro tem enfatizado o *princípio pluralista* como um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa. Nesse sentido, o autor articula sua proposta metodológica a partir de um diálogo entre a teologia e as ciências da religião como uma tarefa decolonial, afirmando um esforço interdisciplinar robusto e que confere originalidade ao texto.

O *princípio pluralista*, núcleo conceitual da obra e do pensamento de Claudio Ribeiro, surge como resposta a três desafios interligados: a complexidade sociocultural e religiosa da América Latina, a tensão entre racionalidade e subjetividade nas ciências da religião, e a necessidade de superação das abordagens exclusivistas ou reducionistas nas reflexões teológicas. Nesse sentido, o autor propõe um princípio que seja capaz de articular alteridade e justiça social ao mesmo tempo em que busca dar visibilidade a grupos subalternizados e promover horizontes ecumênicos, superando dicotomias clássicas como ortodoxia/heresia, centro/periferia e sagrado/profano. Para isso, ele se apoia em autores como Paul Tillich, Jon Sobrino, Homi Bhabha, Walter Mignolo, dentre outros.

No contexto brasileiro, o *princípio pluralista* encontra desafios que devem ser pontuados. A diversidade religiosa, longe de ser apenas um fenômeno de coexistência pacífica, revela disputas de poder simbólico, institucional e político. As tensões entre

---

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Bacharel em Teologia pela UMESP. Editor da Editora Recriar. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7982109585370912>



religiosidade popular, pentecostalismos, tradições afro-indígenas e secularismos contemporâneos tornam o cenário altamente dinâmico. A proposta de Claudio Ribeiro, nesse sentido, é profundamente contextual: ele não defende um pluralismo ingênuo que desconsidere as diferenças e contrastes presentes nas camadas das religiosidades brasileiras. Por outro lado, o autor propõe uma abordagem crítica e engajada, que reconhece os atravessamentos de raça, gênero, classe, colonialidade e sexualidade presentes nas configurações religiosas do cenário brasileiro.

Um dos pontos altos da obra é a crítica à colonialidade do saber e do ser presente nos discursos religiosos hegemônicos. Ao incorporar a hermenêutica decolonial, o autor desafia as tradições teológicas a abrirem-se à escuta de outros saberes – ameríndios, afro-diaspóricos, feministas, *queer* – ao mesmo tempo em que propõe um caminho hermenêutico para um diálogo inter-religioso que seja também intercultural e intersubjetivo. Claudio Ribeiro reconhece a necessidade de uma autocrítica por parte da teologia latino-americana, especialmente em face das demandas socioculturais crescentes, da intensificação da complexidade social e da emergência das subjetividades do pluralismo. Diante disso, o autor propõe um deslocamento epistemológico que possibilite a construção de uma teologia de fronteira, híbrida, plural, política e sensível à dor e às questões transversais do quadro religioso brasileiro.

Ao analisar o contexto brasileiro, Claudio Ribeiro denuncia tanto os fundamentalismos religiosos quanto os discursos religiosos atrelados à manutenção de privilégios e estruturas excludentes. Sua leitura da laicidade, da atuação dos movimentos religiosos progressistas e da pluralidade interna dos campos católico e evangélico é também minuciosa. Além disso, destaca a emergência de espiritualidades ligadas à sexualidade, à corporeidade e às práticas de cuidado, o que amplia a noção de religião e espiritualidade para além das instituições e doutrinas convencionais.

Em termos teológicos, o *princípio pluralista* demanda a reformulação dos próprios conceitos de Deus, salvação, revelação e verdade. Ao recusar uma posição relativista ou meramente inclusivista, o autor propõe um diálogo radical, que parte do reconhecimento do outro em sua alteridade plena. Essa posição desafia os cristianismos a se repensarem a partir da vulnerabilidade, da hospitalidade e do compromisso ético com os marginalizados.



Em suma, “Mapas da Diversidade Religiosa Brasileira” é uma contribuição de grande urgência para o contexto religioso brasileiro. O reforço da proposta de um *princípio pluralista* constitui não apenas um avanço teórico no campo da teologia e das ciências da religião, mas um convite prático à construção de uma sociedade mais justa, dialógica e plural. Assim, Claudio de Oliveira Ribeiro nos oferece não apenas um mapa, mas uma bússola crítica para navegar o complexo e belo território da diversidade religiosa brasileira, que seja capaz de responder às reconfigurações e novas tendências e movimentos criativos presentes em nossa sociedade atual.

### **Referências Bibliográficas**

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Mapas da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2025.