



SACRILEGENS

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

v. 22 n. 3 (2025)



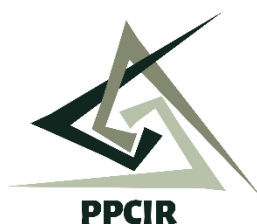
Religião e estética: experiência, imagem e linguagem

ISSN 2237-6151

Sacrilegens

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

Volume 22, n. 3, jul./dez. 2025



Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião -UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 22	n. 3	p. 1- 479	jul./dez. 2025

SACRILEGENS

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

Volume 22, n. 3, jul./dez. 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. 3 (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

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	6

Dossiê: Religião e estética: experiência, imagem e linguagem

Introdução ao Dossiê	8-10

A representação estética dos demônios em <i>Hazbin Hotel</i> : um estudo das referências religiosas e literárias <i>Elias Jardim N. Cobra</i>	11-31

O pecado mutante em <i>X-Men 97</i> : o discurso religioso pelas lentes da cultura pop <i>Felipe Soares Forti</i>	32-57

O poder do grito e a liberação da raiva feminina: a estética do monstruoso e do grotesco presente em <i>Everybody Scream</i> de Florence + The Machine <i>Anna F. A. Figueiredo</i>	58-79

A invenção de Ostara: o culto moderno de Eostre e a disputa neopagã pela estética da Páscoa <i>Flávio Lopes Arantes</i>	80-104

A relação entre a religião e a ópera <i>La forza del destino</i> <i>Luidy Xavier Nogueira</i>	105-123

Aspectos teatrais no Evangelho de João: para além da comunidade, contra São Tomé <i>Giuliano Martins Massi</i>	124-148

Temática livre

A teologia apofática como dimensão de aprofundamento do judaísmo e de abertura ao pluralismo religioso <i>David de Andrade Rosendo</i>	149-179

A jornada do sionismo: do judaísmo ao evangélico brasileiro <i>Letícia S. Calheiros; Paulo Fernando C. de Andrade</i>	180-204

Pentecostalismo na Assembleia de Deus: racismo e seus desdobramentos na vida cotidiana dos negros no Brasil <i>Beatriz Roberta V. de Andrade; Paulo Augusto S. Nogueira</i>	205-227



A Formação das testemunhas de Jeová no Brasil: crença, discurso e busca por legitimidade

Osorio Vieira Borges Junior _____ 228-258

A velhice e as transformações da sexualidade na Pós-Modernidade: um estudo hermenêutico da religião sobre identidade e corpo

Thiago de Almeida; Clóvis Ecco; Lisa Valéria V. Torres _____ 259-286

Travessias da ancestralidade e corpos trans nos terreiros afrobrasileiros

Antonio Pedro Lima Junior _____ 287-311

Elementos para a avaliação da aprendizagem no Ensino Religioso

Gustavo Claudiano Martins _____ 312-335

Diversidade religiosa e competências socioemocionais: uma discussão sob a perspectiva do DCRFor de Fortaleza/CE e demais autores da área

Eleonora de Castro Vasconcelos _____ 336-362

Arquétipo Jung na espiritualidade da Nova Era: Ciência da Religião diante da diversidade religiosa

Paulo Roberto Franco Ferreira _____ 363-384

Da Religião à Psicologia: sobre a definição e relação entre a Alma Enferma em William James e o Desespero em Søren Kierkegaard

Arthur Andrade Gomes Montezano _____ 385-402

Dar sentido ao não-sentido: aspectos de uma antiteodiceia existencial-religiosa

Carlos Eduardo C. Alves; Renato Kirchner _____ 403-423

‘Usufruir também é sagrado’: *Casa Sunset* e a lógica de consumo religioso de uma igreja evangélica

Alliston Fellipe N. dos Santos _____ 424-450

A artificialidade moderna da categorização da Literatura Hermética

André Effgen _____ 451-474

Resenha

RODRIGUES, Elisa. *Ensino religioso reflexivo: uma proposta a partir da Ciência da Religião*. 2. ed. São Paulo: Recriar, 2024.

Margarida Maria S. R. Alves _____ 475-479



Editorial

É com grande satisfação que apresentamos este novo volume da Revista Sacrilegens sobre o dossiê Religião e Arte. Em um mundo de transformações aceleradas, a religião permanece um campo dinâmico, adaptando-se, resistindo e moldando as sociedades de maneiras diversas e, muitas vezes, inesperadas. Esta edição se propõe a explorar justamente essas nuances, trazendo à tona debates que atravessam desde a estética religiosa até a cultura pop, passando pelas fronteiras do conhecimento e pelas complexas relações entre fé, corpo e identidade.

Ao longo das páginas que se seguem, você, prezado leitor, encontrará reflexões sobre as intrincadas relações entre religião e as dinâmicas sociais e políticas no Brasil contemporâneo. Os artigos reunidos investigam fenômenos como a apropriação de símbolos judaicos pelo evangelicalismo brasileiro, as contradições raciais no movimento pentecostal, a transformação da espiritualidade em espetáculo midiático e as estratégias de legitimação de grupos religiosos minoritários no campo brasileiro. Essas análises revelam como a fé se entrelaça com questões de poder, identidade e pertencimento em nossa sociedade.

O volume também adentra as complexas relações entre religião, corpo e identidade, questionando normas sociais e oferecendo novas perspectivas. Textos que abordam a sexualidade na velhice à luz da hermenêutica religiosa e as intersecções entre gênero e acolhimento em comunidades tradicionais de terreiro convidam à reflexão sobre como o sagrado atravessa e ressignifica a experiência corporal, desafiando estigmas e abrindo caminhos para uma compreensão mais plural da religiosidade.

A educação religiosa e a Ciência da Religião ocupam lugar central nesta edição, com contribuições que revisitam a história do Ensino Religioso no Brasil e propõem novos caminhos para uma abordagem reflexiva e inclusiva da diversidade religiosa nas escolas. Essas discussões apontam para o potencial transformador de uma educação que promova tolerância, respeito e pensamento crítico sobre o fenômeno religioso.

Um dos eixos mais vibrantes deste volume explora a presença da religião na cultura pop e nas manifestações artísticas contemporâneas. Os artigos investigam como séries de animação recriam símbolos bíblicos e mitológicos, como franquias de quadrinhos representam o discurso religioso fundamentalista, como videoclipes subvertem o imaginário de demonização feminina associado à bruxaria e como a ópera



oferece um novo prisma para o religioso. Essas análises demonstram que a arte é um terreno fértil para a expressão, contestação e reinvenção do sagrado.

Por fim, o volume dedica espaço a reflexões teóricas e históricas que expandem os horizontes conceituais da Ciência da Religião. Os textos abordam desde a relevância da psicologia junguiana para a compreensão da espiritualidade da Nova Era até a artificialidade das categorizações modernas da Literatura Hermética, passando pela invenção contemporânea de festivais neopagãos como estratégia de legitimação no campo religioso. Essas contribuições enriquecem o debate epistemológico e convidam à revisão crítica de pressupostos consolidados.

Esperamos que a leitura deste volume seja tão enriquecedora quanto a complexidade dos temas abordados. Que estas páginas inspirem reflexões, debates e uma compreensão cada vez mais aprofundada sobre o papel da religião e da arte na experiência humana.

Boa leitura!

Daniela de Cássia Sabará

Samuel Moreira Muniz

Editores-Chefes



Introdução ao Dossiê

É com satisfação que apresentamos o novo dossiê da Sacrilegens, que reúne artigos sobre "Religião e Estética". Nesta edição, apresentamos uma seleção de artigos que exploram as complexas relações entre a experiência religiosa e estética, oferecendo novas perspectivas para a reflexão e o aprofundamento dos conhecimentos sobre esse campo interdisciplinar.

O primeiro artigo, **"A representação estética dos demônios em Hazbin Hotel: um estudo das referências religiosas e literárias"**, de Elias Jardim Nogueira, analisa a representação estética dos demônios na série *Hazbin Hotel*, explorando sua construção simbólica e alegórica em diálogo com referências religiosas e literárias. O autor propõe, como reflexão central, a ideia de que os demônios povoam o imaginário humano desde tempos remotos, provocando medo e atração simultaneamente. Essa ambivalência se manifesta de maneira significativa na série, que utiliza referências do repertório religioso e literário para recriar símbolos bíblicos e mitológicos com uma estética singular. A singularidade do artigo reside na análise da representação dos demônios na referida produção, investigando sua construção simbólica e alegórica e articulando religião e estética na interpretação do problema do mal e do mito da queda, evidenciando a relevância da estética na compreensão das práticas religiosas e na reinterpretação de figuras milenares.

Na sequência, temos o artigo **"O pecado mutante em X-Men 97: o discurso religioso pelas lentes da cultura pop"**, de Felipe Soares Forti. O autor explora a franquia X-Men como um espelho contínuo do pensamento cultural sobre o discurso religioso do fundamentalismo, utilizando a cultura pop como lente para examinar temas contemporâneos. O artigo analisa a presença constante, na série, da representação do pensamento cultural sobre o discurso religioso do fundamentalismo e argumenta que as histórias em quadrinhos são representações figurativas da realidade que, por meio de sua translucidez, levam o espectador ao mundo fictício, ao mesmo tempo em que ecoam narrativas do mundo real. Tal abordagem ressalta a importância de se considerar a dimensão estética na análise das religiões e de como a ficção pode refletir e moldar o imaginário coletivo.

Na mesma perspectiva de análise da religião sob o prisma da cultura pop, o artigo **"O poder do grito e a liberação da raiva feminina: a estética do monstruoso e do**



grotesco presente em *Everybody Scream*, de Florence + The Machine", de Anna F. A. Figueiredo, oferece uma reflexão acerca da leitura simbólica e estética do videoclipe *Everybody Scream*, da banda Florence + The Machine, como uma expressão da potência criadora, telúrica e libertadora do feminino. Por meio da estética do monstruoso e do grotesco, o estudo mostra como a música pode subverter narrativas opressoras e empoderar o feminino. A análise articula a concepção arquetípica do feminino como força ancestral com o entendimento pós-estruturalista do feminino como posição historicamente produzida pela lógica da alteridade, mostrando como a estética pode reconfigurar símbolos culturais.

Em seguida, o artigo "**A invenção de Ostara: o culto moderno de Eostre e a disputa neopagã pela estética da Páscoa**", de Flávio Lopes Arantes, investiga a popularização do festival de Ostara no neopaganismo contemporâneo, bem como as funções sociorreligiosas de um mito moderno, cuja narrativa ressoa em discursos midiáticos e acadêmicos. O trabalho explora como as tradições são construídas e ressignificadas no cenário religioso atual. Para isso, o autor propõe uma abordagem metodológica integrada, combinando a crítica histórica, a análise sociológica e a observação material das práticas religiosas, de modo a articular discurso, estrutura e experiência. O artigo oferece uma reflexão sobre as práticas e rituais religiosos, especialmente na formação de identidades neopagãs, explorando, por meio de imagens, como tal fenômeno aparece nas manifestações midiáticas.

O próximo artigo, intitulado "**A relação entre a religião e a ópera *La forza del destino***", de Luidy Xavier Nogueira, discute a complexa e rica relação entre a ópera, em particular *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi, e a religião, sob a ótica de Paul Tillich, revelando como a arte musical transcende os limites do sagrado institucionalizado. O artigo tem o objetivo de investigar tal relação, demonstrando, pela via do simbólico, como a ópera, enquanto campo musical, apresenta o religioso por outro prisma, consistindo em um veículo para expressar e explorar o significado do fenômeno religioso.

No último artigo, intitulado "**Aspectos teatrais no Evangelho de João: para além da comunidade, contra São Tomé**", Giuliano Martins Massi explora os aspectos teatrais presentes no evangelho, sugerindo que o texto foi adaptado para ser apresentado a um público mais amplo por meio de uma narrativa dramatizável. A abordagem oferece



uma perspectiva inovadora sobre a comunicação religiosa na antiguidade. A partir do método de reconstrução contextual, o artigo oferece uma leitura sobre os aspectos teatrais do referido evangelho, proporcionando uma contribuição importante sobre a sua disseminação na antiguidade.

Ao refletir sobre a diversidade de perspectivas acerca da relação entre estética e religião, a Sacrilegens destaca a vitalidade e a relevância desse campo de estudo, presente tanto na cultura pop quanto nas diversas expressões estéticas e religiosas. Esperamos que esta edição inspire novas pesquisas e reflexões, aprofundando o diálogo entre essas duas áreas fundamentais da experiência humana.

Boa leitura!

Jimmy Sudário Cabral

Coordenador do dossiê

Daniela de Cássia Sabará

Samuel Moreira Muniz

Editores-Chefes



A representação estética dos demônios em *Hazbin Hotel*: um estudo das referências religiosas e literárias

The aesthetic representation of demons in *Hazbin Hotel*: a study of religious and literary references

Elias Jardim Nogueira Cobra¹

Resumo: Os demônios povoam o imaginário humano desde tempos remotos, provocando medo e atração simultaneamente. Na contemporaneidade, essa ambivalência encontra expressão significativa na série *Hazbin Hotel* (2024), que mobiliza referências do repertório religioso e literário recriando símbolos bíblicos e mitológicos com uma estética singular. Assim, o objetivo deste trabalho é analisar a representação estética dos demônios na referida produção, investigando sua construção simbólica e alegórica, articulando religião e estética na interpretação do problema do mal e do mito da queda. Para realização desta pesquisa, efetuou-se leituras pertinentes ao tema, principalmente a *História da Feiura*, de Umberto Eco, a *Svmmā Dæmoniaca*, de Forte, *Questões disputadas sobre o mal*, de Tomás de Aquino, a *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, e *Lições sobre Filosofia da Religião*, de Hegel, além de outros autores que se debruçaram sobre a questão. Conclui-se que *Hazbin Hotel* propõe uma releitura estética do imaginário religioso, expondo conflitos humanos personificados por demônios, cuja representação e significado podem ser amplamente variados.

Palavras-chave: *Hazbin Hotel*; Estética; Demônios; Religião.

Abstract: Demons have inhabited the human imagination since ancient times, evoking fear and fascination simultaneously. In contemporary culture, this ambivalence finds significant expression in the animated series *Hazbin Hotel* (2024), which draws on religious and literary references to recreate biblical and mythological symbols through a distinctive aesthetic. Thus, the aim of this study is to analyze the aesthetic representation of demons in the aforementioned production, examining their symbolic and allegorical construction while articulating religion and aesthetics in the interpretation of the problem of evil and the myth of the fall. To carry out this research, relevant readings on the subject were undertaken, particularly *On Ugliness* by Umberto Eco, *Svmmā Dæmoniaca* by Forte, *Disputed Questions on Evil* by Thomas Aquinas, *The City of God* by Saint Augustine, and *Lectures on the Philosophy of Religion* by Hegel, among other authors who have explored this issue. It is concluded that *Hazbin Hotel* offers an aesthetic reinterpretation of the religious imaginary, exposing human conflicts personified by demons, whose representation and meaning are remarkably diverse.

Keywords: *Hazbin Hotel*; Aesthetics; Demons; Religion.

¹Formado em Filosofia (bacharelado e licenciatura) pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL), especialista em Ciências da Religião pela FACUMINAS e mestrando em Filosofia pelo PPGF-UNIFESP na área Subjetividade, arte e cultura. Possui especial interesse em religião, arte e psicanálise. <http://lattes.cnpq.br/5528520263644224> <https://orcid.org/0009-0007-9978-6224>



Introdução

Os demônios sempre povoaram o imaginário popular e são fonte de fascínio e terror. Sua representação estética passou por diversas modificações ao longo do tempo, assim como sua interpretação. Assim, o presente trabalho tem por objetivo analisar a representação estética dos demônios na série de TV animada *Hazbin Hotel*. O artigo em questão buscou articular religião e estética na análise de símbolos e alegorias que compõem o universo ficcional da série. Assim, pretende-se investigar a origem e o papel de alguns personagens, a fim de discutir o lugar desses seres sobrenaturais considerados malignos, popularmente chamados de demônios, no contexto da animação, a partir das influências religiosas e literárias que serviram de inspiração para a composição do universo ficcional da série.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, efetuou-se leituras pertinentes ao tema, recorrendo a autores que estudaram essa questão. Vale mencionar a obra *História da Feiura* (2007), de Umberto Eco, *Lições sobre Filosofia da Religião* (1821), de Hegel, *Questões disputadas sobre o mal* (1265-1267), de Tomás de Aquino, a *Cidade de Deus* (426 d.C.), de Santo Agostinho, e a *Svmma Dæmoniaca* (2004), de José Antônio Fortea. Assim, realizou-se uma investigação bibliográfica e documental na literatura relacionada ao tema em questão, levantando a produção qualitativa do assunto em pauta.

Com efeito, faz-se necessário estudar as representações contemporâneas do demônio e do mundo infernal, a fim de compreender sua aparição nas mídias contemporâneas. De fato, trata-se de um tema que desperta muita curiosidade e confusão, por articular fantasia e crenças religiosas. Nesse sentido, é preciso analisar a fonte de inspiração na qual se baseia a série em questão e discutir a adaptação e o papel que os personagens adquirem na série, a fim de investigar de que modo se constrói a representação artística feita pela animação, evidenciando as múltiplas interpretações da figura do demônio.

Sendo assim, o artigo está estruturado em quatro capítulos, sendo o primeiro dedicado a analisar o universo simbólico religioso que fornece o arcabouço artístico para reinterpretar a estética da série. O segundo se presta a esclarecer o funcionamento do mundo angélico e contextualizar a história do personagem Lúcifer segundo a tradição católica. O terceiro, por sua vez, busca analisar a simbologia do “mito da queda”, conforme a narrativa dos primeiros capítulos do Gênesis. Finalmente, o quarto capítulo



se interessa por alguns personagens paradigmáticos, ressaltando suas raízes religiosas e literárias, bom como seu papel no show de TV.

1. O universo simbólico e a mitologia cristã na estética de *Hazbin Hotel*

A fim de propor uma análise do show de TV animado *Hazbin Hotel*, faz-se necessário elucidar a origem do imaginário que compõe a série, a partir de seu referencial religioso, isto é, os textos sagrados que apresentam os personagens e inspiram o universo em que a história se baseia. Nesse sentido, é preciso salientar que os elementos utilizados foram extraídos de um contexto sagrado, que as religiões entendem como verdade revelada, notadamente a Bíblia, além de outros textos que remetem à concepção sagrada do mundo. Assim, entende-se que a animação empresta partes desse universo para desenvolver sua própria autonomia, de modo que é possível analisar o material com a ótica da estética, isto é, a investigação dos fenômenos sensíveis e sua recepção.

Neste trabalho será empreendida uma investigação estética dos seres sobrenaturais que compõem a série animada de TV *Hazbin Hotel*, notadamente os demônios e o mundo infernal. Trata-se de uma animação 2D direcionada ao público adulto, produzida pelo estúdio de animação *Spindlehorse*, adquirida pela A24 em 2020 e exibida pela *Amazon Prime Vídeo* em 2024. Idealizada pela animadora estadunidense Vivienne Medrano (*VivziePop*, como é mais conhecida na internet), o Piloto da série foi lançado em outubro de 2019 no *YouTube*, para introduzir a história e os personagens principais. Até ser lançada oficialmente no serviço de *streaming*, a criadora da série trabalhou em outros projetos, como *Helluva Boss*, uma animação com classificação +18, disponibilizada no *YouTube*, que se passa no mesmo universo de *Hazbin Hotel* e apresenta uma empresa de demônios que oferecem serviços diversos para moradores do Inferno, principalmente o assassinato de humanos na Terra. Vivienne continua como criadora, roteirista e diretora do projeto.

A série objeto de estudo deste trabalho narra a história de Charlie, a princesa do inferno, filha de Lúcifer e Lilith, que tem a ideia de construir um hotel para ajudar a redimir os demônios, como forma de diminuir o problema de superpopulação do inferno. Para conter a superpopulação, os anjos, liderados por Adão, descem ao inferno periodicamente para exterminar alguns demônios. Assim, Charlie gerencia o hotel junto à sua namorada e com a ajuda de um poderoso demônio chamado Alastor. A princesa do



inferno também recorre a seu pai, Lúcifer, que se encontra em depressão após a separação de sua esposa, desesperançoso com a situação do inferno. Assim, outros amigos se juntam ao grupo e unidos eles lutam contra o extermínio dos anjos e tentam defender o hotel, promovendo a ideia de que os demônios podem se redimir e ir para o céu.

Primeiramente, é preciso discutir a relação entre mitologia e religião. De se observar que a mitologia grega e a Bíblia serão tomadas como referências, visto que aquela representa o berço da cultura ocidental e esta fornece o imaginário popular mais utilizado na série, como as ideias de céu, inferno, anjos, demônios, pecado, redenção, entre outros. Faz-se necessário salientar que, apesar da grande influência protestante nos EUA, entende-se que a tradição católica fornece uma maior sistematização acerca do mundo angélico. Com efeito, mitologia e religião estão interligadas, visto que configuram tentativas de explicação da realidade por meio de narrativas que comportam elementos fantásticos. Nesse sentido, é possível falar em uma "mitologia cristã", visto que as religiões cristãs utilizam alguns mitos para explicar o *Kóσμος* e a realidade.

Como se verifica no Antigo Testamento, há algumas histórias que se assemelham muito às aquelas da mitologia grega. A título de exemplo, vale conferir a criação do ser humano a partir do barro à imagem dos deuses pelo Titã Prometeu:

A estes animais faltava um ente dotado de mais alta inteligência, ente, que a todos legislar pudesse: eis o homem nasce, e – ou tu, suprema Origem de melhor Natureza, e quanto há nela, ou tu, pasmoso artífice, o formaste pura extração de divinal semente, ou a terra ainda nova, inda de fresco separada dos céus, lhe tinha o germe. Com águas fluviais embrandecida, dela o filho de Jápeto afeiçoa, organiza porções, e as assemelha aos entes imortais, que regem tudo. As outras criaturas debruçadas olhando a terra estão; porém ao homem o Factor conferiu sublime rosto, erguido, para o céu lhe deu que olhasse. A terra, pois, tão rude, e informe dantes, presenteou finalmente assim mudada, as humanas, incógnitas figuras (Ovídio, 2016, p. 45).

Também se encontra um paralelo no dilúvio enviado por Poseidon, a mando de Zeus, que, decepcionado com os homens, queria erradicá-los:

[...] Solte-se o freio às águas. Assim cumpri.” Ordena, partem, correm, vão-se às fontes, e as bocas donde saem lhes desapertam: volem depois ao mar desenfreados. Netuno vibra o cérulo tridente, fere a terra com ele, e treme a terra, e às águas c’o tremor franqueia o seio. Em brava rapidez correndo os rios, já dos campos se apossam, já derrubam, já consigo arrebatam plantas, gados, gentes, habitações, e os lares santos (Ovídio, 2016, p. 72-73).



Além da responsabilização da mulher pelos males do mundo na figura de Pandora: “Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos a recato dos males, dos difíceis trabalhos, das terríveis doenças que ao homem põem fim; mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando, dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares” (Hesíodo, p. 29). Sendo assim, entende-se que a mitologia não tem menor valor que as religiões institucionalizadas e o estudo de religião comparada pode mostrar que elas têm muito em comum.

Assim sendo, apesar de a mitologia grega fornecer um calendário festivo, leis sagradas e alguns ritos, “ela não implica nenhum credo que imponha aos fiéis um conjunto coerente de crenças relativas ao além” (Vernant, 2009, p. 24). Portanto, a convicção religiosa dos gregos provinha da tradição oral de crenças sem uma estrutura muito consistente, o que deixava uma grande margem para interpretação. Desse modo, a mitologia consistiu para os gregos antigos numa religião de fato, que atualmente sobrevive principalmente no campo da arte. Destarte, é possível valer-se da “mitologia cristã”, isto é, a coletânea de mitos reunidos na Bíblia, principalmente no Antigo Testamento, para criar outras histórias com os mesmos elementos, sem uma relação direta com o material original.

Assim sendo, é possível analisar a estética da série, que se revela herdeira dos símbolos que compõe a “mitologia cristã”. A título de exemplo, a personagem principal Charlie possui atributos animais, como presas, cascos e focinho; Lúcifer possui características que remetem a uma cobra, como língua bifurcada e pupilas fendidas, seis asas e utiliza um chapéu com uma serpente e uma maçã; Alastor, por sua vez, possui atributos de um cervo, como orelhas e chifres. As cores da série são predominantemente vermelhas e bastante vibrantes. Os personagens, no geral, possuem características que remetem a palhaços e ao circo, como a maquiagem carregada e roupas típicas. O *design* é composto por linhas finas e polidas, além de vértices pontiagudos, misturando um estilo retrô com elementos modernos. Tudo isso visando construir a imagem de um inferno atemporal e intenso, criando uma atmosfera dinâmica que estimula os sentidos.

Ainda é possível analisar a série do ponto de vista alegórico, como uma fábula que, assim como a mitologia e a religião, recorrem ao antropomorfismo, isto é, a atribuição de características humanas à seres divinos, espirituais ou naturais. As fábulas podem ser consideradas como um recurso estético que utiliza alegorias e símbolos para



representar problemas morais. Assim, os elementos fantásticos que aparecem na série estabelecem uma relação com a realidade, no sentido de ser uma sombra do real, revelando a verdade através da semelhança. Nesse sentido, Levinas afirma que, como nas fábulas, os animais que representam os humanos conferem à fábula sua cor própria porque são vistos como esses animais e não através deles, uma vez que detêm e completam o pensamento (Lévinas, 2001). Desse modo,

A alegoria não é um simples auxílio ao pensamento, uma maneira de tornar concreta e popular uma abstração para almas infantis, o símbolo dos pobres. É um comércio ambíguo com a realidade, no qual a realidade não se refere a si mesma, mas ao seu reflexo, à sua sombra. A alegoria, portanto, representa o que no próprio objeto a duplica. A imagem, pode-se dizer, é a alegoria do ser². (Levinas, 2001, p. 53).

Portanto, o universo religioso fornece um rico arcabouço artístico para a série, que se vale de elementos simbólicos e alegóricos para construir sua trama. Assim sendo, estética e religião se entrelaçam na representação de uma realidade transcendente, que encontra uma modalidade de expressão sensível através da arte. Nesse sentido, a arte vem a ser uma sombra da realidade, ou seja, uma experiência pré-filosófica capaz de hipnotizar, provocando uma sensação de transcendência. Desse modo, religião e arte estão intimamente relacionadas de modo que é possível articulá-las na produção de universos ficcionais únicos e cativantes, como no caso do show de TV em questão.

2. Lúcifer e o mundo angélico

A figura paradigmática que aparece logo no início do primeiro episódio da série é *Lúcifer Morningstar*, o rei do inferno. Trata-se do anjo mais perfeito criado por Deus, retratado como um espírito curioso e criativo, com ideias consideradas "perigosas", que o levaram a questionar algumas regras culminando em seu banimento. Uma análise comparativa permite ver que não se trata da mesma motivação do Lúcifer presente na Bíblia e na Tradição da Igreja Católica. A crença no demônio existe desde os primórdios

²“La alegoría no es un simple auxiliar del pensamiento, una manera de volver concreta y popular una abstracción para almas infantiles, el símbolo del pobre. Es un comercio ambiguo con la realidad en el que ésta no se refiere a sí-misma, sino a su reflejo, a su sombra. La alegoría representa, por consiguiente, lo que en el objeto mismo lo dobla. La imagen, se puede decir, es la alegoría del ser” (tradução nossa).



da humanidade, mas foi ganhando contornos mais precisos com o avanço da religião católica, principalmente no ocidente. Como afirma Umberto Eco (2018),

Distintos tipos de demônio, como seres intermediários que às vezes são benevolentes e às vezes malignos, e quando são malignos, apresentam aspecto monstruoso (também no Apocalipse, os “anjos” tanto são ajudantes de Deus quanto ajudantes do demônio), existiam em diferentes culturas³ (Eco, 2018, p. 90).

Desse modo, a imagem do diabo passou por diversas modificações ao longo dos séculos, de modo que sua representação como um monstro dotado de cauda, orelhas de animal, barba de cabra, patas, garras e chifres datam do século XI em diante (Eco, 2018, p. 92). Observa-se que, tradicionalmente, ele é descrito com partes de animais, porém, também aparece como jovens sedutores e belas prostitutas, como no caso da *Vida de Santo Antônio*, por Santo Atanásio. Um exemplo da grande variedade pictórica da representação do demônio são as pinturas de Hieronimus Bosch, como o Tríptico das tentações de Santo Antônio (1505-1506, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga), que fornecem um vasto e criativo catálogo de seres infernais. Entretanto, nota-se que a Bíblia não fornece uma descrição estética do demônio, prescindindo de sua imagem para os efeitos desejados pelo texto.

Nota-se também que os demônios nem sempre foram figuras malignas ou seres cujo objetivo é causar a danação eterna dos seres humanos. No *Symposium*, de Platão, aparece o *daimon* (δαίμων), traduzido muitas vezes por gênio: “tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal” (Platão, 1972, p. 40), isto é, um ser intermediário que atua como uma voz divina que alerta e inspira o filósofo. Ele aprende de uma autoridade em questões do amor, uma sacerdotisa de Mantinéia chamada Diotima, que o Eros é um *daimon*, de modo que “o daimônico tanto pode ser destrutivo como criativo” (May, p. 195) e, ainda, “qualquer função natural no indivíduo que tenha o poder de invadir a pessoa inteira” (May, 2001, p. 195). Nesse sentido, entende-se que, na Grécia antiga, o “demônio” era entendido como um poder da natureza que impelia a algo bom ou ruim, à união ou destruição.

Com efeito, além das descrições fantásticas metafóricas do demônio, que se encontram no livro do Apocalipse, foi o Gênesis que trouxe a figura da serpente

³“Distintos tipos de demonio, como seres intermedios que a veces son benévolos y as veces malvados, y quando son malvados, de aspecto monstruoso (también en el Apocalipsis, lon ‘angeles’ tanto son ayudantes de Dios como ayudantes del demônio), existían en diferentes culturas” (tradução nossa).



demoníaca que induziu Adão e Eva a comerem o fruto proibido e, assim, cometerem o pecado original⁴, que se perpetuou no gênero humano. Outros livros sagrados como a passagem de Isaías 14:12-15 falam especificamente sobre Lúcifer. Alguns autores que se tornaram referência para a demonologia foram Tomás de Aquino, principalmente na *Quaestiones Disputatae de Malo* e o Pe. José Antônio Fortea com sua *Svmma Dæmoniaca*.

Nesta obra moderna, que constitui também um manual para exorcistas, o autor propõe realizar um compilado das crenças na realidade demoníaca de acordo com a tradição da Igreja Católica e a própria experiência como exorcista, apoiado por outros sacerdotes na mesma função. Nota-se que o nome do livro já é sugestivo, pois pretende ser uma contrapartida da *Svmma Teologica*, a obra de maior envergadura de São Tomás de Aquino, que se tornou referência para a doutrina católica. Na *Suma*, de Fortea, os anjos são apresentados como seres puramente espirituais de inteligência perfeita. Nas palavras do autor: "Lúcifer foi a obra-prima de Deus, que lhe deu uma espada; o seu nome está relacionado à luz, logo brilhava como uma luz especial e única no Firmamento das naturezas angélicas." (Fortea, 2010, p. 136). Faz-se mister ressaltar que os demônios não são iguais, cada um possui sua psicologia e sua forma de ser particular. Isso significa que eles possuem uma hierarquia, de acordo com os nove coros angélicos⁵, já que caíram anjos de todos os níveis e se transformaram em demônios. Visto que constituem seres sem corpo físico e cada um esgota sua espécie (Fortea, 2010), a variedade na representação estética desses seres é compreensível, já que, ao dar forma ao informe, a criatividade pode se expandir livremente. Sendo assim,

Os exorcistas comprovam que entre eles há os que têm poder superior sobre os outros. Em que consiste esse poder? Impossível saber, pois não se conhece como um demônio pode obrigar outro a fazer algo dado que não existe corpo para empurrar ou forçar (Fortea, 2010, p. 27).

Logo, percebe-se uma coincidência entre esta asserção e a série, visto que nela os demônios possuem acordos entre si que os obrigam a submeter-se uns aos outros. A hierarquia infernal da série também se justifica de acordo com a constatação do exorcista.

⁴“(397). Tentado pelo Diabo, o homem deixou morrer no coração a confiança no seu Criador (273). Abusando da liberdade, *desobedeceu* ao mandamento de Deus. Nisso consistiu o primeiro pecado do homem (274). Daí em diante, todo o pecado será uma desobediência a Deus e uma falta de confiança na sua bondade” (CIC, 1992).

⁵(1. Serafins; 2. Querubins; 3. Tronos; 4. Dominações; 5. Potestades; 6. Principados; 7. Virtudes; 8. Arcanjos; 9. Anjos).



Destarte, na Idade Média, quando a Igreja Católica sistematizava e definia sua doutrina, alguns teólogos se destacaram ao abordar o tema do mundo angélico, a saber: Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. A fim de se ater à finalidade deste trabalho, a pesquisa irá recorrer ao segundo, chamado de "doutor angélico". Na obra supracitada, explica-se, consoante Santo Agostinho, que o pecado de Lúcifer foi a soberba ou orgulho em querer se igualar a Deus. Explicando melhor, "Ele queria atingir sua perfeição última com o poder de sua própria natureza, sem Deus doando sua graça, embora, não sem Deus agindo em sua natureza⁶" (Aquino, 2003, p. 316). Em outras palavras, o primeiro pecado consiste no prazer de Lúcifer em seu próprio poder.

Na série, percebe-se que este personagem é retratado como um "sonhador", com ideias fantásticas para toda criação, sendo apresentado de maneira diferente da tradição católica, visto que no show ele foi banido do céu por ser considerado problemático, já que seu modo de pensar era perigoso para a ordem do mundo. Com efeito, a questão central de *Hazbin Hotel* gravita em torno da redenção dos demônios. Esta pode ser uma ideia com muita credibilidade popular, mas é totalmente contrária aos ensinamentos da Igreja Católica a respeito deste tema. Como encontra-se no tratado sobre o mal, Tomás de Aquino explica: "Anjos são imutáveis para o bem e para o mal depois de sua primeira escolha, já que a condição de transitivo está encerrada para eles⁷" (p. 329-330). Em outras palavras, os seres angélicos, de intelecto perfeito, possuem plena consciência de suas escolhas, pois conseguem ver todas as consequências que resultam dela e, mesmo assim, os anjos caídos escolheram se afastar de Deus. Assim, sua vontade é irrevogável, mesmo que Deus se dispusesse a perdoo-los, eles recusariam sua misericórdia.

Por isso, entende-se que talvez o universo de *Hazbin Hotel* não se situa no inferno da tradição cristã, mas num outro plano, no qual ainda é possível se redimir. Interessante observar que há um respaldo bíblico para este "local", já que, na Bíblia, há uma distinção entre *Sheol*, *Hades*, *Gehenna* e *Tártaro*. Comumente, são traduzidos como inferno, porém, possuem significados distintos dependendo do contexto. Por exemplo, em alguns casos, *Sheol* e *Hades* aproximam-se mais de "túmulo" ou "poço", visto que

⁶"He wanted to attain his ultimate perfection by the power of his own nature without God bestowing grace, although not without God acting on his nature" (tradução nossa)

⁷"Angels are immutable in either good or evil after their first choice, since the condition of wayfarer is ended for them" (tradução nossa)



O Sheol do Antigo Testamento e Hades do Novo, ambos traduzidos para nossa palavra inglesa inferno, não significaram originalmente um lugar de miséria para os maus, mas simplesmente o estado dos mortos, sem relação com a bondade ou maldade das pessoas, sua felicidade ou miséria⁸ (Balfour, 1832, p. 17).

Majoritariamente, o *Sheol* hebreu é traduzido por *Hades* (ᾍδου) nas versões gregas. Trata-se, portanto, de um lugar provisório, ao contrário de *Gehenna*, que seria um lugar de miséria definitivo. Observa-se que a palavra *Gehenna* não aparece na *Septuaginta* (tradução do Antigo Testamento hebraico para o grego), como aponta Balfour:

Originalmente ela é a composição das duas palavras hebraicas “ge” “hinom”, o Vale do Hinnom, um lugar próximo de Jerusalém, no qual nós ouvimos primeiro no livro de João, 15:8. Foi lá que cruéis sacrifícios de crianças foram feitos pra Moloch pelo fogo, o ídolo amonita, 2Cr. 33:6. O lugar também foi chamado de tophet, 2Rs 23:10 e isso, como é suposto, pelo barulho do tambor, toph significa um tambor, um som provocado com o propósito de afogar o choro das crianças desesperadas. Como esse lugar foi, no processo do tempo, considerado um emblema do inferno, ou o lugar de tormento reservado para a punição dos maus num estado futuro, o nome tophet foi gradualmente usado nesse sentido, e, finalmente, ficar restrito a ele⁹ (Balfour, 1832, p. 106).

Tártaro (ταρταρώσας), por sua vez, faz parte da mitologia grega, situado no Hades como lugar de tortura e punição. Este termo foi empregado apenas uma vez no Novo Testamento, na segunda carta de São Pedro, no sentido genérico, de modo a dialogar com os pagãos. É mister destacar que o imaginário infernal não surgiu do cristianismo, como evidencia Umberto Eco:

Embora termine com a imagem de Satanás mergulhando nas profundezas dos mundos infernais, das quais não sairá nunca mais, não foi o Apocalipse que introduziu no mundo cristão a ideia do inferno. Muito antes, várias religiões já haviam concebido um lugar, em geral subterrâneo, onde vagavam as sombras dos mortos. É no Hades pagão que Deméter vai resgatar Perséfone raptada pelo rei das profundezas,

⁸“Sheol of the Old Testament, and Hades of the New, both translated by our English word hell, did not originally signify a place of misery for the wicked, but simply the state of the dead, without regard to the goodness or badness of the persons, their happiness or misery” (tradução nossa).

⁹“It is originally a compound of the two Hebrew words “ge” “hinom”, the valley of Hinnom, a place near Jerusalem, of which we hear first in the book of Joshua, xv. 8. It was there that the cruel sacrifices of children were made by fire to Moloch, the Ammonitish idol, 2 Chron. xxxiii. 6. The place was also called tophet, 2 Kings xxiii. 10. and that, as is supposed, from the noise of drums, toph signifying a drum, a noise raised on purpose to drown the cries of the helpless infants. As this place was, in process of time, considered as an emblem of hell, or the place of torment reserved for the punishment of the wicked in a future state, the name tophet came gradually to be used in this sense, and at length to be confined to it” (tradução nossa).



que Orfeu se precipita para salvar Eurídice, que se aventuram Ulisses e Enéas. Também o Corão fala de um local de penitência. E no Antigo Testamento encontramos alusões a uma "moradia dos mortos" sem que se fale, no entanto, de penas e tormentos, enquanto os Evangelhos já são mais explícitos, mencionando o Abismo e especialmente as Geenas e seu fogo eterno, "onde haverá pranto e ranger de dentes"¹⁰ (Eco, 2018, p. 82).

Logo, fica evidente que os demônios sempre povoaram a história, aparecendo de diversas formas em vários contextos, principalmente nas produções artísticas, com contornos diversos ao longo dos séculos. Independente da crença, este fenômeno suscita curiosidade e temor, como é evidenciado pela série de TV em questão, bem como diversas outras obras que exploram esse imaginário com representações e sentidos diferentes. A título de exemplo, no show em questão, Lúcifer não é uma figura muito imponente que desperta medo, mas um homem de baixa estatura, depressivo, que desesperadamente tenta se aproximar de sua filha e possui um jeito caricato e cômico. Sendo uma figura emblemática que pode assumir diversas formas e desempenhar papéis variados, entende-se que as produções midiáticas possuem autonomia para criar roupagens diferentes para os seres angélicos e demoníacos que existem no imaginário desde os tempos primevos, sendo uma necessidade do ser humano dar corpo a essas figuras para melhor entendê-las ou afastar-se delas.

3. A simbologia do “mito da queda”

O livro do Gênesis é um dos mais misteriosos da Bíblia, já que explora elementos simbólicos e narrativas fantásticas. Entre as interpretações possíveis, destaca-se a leitura antropológica que Hegel faz na obra *Lições de Filosofia da Religião*. Segundo Hegel, é possível inferir que a narrativa do terceiro capítulo do Gênesis relata um conflito no nível da natureza humana, ou seja, algo que acontece na interioridade do ser humano. Nesse sentido, Adão não representa um homem particular, mas a humanidade e a árvore do

¹⁰“Aunque finaliza con la visión de Satanás arrojado a los mundos infernales, de los que no saldrá nunca más, no es el Apocalipsis el que introdujo en el mundo cristiano la idea del infierno. Muchas religiones ya habían concebido mucho antes un lugar generalmente subterráneo por donde vagan las sombras de los muertos. Al Hades pagano acude Demeter en busca de Perséfone raptada por el rey de los infiernos y desciende Orfeo para salvar a Eurídice, y en él se aventuran Ulises y Eneas. De un lugar de pena habla el Corán. En el Antiguo Testamento encontramos alusiones a una <morada de los muertos>, aunque no se habla de penas y tormentos, mientras que más explícitos son los Evangelios, en los que se menciona el Abismo y sobre todo el Gehena y su fuego eterno, donde <habrá llanto y crujir de dientes>” (tradução nossa).



conhecimento do bem e do mal significa a conquista da liberdade, que gera tanto o bem quanto o mal. Desse modo, na interpretação de Hegel, o ser humano precisa passar por um processo de saída do estado de consciência natural para conquistar a liberdade, não através da escolha entre o bem e o mal, mas por saber-se capaz de escolher e fazer seu itinerário. Logo, o mal não é ter consciência de si mesmo, mas permanecer na inocência, sem efetivar a própria liberdade, isto é, a capacidade de escolher. Como afirma Pinzetta (2012, p. 83), "Em outras palavras, pela consciência o espírito toma de si mesmo, por meio do desdobramento de sua consciência". Assim, o bem e o mal estão à disposição dos seres humanos que só puderam ser responsabilizados após a “queda”.

A narrativa de Gn 3:1-24 descreve como Adão e Eva desobedeceram a Deus e foram expulsos do paraíso. Isso se deu através de uma conversa com uma serpente e no contato com o “fruto proibido”. Observa-se que em nenhum momento a Bíblia identifica qual é esse fruto, por isso, a maioria das representações elege a maçã como sendo esse fruto, tornando-se um símbolo da escolha moral que Adão e Eva fizeram. Ao identificar a maçã como fruto proibido, ela se torna a fruta do desejo e da tentação, consequentemente também do pecado. Foi graças a este fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal que se deu a “queda” dos primeiros seres humanos, sendo a maçã utilizada muitas vezes como epítome do mal. Nota-se que este é um momento de virada considerado geralmente “negativo” para a humanidade, isto é, como se o conhecimento adquirido fosse apenas do mal (Hegel, 1987, p. 528), de modo que uma leitura mais ampla pode evidenciar outros contornos da questão. Assim, a maçã pode também adquirir um caráter positivo, olhando para a questão do ponto de vista antropológico, ou seja, pensando nesse fruto como o meio pelo qual se adquire conhecimento, sendo também um símbolo da sabedoria¹¹. Portanto, na leitura de Hegel, foi preciso cair para tornar-se humano, afastando-se do mundo natural para adquirir a sua autoconsciência. Nesse sentido, poderia se desejar que o homem e a mulher não tivessem saído do paraíso e se tornado culpados, porém, como Hegel explica:

O estado de inocência consiste em que, para o homem, não há bem nem mal; é um estado animal. Paraíso (*παράδεισος*) é propriamente um jardim zoológico; é um estado de irresponsabilidade. Apenas o estado ético dos homens é um estado de responsabilidade e capacidade de culpa, um estado de homem. “Culpa” [Schuld], no geral, significa

¹¹“Maçãs de ouro com enfeites de prata é a palavra falada em tempo oportuno” (Pr 25:11).



“imputabilidade” [Zureschnung]. No sentido geral, “culpa” é aquilo que pode ser imputado ao homem; “ter culpa” significa que ele é capaz de ser imputado, que isso é sabido e querido por ele, que ele o faz como algo reto¹² (Hegel, 2018, p. 116).

Assim, Hegel refere-se a essa passagem como “queda para cima”. Desse modo, se justifica a representação de animais ou personagens com características animais no inferno e no céu criado na série, como é possível observar no *background* das cenas. Observa-se que, neste mesmo capítulo, o mito do “pecado original” ou da “queda”, representa a serpente como a personificação do mal, identificado posteriormente como Lúcifer, que tenta os primeiros pais a se rebelarem contra Deus comendo do fruto proibido. Por certo, a serpente é um símbolo polissêmico, visto que, ao mesmo tempo que é entendida como epítome do mal, também é utilizada para curar, como na passagem Nm 21:8-10 e no símbolo da medicina. Como atesta o exegeta francês, François Castel (1987), a serpente aparece em várias mitologias como monstro saído do caos, tal como Tiamat; também na epopéia de Gilgamesh, como inimiga do ser humano, além de outras histórias que colocam um monstro semelhante guardando a árvore da vida (p. 68-69). Ademais, no Egito, a coroa do faraó era adornada com uma serpente, simbolizando a onipotência e a divindade, além de estar ligada ao culto lunar e à fecundidade na religião pagã dos cananeus (Castel, 1987, p. 69-70). Por fim, entende-se que ela simboliza também a própria humanidade, pois representa “os meandros do próprio espírito que se interroga sobre a possibilidade de ser Deus”¹³ (Castel, 1987, p. 71). Em suma, ela é um personagem ambíguo, que, ao mesmo tempo, atrai e causa medo, é a fonte do veneno e do antídoto, da doença e da saúde, da morte e da vida.

Dessa forma, “a história do pecado original é a história do despertar de uma existência meramente biológica. O pecado original não introduz o mal no mundo, apenas o revela” (Ribeiro, 2021, p. 9). De fato, como afirmou o teólogo inglês William Ralph Inge (1922), “O fruto da árvore do conhecimento sempre afasta o homem de algum paraíso; e mesmo o paraíso dos tolos não é uma morada desagradável enquanto é

¹²“El estado de inocencia consiste en que para el hombre no hay bien ni mal; es el estado del animal. Paraíso (παράδεισος) es propiamente un jardín zoológico; es un estado de irresponsabilidad. Sólo el estado ético de los hombres es estado de responsabilidad y de capacidad de culpa, un estado del hombre. «Culpa» [Schuld] en general significa «imputabilidad» [Zurechnung]. En sentido general, «culpa» es aquello que puede ser imputado al hombre; «tener culpa» significa que uno es capaz de ser imputado, que esto es sabido y querido por él, que él lo hace como algo recto” (tradução nossa).

¹³“Los meandros de su propio espíritu que se interroga por la posibilidad de ser dios” (tradução nossa).



habitável.”¹⁴ (p. 159). Assim, todo conhecimento tem um preço, visto que a ignorância é, muitas vezes, confortável. Nesse sentido, comparando com o processo terapêutico, atesta Melaine Klein (1991):

A tomada de consciência de sua inveja e ódio de mim veio-lhe como um choque e foi seguida por forte depressão e um sentimento de desvalia. Acredito que essa espécie de choque, que já relatei em vários casos, é resultado de um passo importante na restauração da cisão entre partes do self e, assim, uma etapa de progresso na integração do ego (Klein, 1991, p. 247).

Portanto, o reconhecimento dos aspectos negativos da humanidade, traz consigo uma ruptura dolorosa, que permite a posterior integração e posse da própria identidade. Aflora à evidência que o problema do mal é um tema caro à Teologia e à Filosofia, explorado principalmente por Santo Agostinho, considerado como o "sistematizador do pecado original". Nesse sentido, o bispo de Hipona, em sua obra *Cidade de Deus*, defende que os três primeiros capítulos do Gênesis devem ser lidos como uma verdade histórica, como se verifica na seguinte passagem: "Nada há que impeça estas e outras semelhantes interpretações espirituais do Paraíso, se as houver, contanto que se creia fielmente na verdade histórica dos factos apresentados pela narrativa" (Agostinho, p. 1210). Sendo assim, de acordo com este autor, Adão e Eva, ao utilizarem a liberdade de maneira pervertida e desdenhando de Deus, desobedeceram ao mandamento divino, tornando-se escravos do pecado, de modo que o corpo não se submete mais à razão, iniciando o conflito espiritual e moral, no qual toda humanidade está imersa.

Dessa maneira, "Tão grande foi o pecado por eles cometido que a natureza humana ficou deteriorada e com ela se transmitiu aos descendentes a sujeição do pecado e a necessidade da morte" (Agostinho, 2000, p. 1233). Esta é a interpretação mais popular, adotada pela Igreja Católica e propagada pela maioria dos teólogos através dos séculos para justificar a inclinação do ser humano ao pecado. Em suma, "Do lado positivo, o fato de ter comido do fruto que proporciona o conhecimento do certo e do errado representa o nascer da pessoa psicológica e espiritual" (May, 2015, p. 164). Todavia, nota-se que, ao invés deste fato ser motivo de regozijo, a história é narrada como se acontecesse contra a

¹⁴“The fruit of the tree of knowledge always drives man from some paradise or other; and even the paradise of fools is not an unpleasant abode while it is habitable” (tradução nossa).



vontade de Deus, indicando que Ele não desejava que o ser humano tivesse consciência ética. Trata-se, pois, de uma narrativa ancestral, na qual

É compreensível que os primeiros contadores de história não soubessem distinguir entre rebelião e autoconsciência construtiva, considerando que muita gente, mesmo hoje em dia, acha difícil fazer esta distinção (May, 2015, p. 165).

De fato, é o que acontece também em *Hazbin Hotel*, pois Lúcifer e Lilith foram considerados rebeldes dissidentes que construíram um novo reino com suas habilidades, cada um com sua liberdade criativa. Finalmente, entende-se que

O bem e o mal fazem parte da ambiguidade constitutiva dos seres humanos e de toda a natureza. Assim sendo, podemos imaginar que a serpente representa melhor a humanidade com a qual todos são construídos. Talvez seja esta a razão pela qual a serpente sai castigada, porém vitoriosa na sua relação com os seres humanos na narrativa de Gênesis 3 (Vergara, 2005, p. 49).

Portanto, a visão apresentada pela série sugere que o bem e o mal não são absolutos, de modo que as regras para entrar no Paraíso não são claras, como o personagem Adão acreditava. Nesse sentido, a história mostra que, apesar do Inferno ser eterno, há muitas nuances que permitem aos personagens se redimirem e, inclusive, alcançarem o céu, como aconteceu no final da primeira temporada com o personagem Sr. Pentious, para a surpresa de todos. Em suma, a moralidade das ações pressupõe a liberdade e o conhecimento, de modo que a árvore do conhecimento do bem e do mal, guardada pela serpente, ilustra a metáfora da conquista da maioria pelo ser humano.

4. Personagens emblemáticos

Ainda dentro do mito de Adão e Eva, há uma figura feminina muito emblemática, cujo nome é Lilith. Na série, ela é a mãe de Charlie, primeira amante de Lúcifer, que aparece só alguns minutos na primeira temporada. Ela faz parte de várias mitologias e foi representada de várias formas ao longo da história. Na Bíblia, ela pode passar despercebida, visto que o único versículo que cita seu nome está em Isaías 34:14 "Os gatos selvagens se juntarão a hienas, e um sátiro clamará ao outro; ali também repousará Lilith e encontrará descanso." Trata-se de um trecho obscuro sem desenvolvimento



posterior, mas é possível depreender que Lilith, ao habitar o deserto com outros animais, junta-se aos demônios, pois é o lugar onde tradicionalmente habitam¹⁵.

Para mais, parece que há dois relatos da criação na Bíblia, primeiro em Gn 1:27, "E Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. E Deus os abençoou, e disse: frutificai e multiplicai-vos". (Gênesis 1:27). Mais à frente lê-se: "Deus disse: 'Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.' [...] Depois, da costela que tirara do homem, Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem" (Gn, 2:18-22). Destarte, uma possível leitura é que houve duas Evas, sendo uma delas, Lilith. Entretanto, do ponto de vista teológico, esta narrativa duplicada pode ser explicada a partir da teoria das fontes, isto é, de que cada relato é de uma fonte narrativa diferente (Javista e Eloísta), compiladas tardiamente no mesmo livro. Com efeito, historiadores apontam que

A menção mais antiga ao seu nome aparece na Epopeia de Gilgamesh – a mais antiga obra épica escrita – e em A Árvore Huluppu, um poema épico sumério encontrado em uma tabuleta em Ur que remonta a aproximadamente 2 mil a.C. (Ventura, BBC News Brasil, 2023).

Seu nome também aparece no *Talmude da Babilônia* e em textos posteriores, como o *Zohar*, escrito por volta de 1300 na Espanha, um dos textos principais que compõe o pensamento místico judaico da Cabala. Ademais, no *Alfabeto de Ben Sirá*, uma fonte problemática, visto que muitos estudiosos não o reconhecem como parte do pensamento rabínico, ela é protagonista de uma história que justifica o uso de amuletos mágicos para afastar o demônio Lilith. Sobre ela, se diz que não aceitou submeter-se a Adão e se separou dele, recusando retornar ao Paraíso. Por isso, tornou-se maldita, um demônio que ataca mulheres grávidas e bebês, a não ser que veja a imagem ou o nome dos anjos que Deus mandou atrás dela. Destarte, essa personagem geralmente é definida como

Um irresistível demônio feminino da noite, de longos cabelos, sobrevoa as mitologias suméria, babilônia, assíria, cananeia, persa, hebraica, árabe e teutônica. Durante o terceiro milênio antes de Cristo, na Suméria, ela foi, a princípio, Lil, uma tempestade destruidora ou espírito do vento. Entre os semitas da Mesopotâmia, ela ficou conhecida como Lilith, que, mais tarde, ao confabular com layil (a palavra hebraica para noite), tornou-se Lilith, um demônio noturno que agarra

¹⁵Segundo a tradição Patrística, o deserto é a morada do demônio, símbolo do obscuro e sem vida (Cf. *Vida de Santo Antão* por Santo Atanásio). Além disso, Jesus é tentado no deserto e, segundo seu próprio ensinamento, esse é o lugar próprio dos demônios.



os homens e as mulheres que dormem sozinhos, provocando-lhes sonhos eróticos e orgasmo noturno (Koltuv, 1997, p. 13).

Segue-se que a representação de Lilith se verifica em várias igrejas, como na Capela Sistina, onde ela foi retratada por Michelangelo enrolada em torno da árvore do conhecimento; na Catedral de Auxerre, em um vitral com a mesma cena; ela também era moldada em pedestais para estátua da Virgem Maria e do Menino Jesus, esculpida com rosto de mulher e cauda de serpente. Interessante observar que, nessas imagens, Lilith está no lugar de Lúcifer, guardando a árvore do conhecimento e seduzindo Eva.

Finalmente, é possível explorar o personagem Alastor. Trata-se de uma figura misteriosa e cativante, cuja história foi pouco revelada, mas seu papel na série é de extrema relevância. A escolha do nome Alastor chama atenção, pois deriva de um nome grego, *Ἀλάστωρ*, relacionado a uma divindade vingadora ou *daimon*. Na literatura, há um interessante poema intitulado *Alastor ou o espírito da solidão*, de Percy Bysshe Shelley, um eminente poeta romântico inglês do século XIX. Trata-se de um poema que narra a jornada mística de um jovem poeta de nome Alastor, em busca da beleza e da verdade. O poeta adverte os idealistas a não abandonarem o "doce amor humano" e o convívio social pela busca vã de sonhos efêmeros. Resumindo,

O poema conta a história de um jovem poeta chamado Alastor, que embarca em uma jornada para encontrar a personificação perfeita da beleza, da verdade e do amor. Entretanto, apesar de sua busca por iluminação, Alastor encontra um final trágico. O poema é dividido em três partes, cada uma delas explora diferentes temas e ideias. Na primeira parte, Alastor inicia sua jornada encontrando várias paisagens e fenômenos naturais que evocam um sentimento de temor e admiração. Na segunda parte, ele se apaixona com uma misteriosa mulher que personifica tudo que ele procura, mas sua tentativa de possuí-la o leva à queda. Na parte final, Alastor morre sozinho no deserto, tendo falhado em encontrar a plenitude que buscava. Através do poema, Shelley explora os temas da beleza, natureza, amor e morte, usando uma linguagem vívida e evocativa para criar um sentimento de grandeza e mistério¹⁶ (Spencer, 1959, p. 233).

¹⁶“The poem tells the story of a young poet named Alastor, who embarks on a journey to find the perfect embodiment of beauty, truth, and love. However, despite his quest for enlightenment, Alastor ultimately meets a tragic end. The poem is divided into three parts, each of which explores different themes and ideas. In the first part, Alastor sets out on his journey, encountering various landscapes and natural phenomena that evoke a sense of awe and wonder. In the second part, he falls in love with a mysterious woman who embodies all that he seeks, but his attempts to possess her lead to his downfall. In the final part, Alastor dies alone in the wilderness, having failed to find the fulfillment he sought. Throughout the poem, Shelley explores the themes of beauty, nature, love, and death, using vivid and evocative language to create a sense of grandeur and mystery.” Tradução nossa.



Logo, percebe-se no poema algumas características comuns ao personagem da série, como o "sorriso sombrio", tal como é descrito na seguinte passagem:

Um sorriso sombrio de esperança desesperada enrugou seus lábios trêmulos. Pois o sono, ele sabia, mantinha implacavelmente sua carga preciosa, e a morte silenciosa exposta, infiel talvez como o sono, uma atração sombria, com um sorriso duvidoso zombando de seus próprios encantos estranhos¹⁷ (Shelley, 1885, p. 20-21).

Além disso, a história narra como o poeta foi seduzido pela visão de uma mulher idealizada, que ressoava sua própria alma, fazendo-o perecer, para unir-se a ela na morte. Para além dos personagens supracitados, é possível analisar ainda o papel de alguns personagens que representam a ambiguidade moral que a série tematiza, como o Sr. Pentious, uma cobra (aparentemente naja) que alcançou a redenção e foi transportado para o céu após sua morte. Nota-se que sendo uma cobra, ou seja, o animal considerado maldito que foi condenado após incitar o primeiro pecado de Adão e Eva, foi também o primeiro a alcançar o céu na série, devido ao sacrifício que fez em prol de seus amigos numa batalha com os anjos. Também é possível problematizar o papel do personagem Adão, que na série é representado como um anjo cruel e sádico com uma visão muito estreita da realidade, cuja lista de regras para garantir o céu se mostraram falhas (1. agir de forma altruísta; 2. não roubar; 3. enfrentar o sistema).

Enfim, os personagens destacados evidenciam que a mitologia, os escritos sagrados, a arte e o imaginário popular contribuíram para compor o fascinante mundo de *Hazbin Hotel*, tão distante e tão próximo da realidade dos seres humanos, que ora se comportam como demônios, ora como anjos, nesse caminho incerto rumo a si mesmos. Nesse sentido, a ambiguidade moral dos personagens revela a importância da liberdade conquistada com a “queda” de Adão e Eva, que garantiu a possibilidade de escolha e a maturidade ética do ser humano, capaz de determinar seu caminho. Assim sendo, a série mostra que os símbolos que povoam o imaginário popular provêm de uma fonte portadora de uma ambiguidade constitutiva, que ganham diferentes representações graças a essa fluidez semântica, verificada na representação estética das figuras que aparecem em *Hazbin Hotel*.

¹⁷“A gloomy smile of desperate hope wrinkled his quivering lips. For sleep, he knew, kept mostly relentlessly its precious charge, and silent death exposed, faithless perhaps as sleep, a shadowy lure, with doubtful smile mocking its own strange charms.” Tradução nossa.



Considerações finais

Enfim, como exposto, os demônios podem adquirir várias roupagens e sentidos dependendo do seu contexto de aparição. A série em questão articula o imaginário religioso para criar um universo próprio com uma estética original que se vale de elementos simbólicos e alegóricos para compor sua trama. De fato, a religião possui uma dimensão simbólica que mobiliza a percepção sensível na mediação com o transcendente. Nesse sentido, a estética vem a ser uma área privilegiada, que empresta suas ferramentas para analisar o sentido de produções artísticas que têm como pano de fundo elementos religiosos e literários. Com efeito, estética e religião estão intimamente relacionadas, visto que esta possui uma modalidade de expressão sensível que abre o ser humano para o mistério, de modo que a arte é capaz de falar o indizível. Assim, a série não se limita apenas em reproduzir imagens, personagens, lugares e símbolos, mas os remodela a fim de adquirir uma autonomia própria.

A mitologia e a religião fornecem um rico arcabouço artístico para muitas produções midiáticas contemporâneas, de modo que sua estética pode ser interpretada de diversas formas. O show de TV em questão evidencia a criatividade na representação desses seres fantásticos conhecidos como demônios, realizando uma apropriação e reinterpretação singular. O próprio sentido dessas figuras também se altera de acordo com o contexto, uma vez que se trata de alegorias, o caráter ético dos personagens pode ser amplamente variado. No caso do “mito da queda”, por exemplo, há várias interpretações possíveis dentro do âmbito religioso e a série não fica de fora ao criar sua própria versão. Se tratando de seres incorpóreos que povoam o imaginário popular há muito tempo, não é possível afirmar que existe uma versão correta e unívoca dos demônios, abrindo espaço para a imaginação.

Portanto, assim como uma fábula, a representação alegórica dos demônios confere à história um sabor próprio, estabelecendo uma relação ambígua com a realidade, já que configura um reflexo que revela a verdade através de símbolos. Nesse sentido, os demônios personificam conflitos humanos, evidenciando a ambígua e complexa natureza humana. A série mostra ainda nuances éticas que conferem aos personagens papéis paradigmáticos, uma vez que demônios podem ensinar virtudes e anjos podem ser cruéis. Assim, *Hazbin Hotel* mobiliza fantasias, crenças religiosas e referências literárias para compor um universo próprio, cativante e intenso. Ao revelar a ambiguidade moral do ser



humano a série evidencia que os conflitos da natureza humana são mediados pela sensibilidade, sendo este um campo rico de estudo para a religião, estética e cultura contemporânea.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 2.

AQUINO, Tomás de. *Quaestiones Disputate de Malo*. Tradução de Richard Regan. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BALFOUR, Walter. *An inquiry into the scriptural import of the words Sheol, Hades, Tartarus, and Gehenna: all translated hell, in the common English version*. 3. ed. Boston: Benj. B. Mussey, 1832.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Tradução em língua portuguesa direto dos originais*. São Paulo: Paulus, 2015.

BÍBLIA. *O Novo Testamento Grego*. 5. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

CASTEL, François. *Comienzos: Los once primeros capítulos del Génesis*. Tradução de Alfonso Ortiz García. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1987.

ECO, Umberto. *Historia de la fealdad*. Tradução de Maria Pons Irazazábal. Milano: Debolsillo, 2018.

FORTEA, José Antonio. *Summa daemoníaca: tratado de demonologia e manual de exorcistas*. Tradução de Ana Paula Bertolini. São Paulo: Palavra & Prece, 2010.

HAZBIN HOTEL. Criação: Vivienne Medrano. Estados Unidos: A24, 2024. *Série de animação*.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Tradução de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Ensayo, 2018.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

INGE, William Ralph. *Outspoken essays*. New York: Longmans Green and Co., 1922.

KLEIN, Melanie. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Tradução de Elias Mallet da Rocha e Liana Pinto Chaves (coord.). Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KOLTUV, Barbara Black. *O Livro de Lilith*. São Paulo: Cultrix, 1997.



LÉVINAS, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. Tradução de Antonio Domínguez Leiva. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

MAY, Rollo. Psicoterapia e o diamônico. In: CAMPBELL, Joseph (org.). *Mitos, Sonhos e Religião*. Tradução de Angela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

MAY, Rollo. *O homem à procura de si mesmo*. Tradução de Aurea Brito Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 2016.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Manoel Bocage. Porto Alegre: Concreta, 2016.

PINZETTA, Inácio. *Queda e elevação: Hegel, Schelling e Keirkegaard*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/60373>. Acesso em: 12 maio 2025.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RIBEIRO, António Luiz. *Da queda à reconciliação: um estudo sobre Hegel*. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2021. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/51293/1/ulflalribeiro_tm.pdf. Acesso em: 12 maio 2025.

SHELLEY, Percy Bysshe. *Alastor; or the spirit of solitude: and other poems*. London: Baldwin, Cradock, and Joy, 1885.

SPENCER, T. J. Shelley's "Alastor" and romantic drama. *Transactions of the Wisconsin Academy of sciences, arts and letters*, [S. l.], v. 48, 1959.

VENTURA, Dalia. *Quem foi Lilith, "primeira mulher de Adão" e porque ela renunciou ao Paraíso*. BBC News Brasil, 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cy0rx10e28po>. Acesso em: 20 mar. 2024.

VERGARA, Elias Mayer. *Fora do jardim*. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/818/1/Elias%20Mayer%20Vergara.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.



O pecado mutante em *X-Men 97*: o discurso religioso pelas lentes da cultura pop

The mutant sin in *X-Men 97*: religious discourse through the lens of pop culture

Felipe Soares Forti¹

Resumo: O artigo a seguir tem por objetivo mostrar a franquia X-Men como contínua forma de representação do pensamento cultural acerca do discurso religioso do fundamentalismo. Para isso, o argumento começa mostrando as histórias em quadrinhos como representações figurativas da realidade que, por meio de sua translucência, levam o espectador ao mundo fictício enquanto este ecoa narrativas do mundo real. Após isso, são demonstrados exemplos de temas religiosos na franquia X-Men como um todo (filmes, quadrinhos e séries animadas). Por fim, é apresentada a forma como *X-Men: Deus ama, o homem mata* representa o discurso religioso e como essa visão continua na animação *X-Men 97*. O estudo utiliza o termo “fundamentalismo” em seu sentido sociológico, tal como empregado na Ciência da Religião, sem referência direta a tradições ou igrejas específicas. Para isso, será adotado um método hermenêutico para a interpretação dessas mídias em comparação com eventos no mundo real, como as manifestações fundamentalistas do século XX e os discursos públicos dos membros da *Westboro Baptist Church*, além de falas de líderes religiosos interpretadas como negacionismo científico.

Palavras-chave: Discurso religioso. Cultura Pop. Histórias em quadrinhos.

Abstract: The following article aims to show the “X-Men” franchise as a continuous form of representation of cultural thought regarding the religious discourse of fundamentalism. To this end, the argument begins by presenting comic books as figurative representations of reality that, through their translucence, draw the viewer into the fictional world while echoing narratives from the real one. Next, examples of religious themes throughout the “X-Men” franchise (films, comics, and animated series) are presented. Finally, the article examines how “X-Men: God Loves, Man Kills” represents religious discourse and how this perspective continues in the animated series “X-Men ’97”. The study employs the term “fundamentalism” in its sociological sense, as used in Religious Studies, without direct reference to specific traditions or churches. To achieve this, a hermeneutical method is adopted to interpret these media in comparison with real-world events, such as 20th-century fundamentalist movements and the public discourse of members of the Westboro Baptist Church, as well as statements by religious leaders interpreted as scientific denialism.

Keywords: Religious discourse. Pop Culture. Comic books.

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e pesquisador bolsista do CNPq. Mestre em Educação, Arte e História da Cultura (2025) pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). Bacharel em Teologia (2022) pela UPM, licenciado em Filosofia (2018) pela UPM e bacharel em Design Gráfico (2012) pela FMU – Faculdades Metropolitanas Unidas. Trabalha como Designer Gráfico na Universidade Presbiteriana Mackenzie. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4001-391X>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6279641981039513>.



Introdução

Quando se fala em cultura pop e religião, muitos talvez não percebam o papel de crítica social que as mídias desse universo podem apresentar. A cultura pop, diz Tim Delaney (2007, p. 1) engloba gêneros como a música, revistas, cultura cibernética, esportes, entretenimento, lazer, televisão, entre outras. Além dele, o teólogo Erlan Borges (2024, p. 26) coloca de forma mais específica o cinema (com as franquias da Marvel, Missão Impossível etc.), ficções científicas (como Matrix e Star Wars), a música (com Elvis Presley e Michael Jackson), as sagas literárias (com Harry Potter e Senhor dos Anéis) etc. Note que a cultura pop possui uma grande gama de produções e mídias. Parte desse universo da cultura pop são as HQs, sigla que designa as Histórias em Quadrinhos. Iuri Andréas Reblin² diz:

Afirmar que a cultura pop é um arcabouço de linguagens que conversam entre si, que se interpenetram significa afirmar que a cultura pop (e seus artefatos) lida com signos, símbolos e, por meio deles, partilha um universo de sentido. Ao ser uma linguagem, a cultura pop e seus artefatos provêm maneiras pelas quais as pessoas interpretam o mundo e dão sentido às coisas (Reblin, 2020, p. 16).

Nos dias atuais, embora seja comumente visto como algo infantil, desenhos animados e Histórias em Quadrinhos (doravante HQs) exerceram uma função crítica quanto a episódios do mundo real. Um exemplo disso pode ser visto na HQ do Capitão América intitulada *Verdade: Vermelho, Branco e Negro*, de Robert Morales (1958-2013) e Kyle Baker (1965-), que denuncia o racismo do governo americano nos experimentos de Tuskegee³, um estudo que durou 40 anos e foi realizado em 399 homens americanos negros com sífilis. O estudo foi realizado sem seu consentimento (cf. White, 2014, p. 56; Weinstein, 2008, p. 963; Carpenter, 2005, p. 51). A HQ compara os experimentos de Tuskegee, que ocorreram no mundo real, ao genocídio nazista (cf. Dittmer, 2012, p. 69).

O exemplo de *Verdade* mostra que as HQs podem conversar com problemas sociais no mundo real. De fato, essa característica é algo comum da arte. Como diz Will Eisner⁴ (1917-2005) as HQs são arte sequencial, na qual aspectos da arte e da literatura

² Iuri Andréas Reblin é professor e pesquisador nas áreas de cultura pop e religião. Tem doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo, RS.

³ O Experimento de Tuskegee (1932-1972) foi realizado pelo Serviço de Saúde Pública dos EUA no Alabama, tornando-se um dos casos mais notórios de violação ética em pesquisa médica.

⁴ Will Eisner foi pioneiro norte-americano dos quadrinhos e teórico da arte sequencial.



se misturam (cf. Eisner, 2001, p. 8). Segundo Carlos Caldas, o conceito de arte sequencial se aplica a “qualquer forma de narrativa com imagens em sequência, o que inclui, no limite, cinema e televisão (filmes e desenhos animados, os cartoons), e, além, é claro, das histórias em quadrinhos” (Caldas Filho, 2017, p. 71-72).

Nildo Viana⁵ argumenta que a arte é a “expressão figurativa da realidade”, elemento presente nas HQs (cf. Viana, 2014), bem como em filmes, séries e animações. Considere o exemplo citado no parágrafo anterior. Viana aponta que o Capitão América

[...] foi criado por existir os Estados Unidos, a bandeira deste país, a Segunda Guerra Mundial, a necessidade de heróis [...] bem como valores, sentimentos, concepções e representações dos envolvidos em sua criação (Joe Simon e Jack Kirby) (Viana, 2014, p. 21).

Em outras palavras, Viana explica, a arte expressa figurativamente a realidade, e essa realidade “é a sociedade em seu conjunto, aspectos dela, ou a realidade dos sentimentos, desejos, valores, do indivíduo, mesmo sua intimidade e inconsciente” (Viana, 2014, p. 18). Ora, isso implica que a representação vai além de um realismo fidedigno daquilo que é apreendido pelos cinco sentidos. Vai além: engloba a sociedade, a cultura, os discursos, os sentimentos, as reações etc.

Ao falar sobre as obras de arte, o filósofo Leon Rosenstein⁶ (1943-) difere entre a ontologia, ou seja, a corporeidade de um objeto artístico, e sua instrumentalidade. O conteúdo (ou, o “mundo interno” de uma obra) é carregado pelo objeto artístico ao espectador quando este possui translucência. Em outras palavras, o meio sensorial “é um veículo através do qual algum assunto ou conteúdo [...] é transmitido à imaginação ou à compreensão” (Rosenstein, 1976, p. 326). Essa translucência ocorre apenas quando o meio sensorial (o objeto físico ocupando espaço) tem sucesso em transmitir seu conteúdo interno – e, sua instrumentalidade. Caso falhe nessa tarefa, o meio sensorial é descrito como *opaco* ou *transparente*: opaco, quando não consegue sair do mundo real; transparente, quando a mensagem se sobressai acima do conteúdo da obra como um todo (Rosenstein, 1976, p. 326). Ao explicar o conceito de Rosenstein, Luke Cuddy diz que as propagandas de guerra estadunidenses são “transparentes”, pois, embora possam parecer poéticas, possuem muita mensagem e sobressai o meio sensorial. Por outro lado, a obra

⁵ Nildo Viana é professor da Universidade Federal de Goiás e doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (2003).

⁶ Leon Rosenstein é um filósofo norte-americano, professor emérito da San Diego State University, conhecido por seus trabalhos em estética.



Fountain, de Marcel Duchamp, é opaca, pois é apenas um urinol desconexo em um museu (Cuddy, 2008, p. 158). Na experiência do translúcido, Rosenstein diz: “Nossa atenção é cativada e direcionada para o objeto de arte. Nós atravessamos a experiência do objeto de arte por meio da translucidez de seus veículos sensoriais. Assim, adentramos e sintonizamos as formas de seu mundo” (Rosenstein, 1976, p. 327). Essa experiência é presente nas HQs que, por meio de sua arte e literatura criam um mundo que cativa o espectador e o transporta para a fantasia, fazendo-o atravessar a “experiência do objeto” físico.

Quando se fala a respeito de mídias da cultura pop, elas muitas vezes transmitem como meios sensoriais o conteúdo de seu mundo fictício interno. Esse conteúdo não é apenas a camada recheada de explosões, efeitos especiais e superpoderes. Antes, é algo enraizado nos personagens e transmitido através de seus discursos e conflitos internos, um conteúdo levado ao espectador como uma mensagem pela estética e narrativa. Ao falar das preocupações sociais das HQs, por exemplo, Geysa Silva observa:

[...] as HQs têm encenado as preocupações sociais. Confira-se sua evolução: nos anos 30, refletem esperança; em 50, por influência do macarthismo, medo, desconfiança e intolerância; em 60, o desejo de mudanças econômicas e sociais; em 70, com a ascensão do feminismo, as heroínas se tornam portadoras de sensualidade, como é o caso da Mulher Gato, da Mulher Maravilha, de Valentina etc. A partir de 80, as HQs apontam para um futuro sombrio, com um mundo pleno de desequilíbrios econômicos, gerando assassinos violentos; à mercê de políticos inescrupulosos, o Estado se torna omissor e perde o controle sobre os cidadãos, ocorrendo a falência de suas funções, cujo exemplo pôde ser observado quando Gotham City foi abandonada à própria sorte, como viria a acontecer com New Orleans, por ocasião do furacão Catrina, já em pleno século XXI (Silva, 2007, p. 5).

Considere o já citado Capitão América. Observe que o Capitão América representa figurativamente a realidade e, como meio sensorial, transmite um conteúdo que conversa entre realidade e ficção, transmitindo “valores, sentimentos, concepções e representações” aos espectadores. Em outras palavras, os super-heróis da cultura pop transmitem esse conteúdo através de seu meio sensorial, que os mostra em situações associadas ao mundo real devido a sua representação da realidade.

Ora, se as HQs como forma de arte sequencial expressam figurativamente a realidade sob a ótica de seu autor ou sobre o entendimento coletivo de um grupo a respeito de algo, então elas também podem falar algo nesse sentido a respeito da religião, tanto de



modo crítico quanto ressaltar seus aspectos positivos. Ou seja, religião também deve aparecer representada no conteúdo das mídias da cultura pop. Como Silva aponta:

No afã de criar histórias diferentes das que até agora têm sido feitas, os autores recorrem a outros textos já consagrados, em especial à mitologia e à *Bíblia*⁷, com ênfase particular no *Velho Testamento*⁸, quando um deus irado e vingativo infligiu ao homem a culpa eterna. Também o *Apocalipse*⁹ é lembrado em versões dantescas do fim do mundo, porém agora ligado ao avanço da ciência e da informática, ao desemprego e ao abandono das áreas rurais que produzem as megalópoles, com todos os seus problemas.

[...]

As HQs se apropriam desse quadro e desvelam uma religião sem igrejas, uma crença implícita que se encontra nos espaços mais diferentes da atividade humana. As HQs também evidenciam o caráter cultural do fenômeno religioso, quando trazem para suas páginas os sinais de resistência às contínuas imposições ideológicas (Silva, 2007, p. 6, 8).

Com isso em mente, é possível partir para o tópico seguinte e buscar entender como a religião aparece na franquia X-Men, importante manifestação da luta a favor de minorias na cultura pop. Segundo Wellington Alves *et al*, o próprio Stan Lee (1922-2018), criador dos X-Men, teve como intenção “demonstrar a intolerância que a raça humana tem com aquilo que é diferente” (Alves *et al*, 2023, p. 133). De acordo com Victor Wanderley Correa:

Em suas aventuras, os personagens lutam contra o racismo estruturado, carregados de lições sobre uma sociedade unida, em um paralelo direto com discussões políticas e sociais que fazem parte da história humana. Assim, as histórias dos X-Men, criadas por diversos profissionais da indústria dos quadrinhos ao longo das décadas, têm sido frequentemente interpretadas como uma alegoria para as lutas contra a discriminação racial e outras formas de preconceito (Correa, 2024, p. 18).

Segundo Caldas (2016), os mutantes podem representar minorias perseguidas de diversas maneiras, não apenas minorias étnicas ou de gênero, mas também os próprios cristãos perseguidos no Império Romano ou, como na atualidade, em países de maioria muçulmana. Ou seja, “X-Men é uma grande parábola sobre a importância da alteridade,

⁷ Grifo de ênfase do autor.

⁸ Grifo de ênfase do autor.

⁹ Grifo de ênfase do autor.



um apelo à convivência pacífica e respeitosa com o diferente, e um libelo contra uma atitude beligerante diante do “outro” (Caldas Filho, 2016). Ele diz aponta que os X-Men

[...] foram criados há pouco mais de 50 anos, no início da década de 1960. Naquele período conturbado, auge da Guerra Fria, tensões raciais explodindo nos Estados Unidos, medo de ataques nucleares da parte da União Soviética, surge um grupo de super seres, com poderes por conta de mutações genéticas. Estes super seres são metáforas daquele tempo tenso: o Professor Xavier é uma figura do Rev. Martin Luther King Junior, com sua proposta de convivência pacífica entre diferentes (negros e brancos), enquanto Magneto é uma figura de Malcom X, com sua proposta de luta armada contra os opressores brancos (Caldas Filho, 2016).

Portanto, o artigo adota uma abordagem qualitativa hermenêutica e estética que interpreta as representações figurativas religiosas presentes em produções da cultura pop. O artigo segue o método cartográfico-crítico de Reblin (2020, p. 21-23), que consiste em seguir as etapas: (1) leitura da obra (familiarização com os artefatos centrais – a *graphic novel X-Men: Deus ama, o homem mata* e a série animada *X-Men 97*); (2) estrutura narrativa (investigação a coesão interna, estruturante e externa das histórias); (3) contexto criativo (consideração da autoria, a produção e o momento sócio-histórico de cada obra); (4) historicidade (compreensão de seu lugar no cânon da franquia e sua recepção pelo público); e (5) análise crítica (a partir do mapeamento anterior, se debruça sobre a produção de sentidos religiosos e aquilo que representam). Além disso, o conceito de translucência de Rosenstein é aplicado ao corpus analítico que inclui HQs, filmes e séries da franquia X-Men. Após isso, será apresentada a interpretação que a HQ *X-Men: Deus ama, o homem mata* faz dos discursos religiosos da época em que foi produzida. Em seguida, a série animada *X-Men 97* (2024) será apresentada como uma continuação do conteúdo de *Deus ama, o homem mata* para os dias atuais, de modo a mostrar como a cultura pop continua sendo meio interpretativo crítico dos discursos religiosos. Para tal objetivo, será necessário abordar o fundamentalismo religioso. Contudo, o termo “fundamentalismo” não denota alguma tradição ou igreja, mas sim será usado em seu sentido sociológico, tal como empregado na Ciência da Religião. Ou seja, é um termo que será empregado, não para fazer juízo de valor teológico, mas sim para fins descritivos e analíticos. Segundo Linda Woodhead:

De modo geral, as características definidoras do fundamentalismo incluem o desejo de retornar aos fundamentos de uma tradição religiosa e eliminar acréscimos desnecessários; uma rejeição agressiva da



modernidade secular ocidental; uma identidade minoritária de oposição mantida de maneira exclusivista e militante; tentativas de reivindicar a esfera pública como um espaço de pureza religiosa e moral; e uma ordenação patriarcal e hierárquica das relações entre os sexos. É geralmente reconhecido que o fundamentalismo é um movimento distintamente moderno do século XX, apesar de seus antecedentes históricos (Woodhead, 2000, p. 32).

Convém destacar que essa análise não tem a intenção de aderir ideologicamente à crítica feita pela HQ ou pela série *X-Men 97*. Portanto, o objetivo não é validar os posicionamentos narrativos de ambos, mas sim compreender como essas produções da cultura pop elaboram, reproduzem e problematizam discursos religiosos daqueles que são denominados fundamentalistas. Ainda que o autor provenha de um contexto cristão e conserve determinadas convicções pessoais, o presente estudo não parte de uma postura confessional, mas de uma abordagem crítica e analítica das representações religiosas nas mídias da cultura pop. Portanto, as figuras mencionadas são tomadas aqui apenas como estudo de caso para exemplificar a relação entre religião e cultura por meio das produções da cultura pop, sem implicar concordância ou discordância com suas perspectivas teológicas.

1. A aparição da religião na franquia X-Men

Quando se fala em cultura pop e religião, a franquia X-Men tem muitas contribuições que podem gerar reflexões importantes sobre a maneira como a sociedade compreende certas crenças e discursos religiosos. Por exemplo, a primeira edição da série de HQs intitulada *Immortal X-Men* conta com um personagem cujo nome deriva do evento bíblico do Êxodo – um mutante chamado Exodus. Além de seu nome ser uma referência bíblica, o mutante faz referência a Jesus Cristo quando fala a respeito de um “mutante nazareno” que fundou uma igreja há 2.000 anos (Gillen; Werneck, 2022, p. 19).

Entretanto, as referências à Bíblia não ficam apenas nas HQs. Na adaptação cinematográfica intitulada *X-Men: Apocalypse*, o vilão é um mutante chamado En Sabah Nur, conhecido como Apocalypse (interpretado por Oscar Isaac). No filme, ele se descreve como alguém que já possuiu muitos nomes: “Elohim, Shen, Ra – fui chamado por muitos nomes ao longo de várias vidas” (*X-Men: Apocalipse*, 2016, 1h00min38seg). Além da referência ao nome *Elohim* – nome comum dado ao Deus da Bíblia – Apocalypse é acompanhado de quatro cavaleiros. A personagem Moira MacTaggart diz: “Onde esse

ser estava, ele sempre tinha quatro seguidores principais. Discípulos. Protetores quem ele imbuía de poderes” (X-Men: Apocalypse, 2016, 42min). Seus nomes são Guerra, Fome, Morte e Peste, fazendo referência aos Quatro Cavaleiros do Apocalipse da Bíblia. Na sequência, MacTaggart dá a entender que o Apocalypse não pegou essa história da Bíblia, mas sim o contrário – o Apocalipse bíblico se baseou no mutante Apocalypse (X-Men: Apocalypse, 2016, 42min13seg).

Além dessas duas referências, há também um discurso sobre o perdão de uma perspectiva religiosa nas falas do personagem Noturno na série animada dos X-Men dos anos 1990. No episódio 8 da quarta temporada, Noturno, que tem a aparência de um monstro azul, diz: “Embora todos sejam imperfeitos e lutem contra a tentação do pecado, ninguém gosta de ser lembrado das fraquezas humanas. Minha aparência não ajuda muito” (X-Men, 1995, 11min50seg). Wolverine, então, questiona se isso não lhe causa revolta, o que Noturno responde: “Já causou. Mas eu encontrei a paz, devotando minha vida a Deus. Ele me encaminhou para este lugar, onde tenho valor pelo meu coração, não pela minha aparência” (X-Men, 1995, 12min). Wolverine diz que Deus esqueceu os mutantes, e Noturno responde: “Deus não esquece os seus filhos – humanos ou mutantes” (X-Men, 1995, 12min15seg).

Figura 1 – O personagem Noturno (de pele azul) fazendo seu discurso para os X-Men em um mosteiro.



Fonte: X-Men, 1995, 12min21seg.

Aqui aparece uma escolha estética importante para o desenvolvimento do Noturno. Como Carlos Caldas observa, Noturno “é apresentado nas histórias do X-Men como um católico romano piedoso e praticante, a despeito de sua assustadora semelhança demoníaca” (Caldas Filho, 2017, p. 84).

Apesar da repulsa de Wolverine e da aparência de Noturno, a conversa que tiveram teve impacto no personagem. Ao final do episódio, Wolverine aparece em uma igreja, ajoelhado, e, lendo uma Bíblia, diz: “Eu quero agradecer, ó Deus. Minha revolta me cegou e, por isso, eu não podia ver. Mas você me perdoou. Eu tenho fé e jamais terei medo” (X-Men, 1995, 20min20seg).

Figura 2 – Wolverine, um dos X-Men, ajoelhado em uma Igreja.



Fonte: X-Men, 1995, 20min40seg.

A religião de Noturno não é encerrada aqui. Tanto o aspecto da intolerância contra minorias quanto o perdão aparecem juntos no episódio 14 com a história de Mística, a mãe de Noturno. Mística conta que não queria seu filho, pois ele “era inconveniente”, já que ela se importava com o dinheiro do marido rico. Ao dar à luz a um filho mutante de cor azul, ela se viu obrigada a jogá-lo de uma cachoeira. Imaginando que seu filho a odiasse, Mística questiona Noturno, seu filho que sobreviveu à cachoeira. Ele responde: “Eu vou pedir a Deus que lance sua luz sobre mim para que eu possa perdoar você. Depois vou pedir que lance sua luz sobre você, para que possa perdoar a si mesma” (X-Men, 1996, 16min). Note como os X-Men e suas manifestações através de mídias da cultura pop conversa com a religião do mundo real através de representações de dogmas, críticas e mensagens.

Apesar de ser possível ver elementos teológicos e religiosos nas mídias citadas dos X-Men, também é possível averiguar como a narrativa de episódios específicos podem conversar de forma direta com a cultura de uma maneira crítica em sua



representação e interpretação dos discursos religiosos. Para isso, é possível averiguar a história da HQ *X-Men: Deus ama, o homem mata* e mostrar como os discursos religiosos da segunda metade do século XX foram interpretados por essa produção da cultura pop.

2. *X-Men: Deus ama, o homem mata* e sua interpretação do fundamentalismo

A HQ *X-Men: Deus ama, o homem mata* é reconhecida por sua interpretação crítica do fundamentalismo religioso¹⁰ de sua época (cf. Caldas Filho, 2017; Alves et al, 2023; Forti, 2025). Segundo Alves *et al*:

[...] o século XIX apresenta uma série de transformações na realidade estadunidense: os Estados Unidos estavam deixando de ser um país agrícola, para se tornar uma nação industrializada, o que implicava numa mudança na religião que se tornava mais “liberal” e “progressista”, quase “secular”. O modelo anterior já não dava conta de responder ao mundo que se apresentava ali.

Nesse contexto, o ultraconservadorismo deu à luz ao “fundamentalismo”, que pregava leituras literais do texto sagrado dos cristãos, tentando manter-se fiel a uma interpretação apologética limitante... (Alves et al, 2023, p. 137-138)

Contudo, como diz Magali do Nascimento Cunha¹¹, o termo *fundamentalismo* “é carregado de ressignificações de acordo com contextos históricos distintos” (Cunha, 2022, p. 303). Cunha explica que o movimento fundamentalista da década de 70 já lutava pelo ensino do criacionismo nas escolas públicas (Cunha, 2022, p. 303). Nessa progressão, diz Clyde Wilcox¹²:

O anticomunismo foi uma causa natural para os fundamentalistas por diversas razões. Primeiro, os ensinamentos pré-milenistas¹³ relativos à segunda vinda de Cristo foram frequentemente interpretados como prevendo uma batalha final entre as forças de Deus e o Anticristo, na qual estas últimas forças viriam da área geográfica agora ocupada pela União Soviética. Em segundo lugar, o ateísmo professado pelos líderes comunistas fazia parecer provável que o comunismo fosse a doutrina

¹⁰ O fundamentalismo começou como uma reação apologética à teologia liberal, mas passou por mudanças ao longo dos anos. Segundo Norman Geisler, o fundamentalismo reagiu a certas críticas e posicionamentos dos liberais com relação à inerrância da Bíblia e sua inspiração divina (Geisler, 2010, p. 397).

¹¹ Magali do Nascimento Cunha é pesquisadora do Instituto de Estudos sobre Religião (ISER), Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (2004) e Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (1997).

¹² Clyde Wilcox é Professor de Ciência Política na Universidade de Georgetown, no campus do Catar.

¹³ O pré-milenismo é uma doutrina escatológica cristã que defende o retorno físico de Cristo antes do milênio de paz citado no livro de Apocalipse (seguindo uma leitura literal). Essa visão contrasta com o pós-milenismo e o amilenismo.



do Anticristo no mundo. Finalmente, a tendência dos líderes fundamentalistas de verem a história mundial como uma arena de batalha entre o bem e o mal conduziu à interpretação do mundo contemporâneo como um campo de batalha entre uma nação de Deus e outra que se opõe a Deus, de onde as forças do Anticristo deveriam sair (Wilcox, 1988, p. 663).

Antes de continuar, vale destacar que os exemplos a seguir são tomados de figuras públicas discutidas em estudos sobre religião e cultura pop, e não se referem a qualquer comunidade local específica. Na HQ, os X-Men enfrentam a intolerância de um pastor (cuja intenção dos autores é a de representar um fundamentalista religioso) que persegue e assassina mutantes através de seu grupo chamado de “Os Purificadores”. O vilão, Reverendo William Stryker, além de perseguir os mutantes espalha discursos de ódio usando a Bíblia como base para seu preconceito e intolerância (cf. Claremont; Anderson, 2003). De acordo com Chris Claremont, roteirista da HQ, Stryker foi baseado, dentre outras referências do fundamentalismo da época, em dois pastores famosos que popularmente foram entendidos como fundamentalistas nos Estados Unidos: Jerry Falwell (1933-2007) e Pat Robertson (1930-2023) (Claremont, 2015).

Em *Deus ama, o homem mata*, as falas de Stryker representam figurativamente o discurso desses e outros pastores de sua época. Falwell fundou a *Moral Majority*¹⁴ (“Maioria Moral”), enquanto Robertson apresentava o programa *700 Club*. Ambos propagavam um discurso anticomunismo, contra a causa homossexual e a filosofia humanista (Wilcox, 1988, p. 669-672). Os fundamentalistas, diz Clyde Wilcox, “sempre acreditaram que era importante permanecer separado de um mundo pecaminoso” (Wilcox, 1988, p. 662). Nesse período, as escolas cristãs fundamentalistas buscaram mostrar seu ensino como um contraponto ao que já vinha crescendo nas escolas americanas com mudanças no currículo de história, política, papéis de gênero e o crescente ensino da evolução (Wilcox, 1988, p. 668).

Stryker é um vilão que representa a forma como esses autores da cultura pop interpretaram as figuras populares da religião, seus discursos dirigidos às minorias e ao ensino da evolução. Para entender como isso é representado, considere as seguintes falas do pastor:

¹⁴ *X-Men: Deus ama, o homem mata* foi originalmente publicada em 1982, no auge da influência política da *Moral Majority* e durante o mandato do presidente Ronald Reagan, contexto que influenciou profundamente sua crítica social. Fundada em 1979, foi uma organização política que teve influência significativa nas eleições de 1980 e 1984.

Figura 1 - Stryker explicitando sua intolerância.



Fonte: Claremont; Anderson, 2003, p. 33

Figura 2 - Ciclope mostra como o discurso de Stryker pode levar ao preconceito racial e à intolerância religiosa, mas Stryker diz ser apenas um "instrumento do Senhor" e questiona a humanidade de Noturno.



Fonte: Claremont; Anderson, 2003, p. 59.



Figura 3 - O discurso de Stryker considera o literalismo bíblico junto de intolerância religiosa.



Fonte: Claremont; Anderson, 2003, p. 51.

O discurso de Stryker mostra como os autores de *X-Men: Deus ama, o homem mata* interpretaram as falas de líderes religiosos de sua época como intolerantes e, para usar um termo atual, negacionista. Como os mutantes são um novo estágio na evolução



humana (o *homo superior*¹⁵), Stryker usa sua negação da evolução como fundamento para praticar seu preconceito e a violência contra eles.

Como pode ser visto, *Deus ama, o homem mata* representa figurativamente a realidade e leva o espectador a ver através de sua translucência o mundo fictício dos X-Men e de sua interpretação crítica do fundamentalismo. Uma pergunta que fica, no entanto, é: a interpretação dos discursos religiosos apresentada em *X-Men: Deus ama, o homem mata*, continua nos dias atuais em outras produções da cultura pop?

3. Fundamentalismo hoje, ecos fundamentais do passado

Massimo Pigliucci observa que “o criacionismo certamente não é o único campo de batalha existente entre o fundamentalismo e a ciência e, em alguns casos, não é nem ao menos o mais importante (Pigliucci, 2005, 1106). Pugliucci aponta que, na política dos Estados Unidos da época em que escrevia, o governo George W. Bush ignorou as descobertas científicas relacionadas ao uso de drogas e às mudanças climáticas (Pigliucci, 2005, 1106). Em outras palavras, a cultura em geral enxerga certos discursos apologéticos religiosos como negação de teorias científicas na atualidade. Essa interpretação também continua presente na cultura pop do século XXI.

É importante destacar que as referências aos seguintes líderes religiosos contemporâneos têm apenas um caráter ilustrativo, ou seja, como exemplos de discursos religiosos presentes na cultura e que falam à mensagem apresentada nas produções da franquia X-Men. Não há, portanto, a intenção de julgamento moral, doutrinário ou institucional. Portanto, o objetivo é entender como sua retórica é interpretada e representada pela cultura pop, sem o objetivo de validar ou invalidar teologicamente seus posicionamentos.

O falecido pastor batista, John MacArthur é um exemplo disso. MacArthur adotou uma visão da realidade que pode ser chamada de conspiracionista durante a pandemia, de modo que negou publicamente que ela existisse, além de dizer que o *lockdown* era uma armadilha de Satanás:

Sabemos que há razões para este [*lockdown*] que não têm nada a ver com o vírus. Há outro vírus solto no mundo e é o vírus do engano. E

¹⁵ O termo “*homo superior*” foi criado no universo da ficção do século XX para falar do próximo estágio da evolução humana após o *homo sapiens sapiens*.



quem está por trás do vírus do engano é o próprio arquiteto-enganador Satanás. E não é uma surpresa para mim que no meio de todo esse engano a grande medida que está acontecendo é fechar igrejas que pregam o evangelho [...]. Não me surpreende que eles queiram impedir aqueles que pregam o evangelho, pois os arquitetos deste nível de engano não são parte do Reino dos Céus; eles são parte do reino das trevas (MacArthur, 2020, 2min44seg).

MacArthur também negou a eficácia da vacina e ele dizia que elas usavam células de fetos abortados (MacArthur, 2022, 1min00seg). Em 2023, um filme lançado por MacArthur exaltava os pastores que se posicionaram contra o *lockdown* e as vacinas na pandemia (cf. Rabey, 2023). Além disso, ele também negava a evolução e as eras geológicas da Terra (cf. MacArthur, 2004). Por fim, MacArthur também negou a existência de transtornos mentais bem estabelecidos na área da psicologia e psiquiatria, tais como o Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH), Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC) e o Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) (cf. MacArthur, 2024).

MacArthur é apenas um dos exemplos de pastores frequentemente interpretados como fundamentalistas. Mas o discurso não aparece apenas na forma de negação da ciência¹⁶. Em 2024, o pastor Douglas Wilson foi anunciado como um dos palestrantes da Conferência Consciência Cristã no Brasil. Seus posicionamentos com relação aos papéis tradicionais de gênero fizeram com que as pessoas se manifestassem contra sua presença, mas o cancelamento de sua participação se deve a outro fator. O jornalista Ronilson Pacheco, no jornal *The Intercept Brasil*, denunciou a posição de Wilson a favor da escravidão, o que gerou mais revolta (cf. Carmo, 2024). O cancelamento de Wilson fez com que ele gravasse uma resposta, chamando Pacheco de “ativista de esquerda” e dizendo que seu cancelamento se deve à uma perseguição por ser servo de Jesus (cf. Consciência, 2024).

Apesar dessas manifestações públicas dos pastores citados e a interpretação da cultura geral poder ser debatida, a intolerância é algo presente em alguns grupos entendidos como fundamentalistas. Mais notoriamente, a *Westboro Baptist Church*¹⁷

¹⁶ Outros exemplos contemporâneos podem ser vistos nos discursos de Kent Hovind, o “Dr. Dino”, e Ken Ham, líder do ministério *Answers in Genesis*, criador do *Creation Museum* [“Museu da Criação”] em Kentucky nos Estados Unidos.

¹⁷ A *Westboro Baptist Church*, sediada em Topeka, Kansas, tornou-se notória por suas manifestações extremistas contra a comunidade LGBT+. Seu discurso é amplamente considerado como discurso de ódio.

publicamente destila ódio contra pessoas LGBT+ e até mesmo contra pessoas que se divorciam, com frases como “Deus te odeia”, “Deus odeia o orgulho [LGBT]” etc.:

Figura 4 - Manifestantes da *Westboro Baptist Church* com placas escritas "Jesus traz a divisão, não a paz" e "Deus te odeia".



Fonte: Westboro Baptist Church, [s.d.] WESTBORO BAPTIST CHURCH. [s.d.]. Disponível em: <https://www.godhatesfags.com/index.html>. Acesso em: 17 out. 2025.

Figura 7 - As placas dizem: "Pecado e vergonha, não orgulho" e "Deus odeia o orgulho".



Fonte: WESTBORO BAPTIST CHURCH. [s.d.]. Disponível em: <https://www.godhatesfags.com/index.html>. Acesso em: 17 out. 2025.

Nessas imagens, podem ser vistas placas de manifestações contra pessoas, não contra ideologias ou ideias. Por mais que algumas mencionem conceitos como o “orgulho”, o “pecado”, a “divisão” e a “paz”, sua direção é contra pessoas de identidade LGBT+, e isso fica exemplificado na placa “Deus te odeia”. Isso conversa diretamente



com o discurso do grupo *Moral Majority*, de Falwell citado acima, que lutava contra ideologias identitárias e foi interpretado por *Deus ama o homem mata* como um discurso de ódio contra pessoas.

Como pode ser visto, os discursos religiosos são interpretados como negacionistas, anticomunistas e intolerantes. Além da interpretação de *X-Men: Deus ama, o homem mata* ser poder ser considerada como um entendimento comum da cultura contemporânea, novas formas de crítica surgiram com a animação *X-Men 97*, sequência da série animada dos anos 1990 lançada em 2024.

4. *X-Men 97* e a continuidade da mensagem de *Deus ama, o homem mata*

Nos dias atuais, a franquia X-Men continua a representar figurativamente a realidade através de suas novas manifestações na cultura pop. Em especial, a animação *X-Men 97*, criada por Beau de Mayo, mostra como as minorias identitárias e os grupos manifestantes da Esquerda interpretam os discursos religiosos e representa essa interpretação através de sua narrativa. *X-Men 97* é a sequência direta da animação dos anos 1990 citada acima. Segundo Correa:

Abordando temas fundamentais como empoderamento, discurso de ódio e identidade, os X-Men não apenas proporcionavam entretenimento, mas também incitavam reflexões profundas sobre questões sociais cruciais. Através de alegorias e metáforas facilmente compreensíveis, utilizando seus personagens como veículos para representar os desafios da vida real, a série transmitia mensagens de empoderamento para seu público.

A série animada mergulha de maneira central na temática da discriminação e do preconceito enfrentados pelos mutantes ao tentarem coexistir em harmonia com a sociedade humana. Esses indivíduos são sistematicamente marginalizados e temidos por conta de suas diferenças, o que ecoa experiências reais vivenciadas por grupos minoritários. Utilizando essa analogia de forma hábil, a série promove uma exploração profunda, instigando reflexões sobre a persistência dessas adversidades e suas consequências subjetivas na luta contra o preconceito. Ao mesmo tempo, a narrativa não se esquivava de investigar e debater os complexos relacionamentos entre os líderes dos X-Men, assim como as diversas camadas e percepções ideológicas que permeiam esse conflito.

Neste sentido, *X-Men 97* representa não apenas uma continuação da série animada dos anos 90, mas também uma oportunidade de reafirmar os temas humanitários que a tornaram tão impactante e duradoura. Ao fazê-lo, a série continua o legado dos X-Men como defensores dos oprimidos e como arautos de uma mensagem de inclusão e aceitação



em um mundo muitas vezes dividido e desigual (Correa, 2024, p. 19-20).

Apesar de ser uma sequência da série animada e não da *Deus ama, o homem mata*, *X-Men 97* traz uma continuidade da interpretação da HQ para os dias atuais. No episódio 2, intitulado *O início da libertação mutante*, o discurso do personagem Magneto mostra as motivações por causas sociais implícitas na série. Durante um protesto onde uma das mutantes (Tempestade) é atacada por uma arma que a deixa enfraquecida, Magneto, apontando para sua semelhante no chão, diz aos líderes políticos presentes:

Esse é o seu sonho: minha raça prostrada perante vocês [...]. Tudo o que os X-Men fizeram, foi usar seus poderes incríveis para proteger um mundo que os teme e os odeia. Vejam a recompensa deles. O que temos que fazer para sermos bons o suficiente? [...] Isso não exige que vocês amem ou que aceitem a minha raça como se fosse a sua. Mas simplesmente que aceitem que dividimos este mundo e um futuro em comum. E que a minha raça, como a sua, tem o direito de viver nele (X-Men 97, 2024b, 11min15seg).

O discurso de intolerância contra os mutantes continua a aparecer na fala de um dos que protestaram contra eles no episódio. O personagem em questão é chamado de X-Cutioner, que diz: “Sabe o que eu odeio na sua raça? Vocês agem como se sofressem muito, mas pessoas normais sofrem também! Até mais! Só temos a dignidade de não ficar chorando o tempo todo. Entende? É a choradeira. Eu odeio a sua choradeira” (X-Men 97, 2024b, 17min20seg).

X-Men 97, no entanto, não fala apenas de minorias, mas também interpreta os discursos religiosos da atualidade como exemplos de intolerância. No caso, a intolerância religiosa também se apresenta no discurso de Magneto, quando diz:

Quando criança, os lares de meu povo foram reduzidos a cinzas porque ousamos chamar Deus por outro nome. Então, meu povo me caçou com aqueles que os haviam caçado. Eu era uma aberração – nasci mutante! Era abominável aos olhos de qualquer deus (X-Men 97, 2024b, 13min20seg).

Não apenas a intolerância religiosa, mas o negacionismo científico também aparece no mesmo episódio. É perceptível que os autores da animação buscam representar os movimentos políticos conservadores dos Estados Unidos e sua ligação com os discursos religiosos de antievolução do povo estadunidense. Isso aparece em uma cena em que os manifestantes seguram uma placa que diz *Evolution is a lie* (“a evolução é uma mentira”):

Figura 8 - Imagem do protesto no episódio 2 de X-Men '97.



Fonte: X-Men 97, 2024b, 12min42seg.

Uma associação direta com o discurso religioso-político pode ser vista no episódio 8 de *X-Men 97*, onde a mesma placa escrita “a evolução é uma mentira” aparece junto de outra que diz *Mutant is sin* [“mutante é pecado”]

Figura 9 - As placas "a evolução é uma mentira" e "mutante é pecado" aparecem lado a lado entre aqueles que protestam contra a existência dos mutantes.



Fonte: X-Men 97, 2024d, 9min18seg.

Uma das tensões da série ocorre no episódio 6, intitulado “Morte em vida – Parte 2”. Durante os eventos do episódio 2, citado acima, a personagem Tempestade é atingida por uma arma que a faz perder seus poderes. Ao longo do sexto episódio, é possível ver o conflito interno da personagem que, ao tentar recuperá-los, ouve sobre como ela deve negar seus poderes e deve se fingir “de morta, ou a humanidade vai tropeçar sobre [ela] e sua raça” (X-Men 97, 2024a, 22min52seg). A voz que fala isso é uma representação dos medos internos de Tempestade. Esse medo da personagem parece ecoar a intolerância do



mundo real que exige que minorias (aqui representadas pelos mutantes) não devem assumir quem são para conseguir viver – é uma “morte em vida”. Tempestade chama esses medos de “demônios” e os classifica como “reflexos dos nossos medos e vergonha”, os quais “enterramos dentro de nós, que escondemos de nossos amados, mesmo que envenenem nosso coração, até que finalmente curemos nosso adversário aceitando ele (sic.)” (X-Men 97, 2024a, 24min30seg).

Tensão similar aparece no episódio 7, intitulado “Olhos brilhantes”, em que o personagem Roberto, um jovem brasileiro, decide falar para sua mãe que ele é um mutante. A animação serve aqui de meio sensorial para representar figurativamente o drama vivido por jovens homossexuais quando assumem sua sexualidade aos pais. Roberto diz: “Mãe, eu sou mutante”, o que gera uma reação de sua mãe que o surpreende pela aceitação. Contudo, logo ela diz: “Difícil vai ser garantir que mantenhamos tudo isso privado”. O motivo: “os acionistas ficam agitados com qualquer coisa relacionada a mutantes [...]. Eles não podem saber que temos um mutante na família” (X-Men 97, 2024c, 18min28seg). Ou seja, por mais que ela aceitasse, a carreira dela não podia ter impactos negativos por causa do preconceito da nação contra mutantes.

Essas tensões parecem ecoar traumas pessoais envolvendo homofobia e racismo vividos pelo criador da série. Em sua conta pessoal no X, Beau DeMayo revela que quando se assumiu homossexual para sua família, ele “percebeu que não seriam todos que o aceitariam” (DeMayo, 2024). Ele também fala sobre como um salão recusou cortar seu cabelo por não fazer “cortes de cabelo étnicos” (DeMayo, 2024). Para DeMayo, a série antiga era assistida em uma época segura, mas, após os atentados de 11 de setembro o mundo passou a perder a segurança, com movimentos populistas crescendo e toda uma nação tendo que lidar com um trauma coletivo (DeMayo, 2024). Ele diz: “como muitos de nós que crescemos com a animação original, os X-Men foram atingidos pelas realidades de um mundo adulto e inseguro” (DeMayo, 2024). Ao representar os dramas e traumas de um jovem negro e homossexual, frente a movimentos políticos conservadores e religiosos, *X-Men 97* revela a vida assustadora de um jovem que perdeu a segurança de simplesmente existir.

A série associa o preconceito ao nazismo quando uma personagem chama um dos vilões, Bastion, de “Mengele”, famoso médico que atuava nos campos de concentração da Alemanha (X-Men 97, 2024d). Além disso, durante a cena, Magneto,

que é um sobrevivente do holocausto, está pendurado em um X, seminu, mostrando a tatuagem com os números em seu braço, comum em prisioneiros judeus dos campos de concentração nazistas (X-Men 97, 2024d):

Figura 10 – Magneto “crucificado”.



Fonte: X-Men 97, 2024d, 10min15seg.

Figura 11 – Os números no braço de Magneto



Fonte: X-Men 97, 2024d, 10min17seg.

Esses números conectam a temática da série com o mundo real: o preconceito e o extermínio de judeus é representado em um mutante da ficção, a qual usa os mutantes também como representação de minorias étnicas e identitárias.

Tanto o discurso dos personagens quanto suas ações remetem ao discurso político que surge dentre fenômenos religiosos que aparecem no século XXI. Por conseguinte, é possível ver que a mensagem de *X-Men: Deus ama, o homem mata*



encontrou novos ecos no século XXI a partir de uma interpretação da cultura dos discursos e práticas religiosas manifestados na cultura pop. Entretanto, fica evidente que *X-Men 97* não representa figurativamente o cristianismo como religião, mas mostra como indivíduos da cultura enxergam o fundamentalismo e seus discursos.

Considerações finais

Como pode ser visto, a arte sequencial presente nas produções da cultura pop conversa com a cultura do mundo real enquanto representa figurativamente a interpretação de seus autores dos fenômenos e discursos religiosos, servindo, portanto, como meio sensorial. A translucência apresentada em *X-Men: Deus ama, o homem mata* e em *X-Men 97* mostra como a cultura e a sociedade interpretam os discursos religiosos e transmitem essa interpretação através da ficção presente nas narrativas da cultura pop. Ambas mostram como a cultura continua a interpretar o fundamentalismo religioso como um fenômeno presente e não apenas como algo do passado.

Logo, o estudo evidencia a relevância da arte como espaço simbólico para a reflexão religiosa e ética. Desse modo, a cultura pop conversa e critica discursos religiosos – não diretamente sua religião ou teologia – para um diálogo mais aprofundado entre fé, cultura e ciência. Apesar de não aderir às críticas das produções citadas, é possível ver no artigo como a cultura pop espelha as tensões do mundo real. Ao falar de *X-Men: Deus ama, o homem mata* e sua mensagem teológica, Caldas diz: “O elemento que mais se destaca na narrativa é a denúncia do fanatismo religioso que veicula um discurso de ódio, travestido de piedade cristã” (Caldas Filho, 2017, p. 85). Essa é a resposta da cultura pop a certos discursos e fenômenos religiosos dos líderes religiosos que fizeram parte do movimento fundamentalista dos anos 1916 a 1980. O fundamentalismo presente nos discursos da atualidade, no século XXI, também foram interpretados e apresentados na animação *X-Men 97* e, portanto, representam uma nova resposta ideológica à ideologia religiosa apresentada nos discursos populares.

Por conseguinte, como forma de denúncia do preconceito e defesa da dignidade, a mensagem de *X-Men: Deus ama, o homem mata* é atualizada em *X-Men 97*. Ambos são representações figurativas da realidade de modo a se basear na interpretação de seus autores dos discursos religiosos (e, em certo sentido, políticos) dos séculos XX e XXI.



Referências Bibliográficas

ALVES, Wellington N. *et al.* O fundamentalismo cristão que apavora e manipula o universo de X-Men: Deus ama, o homem mata, *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 22, n. 1, p. 131-148, 2023.

BORGES, Erlan. *Onde está Deus na cultura pop?* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2024.

CALDAS FILHO, Carlos R. Das HQ's como discurso teológico: análise de X-Men – Deus ama, o homem mata, de Chris Claremont na perspectiva da soteriologia de Paul Tillich. *TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias*, [S. l.], v. 7, n. 14, p. 70–90, 2017.

CALDAS FILHO, Carlos R. X-Men: Apocalypse, *Ultimato Online*, 27 de jun. 2016. Disponível em: <https://www.ultimato.com.br/conteudo/x-men-apocalypse#caldas>. Acesso 21 out. 2025.

CARMO, Wendal. Pastor dos EUA que justifica escravidão com a Bíblia virá ao Brasil para congresso evangélico, *Carta Capital*, 16 de jan. 2024. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/pastor-dos-eua-que-justifica-escravidao-com-a-biblia-vira-ao-brasil-para-congresso-evangelico/>. Acesso 05 de Nov. 2024.

CARPENTER, Stanford. “Truth Be Told: Authorship and the Creation of the Black Captain America”. In: MCLAUGHLIN, Jeff (Ed.). *Comics as Philosophy*, Mississippi: The University Press of Mississippi, 2005.

CLAREMONT, Chris. Interview with Chris Claremont- Part 1. Entrevista concedida a Niko Bekris. *Christ, Coffee and Comics*, 24 de jun. 2015. Disponível em <https://christcoffeecomics.com/2015/06/24/interview-with-chris-claremont-part-1/> - Acesso 11 de Nov. 2024.

CLAREMONT, Chris; ANDERSON, Brent. *X-Men: Deus ama, o homem mata*. Marvel Comics. Barueri: Panini Comics, 2003.

CONSCIÊNCIA Cristã. *Direito de Resposta do Pr. Douglas Wilson em Carta Aberta ao público brasileiro*. São Paulo, 18 de Jan. 2024, Instagram: @consciencia.crista. Disponível em: <https://www.instagram.com/consciencia.crista/reel/C2Pb0-Uu-rV/>. Acesso 05 de Nov. 2024.

CORREA, Victor Wanderley. X-Men 97: O Sucesso da Nostalgia na Indústria do Entretenimento e a Perenidade de Temas Humanitários. *Harpia*, v. 11, n. 1, 2024.

CUDDY, Luke. “Zelda as art”. In: CUDDY, Luke (Ed.). *The Legend of Zelda and Philosophy: I Link therefore I am*. Chicago: Open Court Publishing Company, 2008.

CUNHA, Magali do Nascimento. “Fundamentalismos”. In: SZWAKO, José; RATTON, José Luiz (Orgs.). *Dicionário dos negacionismos no Brasil*, Recife, PE: CEPE Editora, 2022.



DELANEY, Tim. Pop Culture: An Overview. *Philosophy Now*, n. 64, 2007.

DeMAYO, Beau. #XMen97 Spoilers ahead. 10 abr. 2024. X: @BeauDemayo. Disponível em: <https://x.com/BeauDemayo/status/1778190058144866726>. Acesso 23 out. 2025.

DITTMER, Jason. *Captain America and the nationalist superhero: metaphors, narratives, and geopolitics*, Filadélfia, Pensilvânia: Temple University Press, 2013.

EISNER, Will. *Quadrinhos e arte sequencial*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FORTI, Felipe Soares. A Mutação da Tolerância: O lado obscuro do fundamentalismo religioso em “X-Men: Deus ama, o homem mata”. *Revista Relicário*, v. 12, n. 23, p. e316-e316, 2025.

GEISLER, Norman. *Teologia sistemática*, Vol. 1, Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

GILLEN, Kieron; WERNECK, Lucas. *Immortal X-Men: part one: the left hand*, n. 1, Nova Iorque: Marvel Comics, 2022.

MACARTHUR, John. *Criação ou evolução: a luta pela verdade sobre o princípio do universo*, São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MACARTHUR, John. John MacArthur on Mental Health. *Daniel Eaton*, 1 de mai. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AhgEy51sTgw>. Acesso 02 de Mai. 2024

MACARTHUR, John. John MacArthur says "There is no pandemic" from Grace Church pulpit, *DISM*, 31 de Ago. 2020. 3min44seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gwDnIjYCxdc>. Acesso 05 de Nov. 2024.

MACARTHUR, John. John MacArthur: Should Christians Take the Jab? *5 MINUTE Christianity*, 27 de Mai. 2022, 03:27. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9dnW_xRW-t4. Acesso 04 de Nov. 2024.

PIGLIUCCI, Massimo. Science and fundamentalism: A strategy on how to deal with anti-science fundamentalism. *EMBO Reports*, Filadelfia, PA, v. 6, n. 12, p. 1106-1109, 2005. DOI: 10.1038/sj.embor.7400589.

RABEY, Steve. John MacArthur's film glorifies pastors who defied COVID mandates, *Baptist News Global*, 3 de Ago. 2023. Disponível em: <https://baptistnews.com/article/john-macarthur-film-glorifies-pastors-who-defied-covid-mandates/>. Acesso 05 de Nov. 2024.

REBLIN, Iuri Andréas. Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, v. 20, n. 3, p. 11-26, 2020.

ROSENSTEIN, Leon. The Ontological Integrity of the Art Object from the Ludic Viewpoint. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 34, n. 3, 1976.



SILVA, Geysa. Entre a religiosidade e a violência: uma leitura das HQs finisseculares. *Recorte – a revista de linguagem, cultura e discurso*, Minas Gerais, v. 1, n. 4, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4998519>. Acesso em 14 de jun. 2024.

VIANA, Nildo. As histórias em quadrinhos como forma de arte. Estácio de Sá Ciências Humanas. *Revista da Faculdade Estácio de Sá*. Goiânia SESES-Go. Vol. 02, nº 10, 16-24, fev./jul. 2014.

WEINSTEIN, Matthew. Captain America, Tuskegee, Belmont, and Righteous Guinea Pigs: Considering Scientific Ethics through Official and Subaltern Perspectives, *Science and Education*, v. 17, Out. 2008, pp. 961–975.

WESTBORO BAPTIST CHURCH. *Westboro Baptist Church Home Page*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.godhatesfags.com/index.html>. Acesso em: 17 out. 2025.

WHITE, Mark. *The Virtues of Captain America: Modern-Day Lessons on Character from a World War II Superhero*, West-Sussex: Wiley Blackwell, 2014.

WOODHEAD, Linda. *Religion in modern times: an interpretive anthology (religion and spirituality in the modern world)*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2000.

X-MEN. *Noturno*. Criação de Eric Lewald, Sidney Iwanter e Mark Edens. Direção de Larry Houston. Estados Unidos: Disney Plus, 1995, 22min, son., color. Temporada 4, episódio 8. Série exibida pelo Disney+. Acesso 22 de Abr. 2024.

X-MEN. *O Exame de Sangue*. Criação de Eric Lewald, Sidney Iwanter e Mark Edens. Direção de Larry Houston. Estados Unidos: Disney Plus, 1996, 21min, son., color. Temporada 4, episódio 14. Série exibida pelo Disney+. Acesso 22 de Abr. 2024.

X-MEN 97. *Morte em vida – Parte 2*. Criação de Beau De Mayo. Direção de Chase Conley. Estados Unidos: Disney Plus, 2024a, 33min, son., color. Temporada 1, episódio 2. Série exibida pelo Disney+. Acesso 21 out. 2025.

X-MEN 97. *O início da libertação mutante*. Criação de Beau De Mayo. Direção de Chase Conley. Estados Unidos: Disney Plus, 2024b, 33min, son., color. Temporada 1, episódio 2. Série exibida pelo Disney+. Acesso 21 out. 2025.

X-MEN 97. *Olhos brilhantes*. Criação de Beau De Mayo. Direção de Emi Yonemura. Estados Unidos: Disney Plus, 2024c, 34min, son., color. Temporada 1, episódio 7. Série exibida pelo Disney+. Acesso 21 out. 2025.

X-MEN 97. *Tolerância é extinção – Parte 1*. Criação de Beau De Mayo. Direção de Chase Conley. Estados Unidos: Disney Plus, 2024d, 34min, son., color. Temporada 1, episódio 8. Série exibida pelo Disney+. Acesso 21 out. 2025.

X-MEN: APOCALIPSE. Direção: Bryan Singer. Estados Unidos: 20th Century Fox, 2016. 1 filme (144 min), son., color. Filme exibido no Disney+.



Referências iconográficas

CLAREMONT, Chris; ANDERSON, Brent. *X-Men: Deus ama, o homem mata*. Barueri: Panini Comics, 2003.

WESTBORO BAPTIST CHURCH. *Westboro Baptist Church Home Page*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.godhatesfags.com/index.html>. Acesso em: 17 out. 2025.

X-MEN. *Noturno*. Criação de Eric Lewald, Sidney Iwanter e Mark Edens. Direção de Larry Houston. Estados Unidos: Disney Plus, 1995, 22min, son., color. Temporada 4, episódio 8. Série exibida pelo Disney+. Acesso 22 de Abr. 2024.

X-MEN 97. *O início da libertação mutante*. Criação de Beau De Mayo. Direção de Chase Conley. Estados Unidos: Disney Plus, 2024b, 33min, son., color. Temporada 1, episódio 2. Série exibida pelo Disney+. Acesso 21 out. 2025.

X-MEN 97. *Tolerância é extinção – Parte 1*. Criação de Beau De Mayo. Direção de Chase Conley. Estados Unidos: Disney Plus, 2024d, 34min, son., color. Temporada 1, episódio 8. Série exibida pelo Disney+. Acesso 21 out. 2025.



O poder do grito e a liberação da raiva feminina: a estética do monstruoso e do grotesco presente em *Everybody Scream* de Florence + The Machine

The power of the scream and the release of female rage: the aesthetics of the monstrous and the grotesque in *Everybody Scream* by Florence + The Machine

Anna F. A. Figueiredo¹

Resumo: O artigo propõe uma leitura simbólica e estética do videoclipe *Everybody Scream*, da banda inglesa Florence + The Machine, como expressão da potência criadora, telúrica e libertadora do feminino. A análise articula a concepção arquetípica do feminino como força ancestral – próxima da visão de Gimbutas (1991; 2001) – com o entendimento pós-estruturalista do feminino como posição historicamente produzida pela lógica da alteridade (Butler, 2018). A partir dos conceitos de monstruoso (Cohen, 1996), abjeção (Kristeva, 1982; Creed, 2024) e grotesco (Russo, 1995), investiga-se como o videoclipe subverte o imaginário de demonização das mulheres associadas à bruxaria, transformando o corpo antes exorcizado naquele que exorciza. Dirigido por Autumn de Wilde, o filme mobiliza símbolos da bruxaria e da religiosidade puritana para construir uma narrativa em que o feminino emerge como força indomável, relacional e sagrada. A abordagem combina leitura simbólica e perspectiva histórico-discursiva para compreender como o grotesco, o transe e a performatividade ritual se tornam meios de ressignificação do sagrado feminino na cultura contemporânea. Assim, *Everybody Scream* revisita o passado persecutório da figura da bruxa e o reconfigura como rito de libertação: o corpo que antes era silenciado torna-se voz, presença e poder, convertendo dor e estigma em criação e espiritualidade.

Palavras-chave: Bruxaria; Feminino; Grotesco e monstruoso; Bruxas.

Abstract: This article offers a symbolic and aesthetic reading of the music video *Everybody Scream*, by the English band Florence + The Machine, interpreting it as an expression of the creative, earthy, and liberating force of the feminine. The analysis brings together an archetypal understanding of the feminine as an ancestral, life-generating power – in dialogue with Gimbutas (1991; 2001) – and a post-structuralist perspective that conceives the feminine as a historically produced position within the logic of alterity (Butler, 2018). Drawing on the concepts of the monstrous (Cohen, 1996), abjection (Kristeva, 1982; Creed, 2024), and the grotesque (Russo, 1995), the study examines how the video subverts the historical imaginary that demonized women

¹Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), onde desenvolve pesquisas com o apoio da CAPES. Graduada em Teologia pela UESP (2023), é licencianda em História pelo Centro Universitário UNA. Integra o Grupo de Pesquisa Rastros Memórias e Tradições Cristãs e Judaicas, registrado no CNPq. Seus estudos concentram-se nas interseções entre religião e literatura no mundo bíblico, com ênfase em linguagens religiosas, ciência da religião, religião comparada e egiptologia, além de investigações sobre magia e bruxaria em contextos antigos. Sua trajetória acadêmica inclui experiência nas áreas de ciência da religião, teologia, história e estudos de gênero, explorando temas que envolvem tradição, memória e manifestações religiosas ao longo do tempo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7070648766703230> Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-7772-0503> e-mail: anna.figueiredo@hotmail.com



associated with witchcraft, transforming the once exorcised body into the one that exorcizes. Directed by Autumn de Wilde, the video mobilizes symbols of witchcraft and Puritan religiosity to craft a narrative in which the feminine emerges as an untamed, relational, and sacred force. Combining symbolic reading with a historical-discursive approach, the analysis explores how grotesque aesthetics, trance, and ritual performativity become instruments for re-signifying the sacred feminine in contemporary culture. In this way, *Everybody Scream* revisits the persecutory past of the witch figure and reframes it as a rite of liberation: the body once silenced becomes voice, presence, and power, transforming pain and stigma into creative and spiritual force.

Keywords: Witchcraft; Femininity; Grotesque and monstrous; Witches.

Introdução

A figura da bruxa atravessa os séculos como um dos arquétipos mais complexos do feminino: ora temida, ora desejada, portanto, situada nas margens do que o patriarcado considera aceitável (Roper, 2012, p. 232). Demonizada pela tradição judaico-cristã e especialmente perseguida pela moral puritana, ela encarna não apenas o poder criativo e a conexão ancestral com os saberes mágicos e da natureza, mas também tudo aquilo que foi expulso das narrativas oficiais do sagrado – o poder de criar, curar, desejar e transgredir (Zwissler, 2018, p. 7). Nesse cenário, compreendemos que sua imagem, construída como ameaça à ordem social e religiosa, carrega o peso histórico de uma pedagogia do medo², mas também o potencial de resistência, reinvenção e libertação.

Ao longo dos séculos, esse imaginário persecutório – que marcou o controle do corpo feminino – sobrevive como memória cultural, sendo ressignificado em expressões artísticas contemporâneas³ (Deepwell, 2020). Essas expressões evocam a Grande Deusa em suas múltiplas faces – a feiticeira, a curandeira, a louca, a profetisa, dentre outras – e retornam hoje em novas linguagens, reinventando o feminino como potência criadora e indomável (Gimbutas, 1991, p. 243-244).

² A expressão “pedagogia do medo” é empregada aqui para designar o mecanismo discursivo por meio do qual o poder religioso, especialmente em sua formulação puritana, produz e reforça o controle social através do medo – sobretudo o medo do pecado, do corpo feminino e da transgressão. Essa pedagogia se manifesta como instrumento de domesticação do feminino e das experiências espirituais não legitimadas pela ortodoxia cristã.

³ A ressignificação da figura da bruxa como emblema de resistência feminina encontra expressão em múltiplos territórios estéticos: videoclipes e canções pop, intervenções nas artes visuais, narrativas do cinema e mesmo a cena da moda. Além da investigação de Deepwell (2020), estudos recentes – como os de Alston (2021), González-Varga & Vera-Carbonell (2023) e Pastor (2025) – demonstram como esse ícone histórico vem sendo mobilizado para confrontar estigmas, reverter a demonização do feminino e articular novas linguagens de poder e cuidado.



A perseguição à figura da bruxa, especialmente durante o puritanismo, revela a arbitrariedade das acusações: mesmo mulheres declaradamente cristãs podiam ser estigmatizadas e associadas ao maligno, por serem percebidas como frágeis, espiritualmente culpáveis ou transgressoras das normas sociais e de gênero (Karlsen, 1998; Reis, 1997). A estética do grotesco e do monstruoso, ao ser associada ao corpo feminino desviado do padrão, serve como chave de leitura para estudar essas perseguições às bruxas, tornando visível o temor e a tentativa de controle sobre a autonomia feminina (Cohen, 1996; Russo, 1995).

É nesse fio de continuidade entre o sagrado arcaico, a repressão histórica e a resistência estética contemporânea que o videoclipe da canção *Everybody Scream*, da banda inglesa *Florence + The Machine*, constrói sua narrativa. Nele, a culpa historicamente projetada sobre as mulheres, a demonização das bruxas, a tentativa de expurgo do Diabo, considerado presente no feminino, assim como a expectativa irreal sobre a mulher no contexto puritano, são musical e visualmente desafiadas e subvertidas. O videoclipe, dirigido por Autumn de Wilde, corresponde ao primeiro *single* e faixa-título do álbum *Everybody Scream* (2025b).

Na obra, o feminino – além de exaltado – passa por um rito de libertação da raiva e do êxtase por meio do grito. A bruxaria e seus rituais são utilizados como instrumentos de empoderamento, e a culpa e o medo deixam de ser atrelados às mulheres, tornando-se os algozes daqueles que antes as vilanizavam. No videoclipe, a estética do grotesco e do monstruoso não apenas impressiona, mas liberta: o corpo feminino, antes alvo da condenação e do exorcismo, torna-se o agente do rito – aquele que grita, convoca e liberta.

O artigo propõe, a partir dessa obra visual, uma leitura simbólica e estética de *Everybody Scream*. A análise se desenvolve por meio de uma abordagem qualitativa de inspiração iconográfica e estética, que mobiliza procedimentos de leitura audiovisual – como identificação de símbolos recorrentes e interpretação das performances corporais, do transe e da ritualidade presentes no videoclipe.

Busca-se demonstrar como a estética do monstruoso e do grotesco, aliada à performatividade ritual, funciona como instrumento de ressignificação do sagrado feminino na cultura contemporânea, permitindo investigar as relações entre culpa, punição, empoderamento e autonomia do corpo feminino no contexto do puritanismo. Para aprofundar essa leitura, incorporam-se ainda os elementos visuais centrais do



videoclipe – como a presença de bruxas, a gestualidade ritual e as vestimentas puritanas – bem como comentários da diretora Autumn de Wilde e da cantora e letrista Florence Welch (2025c), que iluminam a construção simbólica do feminino na obra.

Em nossa análise, procuramos demonstrar como o feminino aparece como um lugar historicamente produzido pela lógica da alteridade: uma posição construída como “outro” perigoso, instável e espiritualmente suspeito pelas narrativas cristãs e puritanas que buscaram controlar o corpo e a agência das mulheres. Essa chave de leitura, próxima do pensamento feminista pós-estruturalista (Butler, 2018), permite compreender como a bruxa – uma das figuras centrais das ansiedades patriarcais – foi convertida em signo de desordem para justificar práticas de vigilância e punição.

Ao retomar esse arquétipo por meio da estética do grotesco, do transe e da performance ritual, o artigo desloca o olhar para uma concepção do feminino que dialoga com tradições do feminismo cultural e espiritual, aproximando-se de leituras como as de Marija Gimbutas (1991; 2001), nas quais o feminino é compreendido como potência ligada à terra, à ancestralidade, aos ritmos da natureza e à força criativa da deusa. Nesse sentido, o texto opera numa dupla direção: desnaturaliza a fabricação histórica do feminino como alteridade demonizada e, simultaneamente, resgata sua dimensão simbólica como campo de resistência, cura e transgressão.

Assim, o feminino, longe de ser uma essência imutável, emerge como território simbólico de disputa, onde aquilo que foi transformado em ameaça – o corpo que sangra, gesticula, grita, cria e excede – pode ser reinscrito como potência vital que desestabiliza o puritanismo e rompe com a pedagogia do medo.

1. A construção do feminino como alteridade demoníaca: do cristianismo ao puritanismo

A identidade da ortodoxia cristã foi articulada e consolidada por meio da criação e da oposição à figura do “outro”. Esse “outro” não surge de forma neutra ou isolada, mas é produzido pelo discurso de quem reivindica o direito de determinar o que é verdade (Foucault, 2019). Ao sustentar que o Cristianismo seria a única religião verdadeira e detentora do real acesso ao sagrado, os líderes cristãos, desde seus primeiros anos na Antiguidade Tardia (séculos III a VIII EC), projetaram também na magia e em seus praticantes o “outro” a ser combatido como desviante, enganoso – e, posteriormente,



demoníaco (Kalleres, 2014, p. 221-222). Essa perspectiva resultou, ao longo dos séculos, na perseguição de todos aqueles arbitrariamente acusados de praticar magia – acusações que, em sua maioria, recaíam sobre as mulheres.⁴

A partir das descrições etnográficas de Tanya M. Luhmann, é possível compreender que, no contexto contemporâneo, a magia é geralmente concebida como uma prática manipulativa voltada à produção de efeitos concretos por meio de fórmulas, encantamentos ou rituais – podendo envolver ou não uma divindade – e que implica o manejo de forças espirituais, naturais ou ocultas. Sua natureza tende a ser externa, ritualística e performativa: mesmo quando carrega uma dimensão subjetiva, manifesta-se em resultados percebidos como objetivos e visíveis (Luhmann, 1991, p. 187-191).

Contudo, Laurel Zwissler reforça que nossa concepção sobre magia está fortemente enraizada na visão europeia do período moderno inicial, que se definia em oposição a uma heresia imaginada (2018, p. 5). Essa heresia, construída como ameaça simbólica, acabou sendo encarnada no corpo feminino. Enquanto o herege medieval era geralmente representado como um homem – como um padre rival ou alguém que disputava autoridade teológica –, o inimigo demoníaco da bruxaria passou a ser personalizado como mulher (Cohn, 2000, p. 214). A figura da bruxa⁵ não apenas desafiava a doutrina, mas também encarnava o medo do feminino desviante.

Para as elites eclesiásticas da época, a separação entre religião e magia não era uma confusão semântica, mas uma demarcação teológica estratégica. Essa distinção era essencial para identificar os servos de Deus e os agentes do Diabo. Toda prática mágica, portanto, era automaticamente demoníaca, e as divindades cultuadas através de rituais mágicos seriam na realidade demônios (Ostling, 2018, p. 30). Essa lógica dicotômica não só consolidava a autoridade da Igreja, como também estabelecia seus representantes – os líderes religiosos – como únicos mediadores capazes de resolver as ameaças atribuídas à bruxaria; como doenças, desastres, colheitas fracassadas, morte de animais, dentre outros (Zwissler, 2018, p. 6). A magia, portanto, não era apenas uma prática maligna, mas uma ameaça existencial.

Nesse contexto, Zwissler vai dizer que em uma sociedade androcêntrica, tudo que era marginalizado tornava-se suspeito – e, por extensão, satânico. Como afirma a autora,

⁴Mais adiante, examinaremos quem eram os principais alvos dessas acusações – em especial as mulheres – e como tais processos moldaram o imaginário social e religioso da época.

⁵Tal figura será melhor explorada e esclarecida mais adiante.



de acordo com a mentalidade da época, “se o satânico é o ‘outro’, e o ‘outro’ é feminino, então o feminino é satânico. Portanto, as práticas femininas, mesmo as mais cotidianas, jamais poderiam ser reconhecidas como religiosas legítimas” (2018, p. 7). A mulher era vista como o elo fraco entre o homem e Satanás: seu corpo era considerado frágil, sua alma metafisicamente vulnerável e propensa a usar de astúcia e engano para controlar os homens (Ruether, 2005, p. 142, 253). Sendo assim, sua feminilidade a tornava especialmente suscetível à sedução do mal, logo, ao uso da magia.

Já no contexto do puritanismo⁶, no período da Modernidade, a suposta inerente fraqueza feminina ganhava um agravante, uma vez que eles acreditavam que Satanás atacava a alma através do corpo. Sendo assim, conforme os puritanos, a fraqueza física feminina não só tornava a alma da mulher mais acessível, como também a tornava propensa à invasão demoníaca com maior frequência (Reis, 1997, p. 107-110). Para um puritano, a mulher era torturada pelo próprio Diabo para que se tornasse bruxa, e essa crença, como Elizabeth Reis lembra, fazia com que a mulher puritana vivesse com a certeza de sua maldade inata (1997, p. 2). A linha que separava o pecado cotidiano, que era entendido como um pacto implícito com Satanás, do pacto formal, que transformava alguém em bruxa, era quase imperceptível.⁷

Nesse horizonte simbólico, a bruxaria era interpretada como ato deliberado da alma feminina em direção à perdição. Ao definir a bruxa como aquela que escolhe firmar um pacto voluntário com o Diabo – em contraposição à espera paciente pelo Cristo –, os puritanos demonizaram a escolha feminina – sobretudo a religiosa (Reis, 1997, p. 94). A mulher que decide, que exerce sua vontade e age de forma autônoma, converte-se em ameaça. A ironia é que a mesma fragilidade que a tornava, em teoria, mais próxima de Deus, pela necessidade de fé, também a expunha ao risco constante da tentação. O corpo frágil e a alma inquieta eram representados como portas abertas ao mal. Assim, a ação

⁶ Movimento religioso surgido na Inglaterra no século XVI, o puritanismo buscava “purificar” a Igreja Anglicana de práticas consideradas católicas. Marcado por uma ética rigorosa, valorizava a disciplina moral, o trabalho árduo e a leitura bíblica como pilares da vida cristã. Teve forte influência na colonização da América do Norte, moldando aspectos culturais, políticos e religiosos das sociedades protestantes entre os séculos XVI e XVII.

⁷ Elizabeth Reis, em *Damned Women: Sinners and Witches in Puritan New England*, menciona o caso de Alice Lake que, às vésperas de sua execução, negava ser bruxa, mas admitia merecer a acusação por ter cometido um pecado sexual, o qual interpretava como sinal de pacto com o Diabo (1997, p. 125). O episódio evidencia como, na lógica puritana, categorias como “transgressão moral” e “aliança demoníaca” eram equivalentes. Portanto, eram construções discursivas que convertiam a culpa em indício espiritual da presença do mal.



feminina era sempre ambígua: expressão de fé e, ao mesmo tempo, sinal de desvio.

No interior dessa teologia, a inocência tornava-se uma condição inalcançável. Como esclarece Reis, o puritanismo exigia da mulher um escrutínio incessante de si mesma, uma vigilância minuciosa de pensamentos, desejos e gestos (1997, p. 3). A culpa ultrapassava a esfera da emoção: era uma estrutura teológica que a mantinha permanentemente à beira da condenação. Nesse cenário, a acusação de bruxaria não requeria evidências externas – bastava a convicção íntima de que, em algum nível, ela já havia falhado espiritualmente.

2. Bruxaria como heresia feminina: da denúncia comunitária à condenação religiosa

O conceito de bruxa que emergiu na Idade Moderna – e foi posteriormente adotado pelo puritanismo – nasceu da mescla entre a fantasia produzida pela elite eclesiástica, composta por bispos e inquisidores, e o imaginário popular a respeito do *maleficium*⁸ (Cohn, 2000, p. 143, 230). A bruxaria era, em sua maioria, uma obra atribuída às mulheres – ainda que alguns homens tenham sido acusados de servir ao Diabo, eram elas que mais frequentemente se encaixavam no papel de bruxa (Reis, 1997, p. xi).

Se alguma mulher causasse qualquer tipo de mal-estar entre seus vizinhos, ainda que fosse declaradamente cristã, logo poderia ser acusada de bruxaria. Como observa Norman Cohn, a razão para tais acusações nas aldeias do início da modernidade podem estar ligada ao declínio do senso tradicional de responsabilidade comunitária: mulheres idosas, que já não conseguiam se sustentar, passaram a ser vistas como um fardo que a comunidade não estava mais disposta a carregar. Além disso, o crescimento do número de mulheres solteiras e viúvas fez com que fossem percebidas como elementos estranhos em uma sociedade onde a família patriarcal ainda constituía a norma (2000, p. 230).

Somava-se a essa visão pessimista em relação às viúvas, idosas e solteiras, a figura

⁸ Os termos latinos, *maleficia* (plural) e *maleficium* (singular) designavam, nos tratados jurídicos e teológicos da Europa moderna, os atos maléficos atribuídos às bruxas – envenenamentos, infertilidade, morte de crianças, doenças inexplicáveis, colheitas arruinadas. Mais do que simples feitiços, implicavam uma ação concreta de dano, realizada por meio de forças ocultas e interpretada como evidência de pacto demoníaco (Antonov, 2018, p. 133). No *Malleus Maleficarum* (1484), manual inquisitorial que se tornou referência na caça às bruxas, o *maleficium* é apresentado como prova material da aliança entre a mulher e o Diabo, sendo o critério central para justificar tortura e execução (Pereira, 2021, p. 210-216). A bruxa não só era punida por sua crença, mas também por sua eficácia: o dano causado era a confirmação da culpa. Assim, o imaginário jurídico da época não apenas criminalizava práticas mágicas, mas convertia o corpo feminino em evidência viva de transgressão espiritual e ameaça social.



da praticante de *maleficium* – a magia de dano, como arruinar plantações ou adoecer pessoas e animais –, presente no imaginário popular desde antes do período medieval. O estereótipo final da bruxa resultou da mescla entre o imaginário popular e a teologia dos líderes religiosos: o *maleficium*, entendido como dano concreto atribuído à feitiçaria, funcionava como prova da aliança demoníaca exigida pelos discursos jurídicos e religiosos (Cohn, 2000, p. 218).

Se a mulher fosse acusada de qualquer tipo de prejuízo, físico ou simbólico, esse ato era imediatamente interpretado como resultado de um pacto explícito com o Diabo (Karlsen, 1998, p. 21-25). No contexto dos julgamentos puritanos e da chamada “Grande Caça às Bruxas”, a acusação inicial podia até se basear no *maleficium*, mas o julgamento e a condenação se fundamentavam no crime de heresia e adoração demoníaca – sintetizando-se na figura da Bruxa Demonológica⁹ (Clark, 1997, p. 208-209).

A aparência física e a personalidade também eram fatores de peso para que uma mulher fosse acusada de bruxaria. Como observa Cohn, muitas das acusadas de *maleficia* eram mulheres solitárias, excêntricas ou de temperamento difícil, frequentemente descritas como “feias, com olhos vermelhos ou estrábicos, pele marcada por cicatrizes ou varíola” e, por isso, percebidas como figuras inquietantes (2000, p. 227). A construção desse estereótipo revela como o imaginário popular foi capaz de converter sinais da velhice ou da pobreza em evidências de poder malévolo e ameaça espiritual.

Os julgamentos de mulheres acusadas de bruxaria eram conduzidos, em sua maioria, pelo procedimento inquisitorial – um sistema desigual que favorecia a autoridade religiosa e anulava as possibilidades de defesa (Cohn, 2000, p. 43-44). Juízes e inquisidores¹⁰ iniciavam processos com base em denúncias populares, conduzindo investigações sigilosas nas quais a acusada raramente tinha acesso a um advogado – e, quando tinha, este atuava mais como instrumento de confissão do que de defesa,

⁹O termo Bruxa Demonológica refere-se à construção teológica e jurídica que emergiu entre os séculos XV e XVII, segundo a qual a feitiçaria não era apenas uma prática de magia danosa (*maleficium*), mas uma forma de heresia fundada em um pacto consciente com o Diabo. Essa formulação – consolidada nos tratados de demonologia e manuais inquisitoriais – transformou a acusação de bruxaria em um crime teológico absoluto, em que o dano físico era interpretado como prova do vínculo espiritual com o maligno (Clark, 1997, p. 208-209; Roper, 2012, p. 39-41).

¹⁰Ironicamente, os juízes recorriam a rituais para se proteger das bruxas durante os julgamentos. Os magistrados utilizavam sal consagrado, ervas benzidas e outros objetos sagrados como amuletos contra o “poder maléfico” das acusadas (Clark, 1997, p. 576). A própria entrada da ré no tribunal era ritualizada – ela deveria ser conduzida de costas, para impedir que seu olhar lançasse feitiços. A eficácia da justiça era concebida em termos quase sacramentais: acreditava-se que, ao ser tocada pelas mãos da autoridade pública, a bruxa perdia seu poder de causar *maleficium* (Clark, 1997, p. 577).



preocupado em fazê-la admitir a culpa (Cohn, 2000, p. 43). A confissão era considerada a prova decisiva, e a tortura¹¹ – física, psicológica ou simbólica – o principal meio de obtê-la (Karlsen, 1998, p. 270).

As punições variavam conforme o grau de arrependimento atribuído à acusada, sendo que a fogueira era a pena padrão para a heresia (Cohn, 2000, p. 135). Contudo, como a Igreja não podia executar diretamente, entregava a “bruxa” às autoridades civis para ser queimada viva – destino também reservado àquelas que se recusavam a confessar. Em alguns contextos, o enforcamento era considerado uma alternativa mais “misericordiosa” (Cohn, 2000, p. 57-71). Já as que confessavam e reafirmavam sua culpa eram “reconciliadas” com a Igreja e submetidas a penitências – que podiam variar de leves a severas –, enquanto a prisão perpétua era imposta àquelas que resistiam à tortura e mantinham sua inocência (Reis, 1997, p. 124-125).

A figura da bruxa como personificação da heresia feminina serviu durante séculos como forma de demarcar os limites do aceitável na experiência espiritual e social das mulheres. Sob o discurso da ordem moral e da pureza da fé, o corpo feminino foi restringido, e suas formas de saber e de poder – especialmente aquelas ligadas à cura, à intuição e à mediação com o sagrado – foram recodificadas como ameaça demoníaca.

Contudo, a imagem da bruxa não foi esquecida com o fim das fogueiras: ela sobreviveu como arquétipo, reaparecendo, em diferentes tempos e linguagens, como signo de resistência. É nesse retorno simbólico que a arte contemporânea encontra sua força política e espiritual – reapropriando aquilo que antes fora interdito e devolvendo à figura da bruxa o seu caráter criador, livre e sagrado.

3. Atendendo ao chamado da Deusa: a libertação da figura da bruxa em *Everybody Scream*

O cenário acusatório vivido pelas mulheres durante o puritanismo reaparece, no contexto contemporâneo, sob novas formas expressivas – especialmente através da arte. Em *Everybody Scream*, o feminino ressurgue como força ancestral e insubmissa,

¹¹ Em regiões católicas da Alemanha, a tortura assumia um caráter ritualístico, sendo interpretada como um duelo espiritual entre o magistrado e Satanás, com o uso de objetos sagrados como armas exorcísticas. Esse processo não apenas extraía confissões, mas também fabricava estereótipos: relatos de orgias noturnas, infanticídios rituais e ingestão de cinzas humanas eram forjados como evidência da aliança demoníaca (Clark, 1997, p. 591; Cohn, 2000, p. 66).



convocando o sagrado interdito pela tradição cristã e pelo moralismo puritano para expressar a potência criadora das mulheres. A arte produzida na letra e no videoclipe da canção atua como um gesto de rememoração: evoca não apenas as bruxas perseguidas, mas também a energia vital e cíclica da natureza feminina, que assume contornos simbólicos da Grande Deusa¹².

Na canção, a vocalista e letrista da banda, Florence Welch (2025a), refere-se àqueles que acompanham sua obra como uma comunidade mística e feminina – um corpo coletivo que oferece afeto, cura, libertação e êxtase. O imaginário que se desenha na letra faz alusão a um ritual performático em que a corporeidade torna-se instrumento de reconciliação com o sagrado e de culto à Deusa.

A letra inicia-se como uma declaração de pertencimento a esse corpo coletivo representado pela figura feminina. É um reconhecimento de que, ao subir ao palco, a cantora não está apenas se reconectando com uma entidade mística e metafórica, mas respondendo positivamente ao seu chamado de libertação catártica.

Get on the stage (dance) and I call her (sing) by her first name (turn).
Try to stay away (move) but I always meet (shake) her back at this place
(scream). She gives me everything (love), I feel no pain. I break down
(jump), get up, and do it all again. Because it's never enough (live) and
she makes me feel loved (breathe). I could come here (go) and scream
as loud as I want (scream) [...] (Welch, 2025a).

De acordo com a letra de Welch, essa força que a convoca é íntima e conhecida – como se habitasse o interior da própria cantora. O palco, então, converte-se em altar: espaço ritual em que toda a potência feminina é liberada sem freios. Nesse momento, não há vestígio do estereótipo de como uma mulher deveria ser – “[...] *Here, I don't have to be quiet. Here, I don't have to be kind. Extraordinary and normal all at the same time* [...]” (Welch, 2025a). É por meio dessa relação com a entidade mística e coletiva que se

¹² A concepção da Deusa como força feminina e natural está enraizada nas teorias sobre as crenças da “Velha Europa” Neolítica (c. 7000-3500 AEC), especialmente nas interpretações da arqueóloga Marija Gimbutas (2001, p. 16). Nessa cosmologia, a Deusa era compreendida como o mistério soberano e o princípio criativo do feminino – fonte de toda a vida. Representada como a Grande Mãe que gera o cosmos a partir da escuridão sagrada de seu ventre, ela encarnava a própria Natureza: doadora e tomadora de vida, eternamente renovada no ciclo de nascimento, morte e renascimento (Gimbutas, 1991, p. 222). Sua iconografia refletia a veneração das leis naturais, e sua energia era concebida como proveniente do sol, da lua e da terra úmida (Zwissler, 2018, p. 10). Como afirma Gimbutas, o simbolismo da Deusa girava em torno da partenogênese: ela era simultaneamente Dadora da Vida, Manipuladora da Morte e Regeneradora. Essa figura primordial – que cria a vida a partir de si mesma – teria sobrevivido, sob diversas expressões culturais, até a era cristã, sendo a Virgem Maria uma versão suavizada desse arquétipo (Gimbutas, 1991, p. 223).



dá a libertação da essência feminina.

Essa dinâmica entre artista e divindade ecoa o movimento contemporâneo de resgate ao culto à Deusa (Trulsson, 2018, p. 28). As adeptas desse movimento rejeitam qualquer associação à hierarquia, ao patriarcado e à dominação, favorecendo uma espiritualidade não-hierárquica e igualitária em termos de gênero (Ruether, 2005, p. 274). Em suas práticas, buscam recuperar e reinterpretar rituais antigos em uma chave feminista-ecológica¹³, oferecendo novas formas de compreender o corpo e o lugar das mulheres na sociedade (Trulsson, 2018, p. 29).

Nessa mesma direção, Welch reinscreve essa espiritualidade em sua performance: o palco torna-se o espaço ritual de libertação e celebração da potência feminina. Assim como a arqueóloga Marija Gimbutas, a partir de evidências arqueológicas, interpreta a Grande Deusa como uma representação macrocósmica do corpo da mulher (1991, p. 342) – metáfora da capacidade de gerar e sustentar a vida –, Welch encarna essa energia criadora no espaço performático. O palco, transformado em ventre simbólico, é onde o feminino se recria em arte – livre das normas patriarcais e reconciliado com o sagrado que outrora lhe fora negado.

Como lembra Gimbutas, durante o período medievo e moderno, a imagem da Deusa foi degradada e fundida à imagem da bruxa como sinal de presença maligna – tentativa de erradicar o simbolismo feminino associado à natureza, fertilidade e aos ciclos vitais. Elementos como o sapo, o ouriço e o peixe, outrora emblemas da Grande Deusa, foram reinterpretados como sinais de ameaça espiritual. Dessa forma, figuras de divindades femininas foram distorcidas, convertendo o poder regenerador do feminino em ameaça herética (1991, p. 243-244).

Ao trazer a figura das bruxas em sua potência e subverter a lógica de repressão religiosa e patriarcal, Welch recupera sua ritualística como gesto de libertação. Figuras antes perseguidas e humilhadas, reaparecem agora como símbolos de poder, insubmissão

¹³ O termo *feminista-ecológica* refere-se à perspectiva conhecida como *eco-feminismo*, corrente teórica e espiritual que articula a opressão das mulheres à exploração da natureza, compreendendo ambas como efeitos de uma mesma lógica patriarcal de dominação. Tal abordagem propõe a reconciliação entre o humano e o natural, valorizando o corpo, a terra e o princípio feminino como expressões interligadas do sagrado. Autoras como Rosemary Radford Ruether (2005) e Carol P. Christ (1997) situam essa espiritualidade como um retorno simbólico à Deusa – figura que unifica a criação e a matéria viva – em contraposição às hierarquias dualistas do teísmo patriarcal. Na América Latina, autoras como Ivone Gebara (1997), Adriana Guzmán Arroyo (2019) e Tânia Zimmermann (2023) destacam-se por articular o eco feminismo e a perspectiva decolonial em suas reflexões teológicas e políticas.



e ancestralidade. O arquétipo da bruxa, em sua obra, atua como elo com antigas civilizações que viram suas divindades femininas demonizadas – uma retomada do sagrado interdito sob novas formas estéticas e espirituais.

4. O coro das bruxas: o romper do silêncio e da culpa através do grito

Por mais que muitas das mulheres acusadas pelos puritanos de bruxaria fossem declaradamente cristãs, como vimos anteriormente, a elas recaía o estigma de associação ao maligno, por serem consideradas frágeis e espiritualmente culpáveis. Nesse cenário, a preocupação com a conduta feminina estava diretamente ligada a um rígido código de disciplina moral e religiosa. Esperava-se que permanecessem sóbrias e piedosas, verdadeiras “guardiãs do lar”, respeitando a autoridade espiritual que seus maridos representavam (Karlsen, 1998, p. 194-195).

Como esclarece Elizabeth Reis, uma vez que a família era entendida como uma “pequena igreja”, cabia à mulher submeter-se inteiramente ao marido e ser o espelho da virtude cristã – boa filha, esposa, mãe e vizinha, irrepreensível (1997, p. 147). Mulheres com tais qualidades não poderiam ser condenadas por bruxaria ou pacto com o Diabo, pois tais virtudes seriam incompatíveis com a figura da bruxa. Se, contudo, uma acusada não conseguisse provar, por meio de testemunhas, sua conformidade ao ideal puritano, seria condenada (Reis, 1997, p. 148).

Qualquer tipo de autoridade era proibida às mulheres, e aquelas que assumiam algum papel de liderança eram consideradas como fontes de maldade (Ruether, 2005, p. 223). As bruxas eram associadas a raiva, inveja, malícia, sedução, mentira e orgulho, sendo o chamado “orgulho feminino” demonstrado quando uma mulher respondia o marido em público (Karlsen, 1998, p. 139-140).

A independência econômica e social também funcionava como gatilho para a suspeita. Mulheres que herdavam propriedades ou dinheiro, ou que viviam sem a tutela masculina – especialmente viúvas e solteiras mais velhas – eram vistas como fora de controle, sem o “freio” do casamento ou da maternidade (Karlsen, 1998, p. 102). Essa autonomia era lida como ameaça à ordem patriarcal e, portanto, como sintoma de bruxaria.

O silêncio e submissão impostos às mulheres puritanas também sofrem oposição simbólica na arte. Se antes a piedade e a sobriedade eram marcas do feminino “aceitável”,

o ato de gritar rompe com o código de conduta que as confinava ao espaço doméstico e à devoção submissa. Em *Everybody Scream*, o grito das mulheres não é apenas expressão emocional, mas gesto ritual: um som que devolve à mulher o direito de ocupar o seu espaço, de fazer vibrar o corpo e a voz – territórios antes vigiados pela moral puritana. Ao vocalizar o indizível, Welch reinscreve o corpo feminino como espaço de autonomia e potência criadora, rompendo com séculos de silenciamento e culpa.

Figura 1 - Florence e o grito de seu coral de bruxas.



Fonte: Liga da Música (2025).

O grito é um gesto de libertação catártica. Nele, a raiva é transmutada em força criadora, e a religiosidade e o controle opressores, representados no patriarcado, são exorcizados segundo uma lógica de inversão. Se, durante os julgamentos puritanos, as acusadas eram subjugadas e expostas a humilhações públicas – como serem forçadas a cavalgar de costas, prática comum de degradação e escárnio, assim como uma representação do próprio mal (Clark, 1997, p. 19; Mellinkoff, 2004, p. 175) –, no videoclipe a cena se inverte. A humilhação recai sobre o patriarcado, que a princípio ignora a ação feminina, mas, ao longo das cenas, é progressivamente desestabilizado pela autonomia e potência das mulheres.

Figura 2 - O cavaleiro às avessas.



Fonte: Loose Buttons (2025).

Enquanto as mulheres dançam, cantam e gritam, o patriarcado permanece imóvel, observando sem reagir. Uma metáfora precisa da realidade, em que o imaginário androcêntrico aparenta ser intransponível diante da resistência feminina. Mas as bruxas não se detêm. O êxtase é visceral, e o ritual de libertação prossegue sem freios – representação simbólica do movimento feminino diante da inércia patriarcal.

Figura 3 - O grito da bruxa.

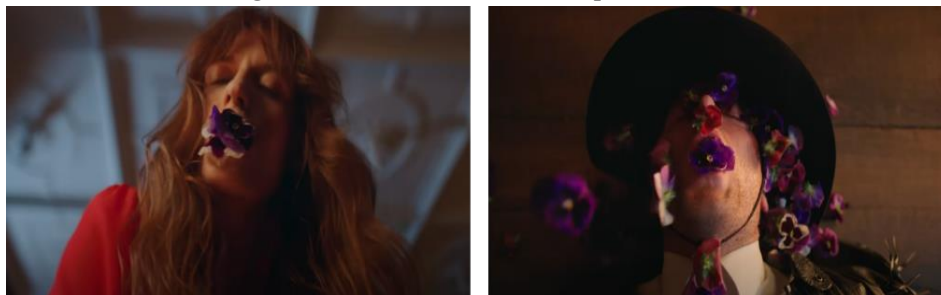


Fonte: YouTube (2025).

Esse ritual não apenas inaugura um novo parâmetro de expressão feminina, mas rompe o confinamento psicológico ao qual as mulheres foram historicamente submetidas. Diante da presença masculina – que encarna o patriarcado –, Florence responde com um gesto de expulsão simbólica: “vomita” uma flor.

A cena mostra a cantora expelindo amores-perfeitos (*viola tricolor*), cujo nome em inglês, *pansy*, deriva do francês *pensée* (pensamento) – termo que, no simbolismo europeu renascentista, era associado à lembrança e à reflexão (Goody, 1993, p. 179). Em espanhol, o nome da flor, *pensamiento*, preserva essa mesma conotação. Assim, o ato de vomitar o amor-perfeito se converte em metáfora de purgação: expelir o pensamento domesticado, libertando a mente aprisionada.

Figura 4: Pensamentos sobre o patriarcado.



Fonte: Loose Buttons (2025).



O gesto de expulsão do pensamento domesticado e da energia contida marca a passagem do corpo feminino do confinamento à ação libertadora. É nesse movimento que se percebe o eco histórico das construções simbólicas que associaram a mulher ao perigo, à transgressão e à desordem. Tal como o gesto ritual de purgação de Welch subverteu a lógica puritana de controle, a análise do corpo feminino à luz da estética do monstruoso e da abjeção permite compreender como, ao longo dos séculos, o medo e a condenação da autonomia feminina transformaram a mulher em figura, ao mesmo tempo, fascinante e ameaçadora.

5. Entre o monstruoso e o abjeto: o corpo feminino como fronteira transgressora

A lógica puritana em torno do corpo feminino adquire contornos da estética do monstruoso, se considerarmos que os monstros representam as corporificações de toda alteridade que uma cultura busca excluir ou reprimir – aquilo que ameaça suas fronteiras ontológicas, sociais ou sexuais (Cohen, 1996, p. 7-8). Nessa perspectiva, o corpo da mulher é convertido em figura monstruosa por ocupar simbolicamente o lugar do perigo, da desordem e do excesso.

Como afirma Jeffrey Cohen, “o monstro nasce apenas nessas encruzilhadas metafóricas, como uma personificação de determinado momento cultural – de um tempo, de um sentimento, de um lugar” (1996, p. 4). Assim, no imaginário puritano, o corpo feminino torna-se o espelho do medo coletivo: simultaneamente desejado e condenado, familiar e repulsivo.

As regras de conduta impostas às mulheres da época, além de rígidas, revelam que a qualidade do feminino não era apenas temida, mas incompreendida. Por ser percebido como ameaça à ordem simbólica patriarcal, o corpo feminino passou a ocupar o lugar não só do monstruoso, mas também do abjeto (Creed, 2024, p. 93).

Como explica Julia Kristeva, o abjeto se opõe diretamente ao “eu”: é o “objeto rejeitado” que, paradoxalmente, atrai o sujeito para o ponto em que o significado entra em colapso (1982, p. 4, 73). O abjeto, portanto, fascina e repele ao mesmo tempo, situando-se ao lado do monstruoso, na fronteira em que o humano se desfaz (Cohen, 1996, p. 19).

A partir dessa lógica, Kristeva vincula a abjeção ao feminino, sobretudo ao corpo materno arcaico e às substâncias corporais que ameaçam a pureza e a coesão da ordem

simbólica patriarcal, como o sangue menstrual e o parto, por exemplo (1982, p. 100-101). Nessa perspectiva, Barbara Creed aprofunda a compreensão da relação entre corpo feminino e abjeção ao evidenciar que, sob o olhar androcêntrico, o feminino é associado ao abjeto justamente por meio de suas funções reprodutivas e maternas – elementos que evocam a potência criadora e, simultaneamente, o temor da dissolução das fronteiras que sustentam o poder patriarcal¹⁴ (2024, p. 47).

Segundo essa lógica, a figura da bruxa no contexto puritano não apenas passa pelo processo de associação do corpo feminino ao monstruoso, como também se torna alvo de vigilância por qualquer característica que se desvie dos padrões estabelecidos pela sociedade puritana. A aparência dissonante, como observamos anteriormente, era suficiente para despertar suspeita. Nesse sentido, a acusação de bruxaria – muitas vezes baseada arbitrariamente na aparência inquietante – remete diretamente à estética do monstruoso: o corpo disforme, tosco ou escandaloso era convertido em algo a ser temido, evitado e combatido (Cohen, 1996, p. 7).

A bruxa torna-se, assim, a figura que concentra tudo aquilo que a ordem religiosa e moral vigente temia e condenava. É nela que a norma é transgredida e subvertida. A bruxa representa a mulher que ultrapassa os limites de seu papel de gênero, arriscando-se a ser transformada no monstro cultural que encarna o receio e a punição social (Cohen, 1996, p. 9).

Figura 5 - O corpo monstruoso das bruxas.



Fonte: YouTube (2025).

¹⁴ A partir do conceito de abjeção, de Julia Kristeva (1982), relacionado ao corpo feminino e à sua capacidade geradora de vida, é possível observar como, em uma tradição patriarcal e machista, a Grande Deusa – originalmente cultuada por suas qualidades maternas e reprodutoras, ainda que não se restringisse a elas – foi progressivamente demonizada e apagada pela ortodoxia cristã. Investigar esse processo de silenciamento da divindade feminina sob a lente da abjeção mostra-se relevante para o aprofundamento de estudos feministas e para a compreensão das estratégias de exclusão simbólica do feminino ao longo da história.



O corpo feminino, antes marcado como monstruoso e temido, é representado agora como fonte de potência. No videoclipe de *Everybody Scream*, as bruxas não escondem sua estranheza: a exibem como força, convertendo o estigma histórico em símbolo de poder. Rompendo com a lógica que exigia que fossem exorcizadas, o clipe inverte o rito: são os representantes da ordem puritana que entram em transe e são exorcizados, enquanto a autonomia feminina afirma-se, celebrada em cada gesto, grito e movimento.

6. A inversão ritualística: a estética grotesca presente no exorcismo

Como o imaginário dos puritanos via a bruxa como um agente do Diabo ligada ao Maligno por um pacto explícito – sendo este uma forma de heresia e apostasia – as bruxas não seriam apenas uma ameaça à sociedade, mas também inimigas de Deus (Karlsen, 1998, p. 19).

Acreditava-se que as bruxas, além de praticarem a *maleficium*, também atuavam como intermediárias do Diabo, encarregadas de recrutar novas pessoas para pactos demoníacos. Como observa Karlsen, essas “vítimas” eram em sua maioria jovens mulheres – embora alguns homens também pudessem ser “seduzidos” (1998, p. 25). As bruxas, segundo o imaginário da época, prometiam-lhes bens, estabilidade, casamentos ou alívio das dificuldades da vida cotidiana – “qualquer uma das coisas que o Diabo lhes havia prometido quando aceitaram ser suas servas” (1998, p. 26).

Quando tais promessas falhavam, acreditava-se que as bruxas recorriam à tortura espiritual e física: as possuídas – mulheres que aceitavam o pacto oferecido pelas bruxas – eram descritas como “asfixiadas”, “beliscadas cruelmente” e “atingidas por pancadas invisíveis”, entre risos, rugidos e convulsões (Karlsen, 1998, p. 26). Esses ataques alternavam-se com momentos de transe e paralisia, nos quais a vítima perdia os sentidos e, muitas vezes, a capacidade de falar ou ouvir – especialmente a palavra de Deus (Karlsen, 1998, p. 27). Essa impossibilidade simbólica de pronunciar o nome divino era compreendida como sinal da presença demoníaca e reforçava o papel do clérigo como mediador da libertação.

Nesse cenário, o corpo feminino tornava-se campo de batalha entre o sagrado e o profano, entre a bruxa – vista como agente de Satanás – e a mulher “possuída”, cuja salvação dependia da submissão ao poder pastoral masculino. A lógica puritana, portanto,

não apenas demonizava a mulher que transgredia, mas transformava a própria experiência feminina em território de exorcismo e dominação espiritual.

O grotesco que permeia os rituais de exorcismo também se manifesta no imaginário em torno da bruxaria, cujas práticas eram descritas como repletas de convulsões, contorções e excessos corporais (Clark, 1997, p. 90-91). No videoclipe, a lógica de inversão – central tanto à figura da bruxa quanto à estética grotesca – aparece como chave simbólica: assim como nas crenças antigas, em que se imaginava que as bruxas faziam tudo “de forma invertida”, inclusive suas danças, transes e ritos (Clark, 1997, p. 15), Welch e Wilde subvertem essa herança simbólica ao inverter o próprio rito do exorcismo.

Essa inversão grotesca dialoga diretamente com o arquétipo da bruxa, pois, como observa Mary Russo, o corpo grotesco se contrapõe ao corpo clássico – fechado, contido e estático – por ser aberto, saliente, irregular, múltiplo e mutável (1995, p. 8). A própria figura da mulher histérica, que encena sua “pantomima de angústia e rebelião” com “caretas e saltos”, pertence a esse mesmo universo simbólico do grotesco, assim como a imagem da bruxa – ao mesmo tempo senil e grávida – que sintetiza o excesso e a contradição (1995, p. 9).

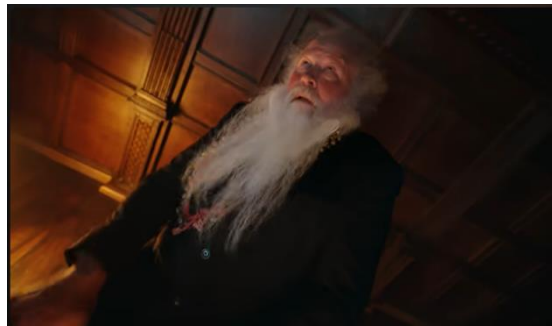
É nesse espaço liminar, de abertura e transgressão, que o transe ritualístico acontece na obra de Welch e Wilde: o que antes era sinal de possessão e desordem espiritual – os espasmos, o riso desmedido, a perda de controle – agora se manifesta nos próprios representantes da moral puritana. O corpo que outrora era exorcizado torna-se, aqui, o corpo que exorciza.

Figura 6 - Exorcismo Invertido



Fonte: YouTube (2025).

Figura 7 - Exorcismo invertido



Fonte: YouTube (2025).

Essa inversão simboliza uma ruptura necessária com os preconceitos e normativas de gênero: o que precisa ser expurgado não é a liberdade feminina, nem a autonomia das mulheres sobre seus corpos e decisões, mas a própria necessidade de controle sobre o outro – sustentada pelas normativas religiosas e pela rigidez machista e patriarcal – que historicamente busca silenciá-las.

Considerações finais

A lógica de controle e opressão à qual o feminino é submetido no contexto puritano não caracteriza um fenômeno isolado. Trata-se, sobretudo, da continuidade de um longo processo de condenação das mulheres no interior do cristianismo, cujas raízes remontam à consolidação da ortodoxia cristã e aos escritos patrísticos – textos nos quais a mulher é reiteradamente associada ao pecado, à tentação e à proximidade com o Diabo, e em que as feiticeiras são convertidas em inimigas do sagrado.

Essa perseguição ao feminino expressa uma lógica de poder patriarcal que se afirma pela exclusão e pela hierarquização: o masculino é instituído como centro de autoridade espiritual e racional, enquanto o feminino é relegado à esfera da submissão e da culpa. Assim, a ortodoxia cristã, ao reivindicar para si a mediação exclusiva entre o humano e o divino, articulou a redenção do homem a partir da condenação da mulher – uma estrutura simbólica que perdura, em diferentes formas, nas tradições cristãs posteriores.

No contexto puritano, essa herança teológica ganha contornos ainda mais rígidos. O corpo feminino, especialmente o daquelas identificadas como bruxas, torna-se o palco onde se projetam as ansiedades morais e os temores de uma sociedade obcecada pela pureza. A bruxa é construída como o outro absoluto: síntese do desvio, da luxúria e da



desordem espiritual. Essa figura não apenas encarna o mal, mas o corporifica – é o corpo do excesso, do indomável, do que escapa à norma.

Nessa perspectiva, o puritanismo opera uma pedagogia do medo sustentada pela retórica do monstruoso: transformar a mulher – sobretudo a mulher bruxa – em criatura deformada, diabólica e ameaçadora é uma forma de justificar sua exclusão e submeter o feminino ao regime da culpa e da vigilância.

A obra de Florence Welch e Autumn de Wilde, ao reinterpretar esse imaginário, reabre a ferida e o rito: o exorcismo deixa de ser um instrumento de expulsão do feminino e se torna um gesto de libertação. O grito, o grotesco e o transe ritualístico emergem como contra-rito – uma resposta estética e simbólica à tentativa histórica de silenciamento. Nesse sentido, *Everybody Scream* não apenas resgata a figura da bruxa, mas a reconsagra: transforma o estigma em emblema, o medo em poder e o grito em canto de emancipação.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 2.

AQUINO, Tomás de. *Quaestiones Disputate de Malo*. Tradução de Richard Regan. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BALFOUR, Walter. *An inquiry into the scriptural import of the words Sheol, Hades, Tartarus, and Gehenna: all translated hell, in the common English version*. 3. ed. Boston: Benj. B. Mussey, 1832.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Tradução em língua portuguesa direto dos originais*. São Paulo: Paulus, 2015.

BÍBLIA. *O Novo Testamento Grego*. 5. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

CASTEL, François. *Comienzos: Los once primeros capítulos del Génesis*. Tradução de Alfonso Ortiz García. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1987.

ECO, Umberto. *Historia de la fealdad*. Tradução de Maria Pons Irazazábal. Milano: Debolsillo, 2018.

FORTEA, José Antonio. *Summa daemoníaca: tratado de demonologia e manual de exorcistas*. Tradução de Ana Paula Bertolini. São Paulo: Palavra & Prece, 2010.

HAZBIN HOTEL. Criação: Vivienne Medrano. Estados Unidos: A24, 2024. *Série de animação*.



HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Tradução de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Ensayo, 2018.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

INGE, William Ralph. *Outspoken essays*. New York: Longmans Green and Co., 1922.

KLEIN, Melanie. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Tradução de Elias Mallet da Rocha e Liana Pinto Chaves (coord.). Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KOLTUV, Barbara Black. *O Livro de Lilith*. São Paulo: Cultrix, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *La realidade y su sombra*. Tradução de Antonio Domínguez Leiva. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

MAY, Rollo. Psicoterapia e o diamônico. In: CAMPBELL, Joseph (org.). *Mitos, Sonhos e Religião*. Tradução de Angela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

MAY, Rollo. *O homem à procura de si mesmo*. Tradução de Aurea Brito Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 2016.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Manoel Bocage. Porto Alegre: Concreta, 2016.

PINZETTA, Inácio. *Queda e elevação: Hegel, Schelling e Keirkegaard*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/60373>. Acesso em: 12 maio 2025.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RIBEIRO, António Luiz. *Da queda à reconciliação: um estudo sobre Hegel*. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2021. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/51293/1/ulflalribeiro_tm.pdf. Acesso em: 12 maio 2025.

SHELLEY, Percy Bysshe. *Alastor; or the spirit of solitude: and other poems*. London: Baldwin, Cradock, and Joy, 1885.

SPENCER, T. J. Shelley's "Alastor" and romantic drama. *Transactions of the Wisconsin Academy of sciences, arts and letters*, [S. l.], v. 48, 1959.

VENTURA, Dalia. *Quem foi Lilith, "primeira mulher de Adão" e porque ela renunciou ao Paraíso*. BBC News Brasil, 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cy0rx10e28po>. Acesso em: 20 mar. 2024.

VERGARA, Elias Mayer. *Fora do jardim*. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências da



Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004. Disponível em:
<https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/818/1/Elias%20Mayer%20Vergara.pdf>.
Acesso em: 20 mar. 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.



A invenção de Ostara: o culto moderno de Eostre e a disputa neopagã pela estética da Páscoa

Inventing Ostara: the modern worship of Eostre and the Neopagan dispute over Easter's aesthetics

Flávio Lopes Arantes¹

Resumo: Este artigo analisa a popularização do festival de Ostara no neopaganismo contemporâneo, investigando as funções sociorreligiosas de um mito moderno cuja narrativa êmica encontra eco em discursos midiáticos e acadêmicos. Propõe-se uma abordagem metodológica integrada, combinando a crítica histórica, a análise sociológica e a observação material das práticas religiosas, de modo a articular discurso, estrutura e experiência. O estudo baseia-se em uma análise comparativa de fontes históricas (Beda, Grimm) e êmicas (manuais wiccanos, vídeos do YouTube), ancorada na sociologia de Pierre Bourdieu e na teoria da religião material de Birgit Meyer. Os resultados demonstram que a narrativa de Ostara opera em dois níveis complementares. No plano discursivo, atua como estratégia de legitimação no campo religioso, invertendo a hierarquia simbólica com o cristianismo ao reivindicar a precedência pagã sobre a Páscoa. No plano prático, funciona como licença estética que possibilita a reapropriação sensorial dos símbolos pascais (ovos, coelhos), reinscrevendo-os em uma moldura devocional. Conclui-se que a eficácia e a popularidade de Ostara não derivam de sua veracidade histórica, mas de sua capacidade de produzir continuidade cultural, coesão estética e uma religiosidade vivida e material.

Palavras-chave: Ostara; Eostre; Neopaganismo; Religião Material; Invenção da Tradição.

Abstract: This article examines the contemporary popularization of the Ostara festival within contemporary Neopaganism, investigating the socioreligious functions of a modern-origin myth whose emic narrative echoes across both media and academic discourse. It proposes an integrated methodological approach that combines historical critique, sociological analysis, and material observation of religious practices, thereby articulating discourse, structure, and lived experience. The study draws on a comparative analysis of historical sources (Bede, Grimm) and emic materials (Wiccan manuals, YouTube videos), framed by Pierre Bourdieu's sociology and Birgit Meyer's theory of material religion. The results demonstrate that the narrative of Ostara operates on two complementary levels. On the discursive level, it acts as a strategy of legitimation within the religious field, inverting the symbolic hierarchy with Christianity by claiming a Pagan precedence over Easter. On the practical level, it functions as an aesthetic license that enables the sensory reappropriation of secular Easter symbols (eggs, hares), re-inscribing them within a devotional framework. The study concludes that the efficacy and popularity of Ostara derive not from its historical authenticity, but from its ability to produce cultural continuity, aesthetic cohesion, and a lived, material religiosity.

Keywords: Ostara; Eostre; Neopaganism; Material Religion; Invention of Tradition.

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



Introdução

Entre as celebrações que compõem o calendário ritual do neopaganismo contemporâneo, poucas parecem tão imediatamente familiares e reconhecíveis quanto Ostara. O festival, associado ao equinócio de primavera e incorporado à chamada Roda do Ano, é apresentado como uma herança de antigas festividades europeias em honra à deusa Eostre (Buckland, 2004, p. 114). O mito moderno afirma que Eostre, a deusa da primavera, transformou um pássaro em uma lebre, e que esta, em gratidão, passou a botar ovos coloridos para sua festa; essa seria a suposta origem pagã dos símbolos do coelho e dos ovos de Páscoa, apropriados pelo cristianismo em uma estratégia de conversão.

Entretanto, a análise histórica dessa tradição revela um terreno muito mais instável. As fontes que fundamentam a existência de Eostre limitam-se a uma única menção feita por Beda, no século VIII, e à hipótese de Jacob Grimm no século XIX, que, ao propor o nome Ostara, inaugurou uma narrativa de reconstrução simbólica. Ostara, portanto, não emerge do passado, mas da própria modernidade, adquirindo o estatuto de verdade religiosa. O que se coloca em jogo é a construção de uma autoridade simbólica que permite à religião pagã moderna reivindicar um capital de autenticidade no campo religioso contemporâneo.

A suposta antiguidade da lenda atinge proporções tão grandes e naturalizadas que até mesmo acadêmicos e portais de notícias veiculam a informação como verídica. O portal UOL, por exemplo, afirmou que Ostara seria “uma celebração baseada no calendário do antigo povo celta que marca o equinócio de primavera e a chegada de dias mais quentes” (UOL, 2024, n.p.). Outros recorrem a especialistas acadêmicos para compreender o assunto, mas acabam reproduzindo o mesmo engano, como uma reportagem do portal G1, que consultou uma mestra em Ciência da Religião para compreender as origens da Páscoa. A acadêmica afirmou que a Páscoa tem ligações históricas com “a deusa Eostre, de origem anglo-saxã, da região germânica, também ligada à estação primaveril, que talvez tenha influenciado bem mais a cultura ocidental. Aliás, o termo (*sic*) Páscoa em inglês tem origem no nome da deusa, ‘Easter’” (G1, 2023, n.p.). A reportagem ainda afirma que “A especialista explica que os simbolismos foram agregados pela cultura cristã na época da ascensão do cristianismo pelo mundo ocidental como uma forma de associar esses elementos para que mais pessoas aderissem ao cristianismo” (G1, 2023, n.p.). Isso demonstra a urgência de atualização do debate, não



apenas para a informação da população mais ampla, mas principalmente no próprio meio acadêmico, que, ao reproduzir um discurso puramente êmico como verdade histórica, perpetua e valida uma narrativa que, como demonstraremos ao longo do texto, não possui qualquer evidência histórica ou científica, indo na contramão da Ciência da Religião aplicada e suas possíveis contribuições sociais.

Reconhecida a fragilidade histórica, interessa-nos investigar como esse mito recente alcançou prestígio devocional e identitário. Partimos de duas hipóteses: (1) Ostara opera como reversão simbólica de origem, permitindo ao neopaganismo reivindicar precedência sobre o cristianismo; (2) Ostara oferece licença estética e cultural, autorizando a participação nos costumes pascais seculares (ovos, coelhos, flores) sob uma nova moldura devocional. Reconhecemos que o campo neopagão é plural, e nem todos celebram Ostara no equinócio, e há variações internas inclusive na Wicca; portanto, nosso recorte foca os segmentos nos quais a lenda de Eostre e o nome Ostara se difundiram amplamente como eixo devocional para o festival da primavera.

Ao propor esse duplo questionamento sobre a gênese histórica e as funções contemporâneas de Ostara, este estudo também busca contribuir metodologicamente para a Ciência da Religião. A abordagem aqui desenvolvida combina três níveis analíticos complementares: a reconstrução histórica, que permite examinar criticamente o discurso êmico de origem; a análise sociológica, que evidencia as funções identitárias e as dinâmicas de poder no campo religioso; e a observação material, que revela como essas narrativas se concretizam nas práticas, objetos e sensibilidades do cotidiano em termos de religião vivida. Essa integração de perspectivas oferece um modelo analítico capaz de transitar entre a história, a estrutura social e a experiência, permitindo compreender de modo mais completo como o religioso é simultaneamente narrado, disputado e encarnado.

Teoricamente, articulamos Bourdieu (campo religioso e capital simbólico) e Birgit Meyer (religião material e formas sensoriais), enfatizando que a religião se produz em mediações estético-sensoriais compartilháveis, não apenas em crenças ou doutrinas. Metodologicamente, combinamos fontes históricas (Beda; Grimm; revisão crítica de Winick, 2016) com fontes êmicas textuais e audiovisuais (manuais de prática religiosa e vídeos de YouTube selecionados por visualização e temática). O artigo se distribui em três momentos: crítica histórica (Eostre/Ostara), disputa identitária (Bourdieu) e reapropriação estético-material (Meyer), culminando na conclusão de que a força de



Ostara provém menos de uma suposta antiguidade e mais de sua capacidade de oferecer sustentação identitária, continuidade cultural e coesão estética.

1. A crítica histórica de Eostre e Ostara

Há apenas uma menção textual, e indireta, a uma deusa chamada Eostre, em *De temporum ratione* (séc. VIII), tratado no qual Beda, o Venerável, explica os meses anglo-saxões no esforço de uniformizar o calendário eclesiástico. Reproduzimos abaixo, na tradução de Faith Wallis, a passagem em que Beda lista os nomes antigos dos meses e, retrospectivamente, menciona Eostre:

Também não é irrelevante nos darmos ao trabalho de traduzir os nomes dos outros meses. Os meses de Giuli derivam seu nome do dia em que o Sol retorna e começa a crescer, pois um [desses meses] precede [esse dia] e o outro o segue. Solmonath pode ser chamado de 'mês dos bolos', que eles ofereciam aos seus deuses naquele mês. Hrethmonath é nomeado em homenagem à sua deusa Hretha, para quem eles sacrificavam nesta época. Eosturmonath tem um nome que agora é traduzido como 'mês pascal', e que antes era chamado em homenagem a uma deusa deles, denominada Eostre, em cuja honra festividades eram celebradas naquele mês. Agora, eles designam essa Estação Pascal pelo nome dela, chamando as alegrias do novo rito pelo nome consagrado da antiga observância (Beda apud Wallis, p. 54, tradução nossa).

Do excerto resultam três dados mínimos: (1) existiu um mês chamado Eosturmonath; (2) ele fora nomeado a partir de uma deusa chamada Eostre; (3) “festividades eram celebradas naquele mês”. Nada é dito sobre ritos, símbolos, equinócio, clero ou narrativas. Como nota a própria tradutora, já no tempo de Beda o termo “Eostre” não designava mais um mês ou deusa, mas a festa cristã da Páscoa (Wallis, 1999, p. 287). O próprio comentário da tradutora Wallis (1999, p. 287, tradução nossa), útil aqui por situar a passagem no horizonte de recepção tardo-anglo-saxão, indica um deslocamento semântico já efetivado no tempo de Beda:

A maneira pela qual Beda registra e explica esses antigos nomes de meses germânicos para um público inglês indica que eles já estavam caindo em desuso nos dias do próprio Beda. Como ele mesmo assinala, a palavra ‘Eostre’ não mais designava um mês ou uma deusa para os ingleses, mas sim a festa cristã da Páscoa (Wallis, 1999, p. 287, tradução nossa).



A concisão e o caráter retrospectivo do testemunho explicam as leituras divergentes. Hutton destaca que a observação de Beda “enquadra-se naquela categoria de interpretações que Beda admitiu serem as suas próprias” (Hutton, 2001, p. 221), mas reconhece a difusão, entre germanófonos, de formas conexas do nome pascal e a plausibilidade etimológica de uma deusa do amanhecer; ao mesmo tempo, admite a hipótese alternativa de que *Eosturmonath* signifique “mês da abertura”, sem deusa alguma, ou que a associação proposta por Beda seja um erro (Hutton, 2001, p. 221-222). Em chave historiográfica, Cusack mostra que não há consenso acadêmico: não é possível afirmar com segurança um culto anglo-saxão a Eostre associado à primavera/amanhecer; trata-se de referência nominal tardia, sem lastro material (Cusack, 2007, p. 28).

Para os propósitos deste artigo, centrado menos na existência histórica de Eostre e mais na genealogia moderna do festival Ostara, o ponto decisivo é outro. Mesmo admitindo a existência de uma divindade germânica associada à aurora ou ao desabrochar primaveril, o escopo do testemunho sugere um horizonte local e restrito, em vez de um culto pangermânico de grande amplitude simbólica. A ausência de topônimos devocionais, de iconografia, de descrições rituais e de correlatos arqueológicos impede que se postule um sistema festivo suficientemente robusto para ter forçado o cristianismo anglo-saxão a “usurpar” intencionalmente os seus elementos como estratégia de conversão. Em outras palavras, a economia da evidência aponta mais para a lembrança de um calendário vernacular, em processo de substituição semântica pelo léxico cristão, do que para uma matriz mítica com densidade e capilaridade capazes de estruturar a Páscoa cristã. A evidência de Beda, na verdade, sugere não a cristianização de um festival dedicado a Eostre, mas tão somente a absorção de um nome para designar a Páscoa nas línguas germânicas. Este fenômeno linguístico localizado – que deu origem ao inglês *Easter* e ao alemão *Ostern* – contrasta com a maioria dos outros idiomas europeus, que, como o português, adotaram termos derivados do hebraico *Pesach* (Páscoa, *Pascua*, *Pâques*).

A própria leitura de Hutton, ao sustentar simultaneamente possibilidades concorrentes (deusa da aurora; uma referência a “abertura”; erro de conexão por parte de Beda), ajuda a recentrar o debate no que de fato se pode afirmar com segurança: a existência de um nome de mês, a ocorrência de comemorações naquele período e a posterior transferência do significante para a festa cristã. Já Cusack demonstra que o



estado da arte acadêmico não autoriza extrapolações seguras para além disso, lembrando que “não há uma interpretação única e autoritária” (Cusack, 2007, p. 28, tradução nossa).

Dessa constatação decorrem duas consequências analíticas diretamente relevantes à nossa tese. Primeiro, o discurso neopagão contemporâneo que apresenta Eostre como deusa de culto consolidado, com símbolos rituais específicos (ovos, lebres, flores) e um festival de primavera claramente delineado, não se apoia em registros históricos; trata-se, antes, de uma releitura moderna que confere a esses símbolos de circulação europeia ampla e cristã uma ancoragem pagã retroprojetada. Segundo, se houve culto, tudo indica tratar-se de uma devoção vernacular e geograficamente limitada, cuja memória nominal (o mês) sobreviveu mais do que as formas rituais; por essa razão, o modelo interpretativo que parte da hipótese de uma “apropriação” deliberada dos símbolos pagãos pelo cristianismo não encontra respaldo histórico consistente.

O que aprendemos, portanto, com o trecho de Beda, temperado pelas análises de Hutton e Cusack, é menos “quem foi Eostre” e mais “o que a evidência autoriza dizer”. A partir desse núcleo mínimo, a imaginação moderna, tanto na erudição de Grimm como na devocional neopagã, operará as expansões que examinaremos adiante.

Quanto à data da Páscoa, os princípios foram definidos em Niceia (325 E.C.) para unificar a celebração já existente, tomando como referência o Pesach judaico: primeiro domingo após a primeira lua cheia posterior ao equinócio de primavera (Beckwith, 1996, p. 51–52). O Pesach, por sua vez, é fixado na Torá para o dia 14 de Nissan (Beckwith, 1996, p. 4), isto é, a lua cheia da primavera. A literatura histórica não sustenta que tal fixação tenha sido concebida para substituir festividades pagãs germânicas; ao contrário, enraíza-se no calendário hebraico e na teologia cristã primitiva do Mediterrâneo oriental. Postular derivação “germânica” da Páscoa é anacrônico e inverte a direção histórica do processo.

Agora, avançamos até o século XIX, quando, no capítulo 13 de *Teutonic Mythology* vol. 1 – dedicado a Max Müller, o que situa Grimm no horizonte comparativo e filológico que funda a Ciência da Religião moderna –, a breve menção de Beda é transformada em narrativa articulada sobre uma possível deusa da aurora e da primavera. Nessa obra ocorre a primeira utilização documentada do termo “Ostara”, criado por Grimm, que, partindo da ideia de que seria “acrítico imputar a [Beda] esse pai da Igreja a invenção dessas deusas” (Grimm, 1882, p. 289, tradução nossa), procura “reconstruir” a



deusa por meio da mitologia comparada e da etimologia: associa *Eosturmonath* à família de vocábulos germânicos para “leste/aurora” (ost, austr), recorda o uso de *ostarmonoth* e *ostartagil* na Germânia carolíngia e infere, daí, uma divindade feminina da alvorada, integrando práticas europeias de primavera como sobrevivências de um culto de aurora – “Ostara/Eástre parece, portanto, ter sido a divindade da aurora radiante, da luz que irrompe (...), cujo sentido pôde ser facilmente adaptado ao dia da ressurreição do Deus cristão” (Grimm, 1882, p. 291, tradução nossa). Com isso, Grimm confere densidade simbólica ao fragmento de Beda e sugere uma ponte histórica para a transferência do nome pagão ao calendário cristão; trata-se de uma hipótese elegante, coerente com o comparatismo linguístico e a sensibilidade romântica de seu tempo, que reencena o método de Müller na busca de “mitos do amanhecer” indo-europeus, mas permanece, como o próprio Grimm reconhece, uma construção erudita a partir de vestígios onomásticos, e não a demonstração de um culto documentado.

O efeito histórico dessa ampliação erudita é decisivo para o nascimento moderno do culto de Eostre: ao articular a etimologia de Eastre/Ostern, o calendário carolíngio, os “restos” folclóricos e a família indo-europeia das deusas da aurora, Grimm oferece a primeira narrativa com pretensão de totalidade para Eostre. É esse salto interpretativo que viabiliza, no século XX, a passagem da Eostre de Beda à Ostara do neopaganismo, uma deusa agora dotada de um imaginário particular, apta a receber, por retroprojeção, símbolos que não constam da fonte primária (ovos, lebres, flores), mas que se tornam “naturais” quando inscritos no campo semântico da primavera e do nascer da luz. Em suma: Grimm não prova um culto; ele constrói a plausibilidade cultural de uma deusa por ferramentas linguísticas, e essa plausibilidade, mais do que a evidência, será o motor da tradição inventada que examinaremos adiante.

Não há evidências que sustentem a relação do coelho da Páscoa e os ovos com costumes pré-cristãos do equinócio de primavera; a referência mais antiga a uma lebre pascal (depois modificada para o coelho) é tardia, de 1682, registrada em *De Ovis Paschalibus* (Lauritsen et al., 2018, p. 288). Acredita-se que a associação entre a lebre e o coelho seja “talvez devido ao uso de lebres na iconografia batismal bizantina (...) No cristianismo primitivo, a Páscoa era o período usual para os batismos, o que pode ter resultado na ligação entre ambos” (Lauritsen et al., 2018, p. 291, tradução nossa). Ou seja, não há a usurpação ou transmissão direta da imagem da lebre/coelho por vias pré-cristãs



rastreáveis, mesmo considerando o fato de que não seria improvável que os próprios povos pré-cristãos tenham atribuído significados religiosos particulares ao animal. Em suma, mesmo a constatação da relevância simbólica da lebre/coelho para povos pré-cristãos, não há evidências demonstráveis para a presença do animal nas festas pascais.

Da mesma forma, a associação entre os ovos e a Páscoa não possui qualquer origem pré-cristã demonstrável, mas emerge no contexto do próprio calendário litúrgico medieval. Como observa Ronald Hutton, “a proibição medieval de comer ovos durante a Quaresma foi engenhosamente concebida para potencializar sua troca e consumo na estação mais apropriada, quando o jejum se encerrava” (Hutton, 1996, p. 241). Assim, os ovos tornaram-se elementos centrais do ciclo pascal cristão: oferecidos como tributo às igrejas, distribuídos em caridades paroquiais e trocados entre ricos e pobres como dádivas sazonais. Sua decoração, amplamente difundida na Europa e na Ásia ocidental, deriva do costume de consagrá-los e partilhá-los ao término do período de abstinência, e não de qualquer rito pagão primaveril que se tenha notícia. O ovo, símbolo universal da vida e da renovação, foi integrado pela cristandade como imagem da ressurreição, alcançando nos séculos posteriores dimensões populares e lúdicas nas brincadeiras de rolar, colorir e quebrar ovos, até chegar, na modernidade, à forma industrializada dos ovos de chocolate. Nesse percurso, o símbolo se mantém ancorado na lógica do calendário cristão e em sua teologia da vida que renasce, e não em uma tradição pagã remota.

A pesquisa histórica revela que a relação entre Ostara, a lebre e os ovos foi uma invenção erudita do final do século XIX, subsequentemente tradicionalizada devido ao vazio de significado para estes elementos no senso comum durante as comemorações pascais. Uma investigação minuciosa, consolidada pelo trabalho do folclorista Stephen Winick (2016), permite traçar com precisão a emergência desta narrativa, demonstrando como um constructo filológico deu lugar à narrativa religiosa moderna.

Jacob Grimm jamais associou sua deusa hipotética a esses símbolos; foi Adolf Holtzmann (1874) quem, diante da figura do coelho pascal, sugeriu sem base empírica que “provavelmente a lebre era o animal sagrado de Ostara” (apud Winick, 2016, tradução nossa). Essa conjectura inspirou K. A. Oberle (1883) a formular, pela primeira vez, a história segundo a qual “a lebre parece ter sido originalmente um pássaro que a deusa transformou em um quadrúpede; por isso, em grata recordação da sua anterior condição, ela pode botar ovos na festa da deusa” (apud Winick, 2016, p. 104, tradução nossa).



Oberle fundiu, assim, a deusa filológica de Grimm, o animal especulativo de Holtzmann e o símbolo do ovo, criando o enredo mítico moderno que unifica todos os elementos da Páscoa.

A difusão foi rápida e cumulativa: ainda em 1883, H. Krebs traduziu a hipótese para o público anglófono no *Folk-Lore*; em 1896, Walter James Hoffman a repetiu como fato na *Popular Science Monthly*; e, em 1900, o jornal *Crawford Avalanche* a descrevia como “uma das mais antigas lendas da mitologia”, demonstrando como uma invenção recente pôde adquirir, em poucas décadas, aparência de tradição (apud Winick, 2016). Como observam Winick (2016) e Lauritsen et al. (2018, p. 287-288), essa genealogia não tem qualquer lastro pagão: ela deriva de especulações acadêmicas modernas que se sobrepuseram a símbolos cristãos e folclóricos já consolidados nos séculos XVII e XVIII, evidenciando o processo de fabricação erudita e posterior “folclorização” de uma narrativa que hoje é tida por pré-cristã.

Sua assimilação pelo neopaganismo foi gradual e rastreável sobretudo nos livros – principal meio de difusão do conhecimento neopagão no século XX. Inicialmente, havia apenas quatro cerimônias sazonais na wicca, correspondentes às vésperas de fevereiro, maio, agosto e novembro (Gardner, 2003); a observação dos solstícios e equinócios teve início apenas em 1958 (Lamond, 2004, p. 15-17). Nos materiais litúrgicos iniciais, o rito aparece apenas como “equinócio de primavera”, sem relação com Eostre/Ostara, como celebração do deus das bruxas, identificado ao sol que se renova (Gardner, 2022, p. 109-110; Farrar, 2023, p. 132-133). Num segundo momento da literatura neopagã, surgem as primeiras menções explícitas a Eostre vinculadas ao equinócio, indicando a absorção progressiva do mito. Em *Lid Off the Cauldron*, de Patricia Crowther, publicado em 1981, lê-se que “O Equinócio Vernal representava o novo começo: o retorno de Eostra” (Crowther, 1998, p. 108, tradução nossa), e um diagrama dos oito festivais da Roda do Ano identifica o equinócio também como “Eostra” (Crowther, 1998, p. 110). Em *Oito Sabás para Bruxas*, de Janet e Stewart Farrar (1983), o festival permanece nomeado “equinócio de primavera”, acompanhado de mitos primaveris, mas os autores observam que “A Páscoa, a propósito, é nomeada segunda a deusa teutônica Eostre, cujo nome é provavelmente uma variante de Ishtar, Astarte e Aset” (Farrar e Farrar, 1983, p. 73). A liturgia, contudo, continua centrada no deus solar. Mais tarde, em *A Deusa das Bruxas* (1987), os mesmos autores registram: “Eostre/Ostara: Deusa teutônica, o aspecto Donzela



da Terra, que originou o nome da Páscoa (em inglês, Easter). Pode ter a mesma origem de Ishtar, Astarte, etc” (Farrar e Farrar, 2018, p. 305), sinalizando a integração de Eostre à lógica da Roda do Ano.

Já na literatura norte-americana, *The Spiral Dance*, de Starhawk (1979), já nomeia a cerimônia como “Eostar”, mas o texto ritual invoca a deusa sob o nome grego de Koré, sem referências ao mito da ave transformada em lebre. Essa revisão mostra que a centralidade de Eostre/Ostara no equinócio de primavera é um desenvolvimento tardio, formado ao longo de décadas, e não um traço originário da wicca. Estabelecida a origem moderna de Ostara e sua lenta assimilação, torna-se então possível deslocar o foco da crítica histórica para a análise do campo religioso (Bourdieu), observando como o mito, estabilizado como discurso de origem, converte-se em capital simbólico e reposiciona atores no imaginário neopagão.

2. As funções identitárias de Ostara para o neopaganismo

Uma estratégia discursiva central e persistentemente observável na construção da legitimidade histórica do neopaganismo moderno é a narrativa segundo a qual os grandes festivais cristãos teriam se originado em antigos ritos pagãos, apropriados e adaptados pelo cristianismo para facilitar a conversão das populações europeias. Essa retórica da “usurpação cristã” confere ao paganismo o papel de religião matriz e ao cristianismo o de imitador, invertendo a hierarquia simbólica que domina o campo religioso ocidental desde a Antiguidade tardia. Em *Drawing Down the Moon*, Margot Adler registra diversas formulações dessa crença entre seus interlocutores norte-americanos. Em uma fala emblemática, Tim Zell (Zell apud Adler, 2006, p. 380–381, tradução nossa), cofundador da *Church of All Worlds*, afirma que

todos os Grandes Festivais do Paganismo (...) permanecem conosco hoje em dia sob formas mais ou menos disfarçadas como os chamados feriados ‘Cristãos’ do Natal (Yule), da Páscoa (Ostara), do Primeiro de Maio (Beltane), do Dia de Ação de Graças (Colheita Farta), do Halloween (Samhain) e até mesmo do Dia da Marmota (Oimelc) (Zell apud Adler, 2006, p. 380–381, tradução nossa).

A fala de Zell sintetiza uma estrutura discursiva amplamente difundida na literatura neopagã: a reivindicação de anterioridade simbólica do paganismo sobre o



cristianismo, apresentada como uma verdade restaurada pela recuperação de nomes e práticas antigas. Mais do que uma crença individual, ela revela a formação de um habitus coletivo (Bourdieu, 2007), isto é, um conjunto de disposições incorporadas que molda a percepção da história e da legitimidade religiosa. Esse habitus nasce da posição dominada do neopaganismo frente à hegemonia cristã e converte a subalternidade em capital simbólico. A narrativa da “usurpação” funciona, assim, como estratégia de reversão típica de agentes em posição dominada: ao reivindicar a precedência pagã dos ritos cristãos, transforma desvantagem em distinção e ressignifica a marginalidade como autenticidade primordial. Esse movimento produz capital religioso, oferecendo à comunidade um princípio de autoridade simbólica para disputar legitimidade no campo.

Nos textos êmicos produzidos a partir da década de 1970, essa narrativa começa a ser integrada de modo mais orgânico à teologia cíclica da Wicca e dos movimentos afins, o que é possível de se rastrear por uma revisão bibliográfica das obras produzidas. Adler (2006, p. 312, tradução nossa) registra, por exemplo, a cosmologia do grupo Feraferia, em que “no primeiro dia da Primavera, Ostara, Ela [a deusa] dá à luz o bebê Sol (...) A Deusa banha-se na Sua fonte mágica e torna-se uma menina novamente”. Nessa reelaboração, Ostara já não é apenas um vestígio linguístico de um culto remoto, mas uma personagem ativa na dramatização teológica da Roda do Ano, integrada à cosmologia cíclica neopagã em desenvolvimento. A narrativa da usurpação cede lugar à narrativa da restituição: celebrar Ostara torna-se reencenar, em uma chave mítica, o retorno do “sagrado feminino” suprimido pelo cristianismo. No interior do campo religioso, essa transformação do mito em teologia performa uma luta pela definição legítima do tema religioso. O neopaganismo procura redefinir o princípio de legitimação do campo pela posse da “narrativa original” e, ao converter uma alegação histórica em fundamento teológico, naturaliza sua posição emergente como herdeiro autêntico da religiosidade europeia. A “restituição” é, portanto, uma forma de disputa simbólica pelo monopólio da tradição legítima.

Com a popularização dos manuais devocionais nas décadas seguintes, essa estrutura narrativa vai ganhando forma canônica. Um exemplo disso está em Scott Cunningham, um importante disseminador da prática independente de Wicca nos Estados Unidos. Em *Wicca: A Guide for the Solitary Practitioner*, de 1988, observa que “alguns dos festivais pagãos mais antigos, despojados das suas qualidades outrora sagradas pela



dominação do cristianismo, degeneraram” (Cunningham, 2007, p. 66, tradução nossa), reforçando a ideia de que o cristianismo não apenas teria apropriado, mas também degradado os antigos ritos. Ao descrever os festivais como “degenerados” pela dominação cristã e a cultura do consumo, Cunningham estabelece um contraste moral que legitima a prática neopagã contemporânea como um trabalho de purificação simbólica, uma busca por retornar à sacralidade original antes da corrupção cristã e do consumismo moderno. Raymond Buckland, em *Wicca for One*, já no início dos anos 2000, exemplifica a cristalização de uma versão canônica e amplamente difundida do mito, que a essa altura já se encontrava plenamente articulada:

Ostara (também grafada como OEstara, OEstra, Eostre e Eostra) era a deusa anglo-saxã da primavera. Quando os cristãos tomaram emprestado esta parte do paganismo, eles a renomearam como Páscoa (Easter). O ovo de Páscoa e o coelho da Páscoa provêm do fato de que Ostara era uma deusa da fertilidade (...) Seu nome era provavelmente uma variante de Astarte, Ishtar e Aset (Buckland, 2004, p. 114, tradução nossa)

Neste trecho, observa-se a consolidação do mito de Ostara em operação. A enumeração de variantes gráficas “OEstara, OEstra, Eostre e Eostra” opera como um gesto de aparente rigor filológico, que confere ao constructo a textura de uma tradição linguística estabelecida. Paralelamente, ao associar a “deusa anglo-saxã” a um panteão que inclui Astarte e Ishtar, Buckland realiza uma operação de universalização simbólica, transfigurando um capital cultural de origem regional germânica em um patrimônio arquetípico de escala civilizatória, capaz de legitimar retoricamente a ideia do festival como a origem da Páscoa. Esse movimento duplo de erudição aparente e a expansão mitológica exemplifica o modo como o campo religioso se estrutura por diferentes espécies de capital. O capital cultural (a aparência de erudição filológica) é convertido em capital simbólico (a autoridade de uma “tradição redescoberta”), e esse, por sua vez, legitima o capital religioso do grupo. A lógica do campo manifesta-se aqui como a conversão entre capitais, mecanismo central na disputa por autoridade.

Outro exemplo que demonstra a popularização do mito nas publicações está na obra *Wicca Craft* de Gerina Dunwich (1991, p. 27, tradução nossa), ao afirmar que, no equinócio de primavera, as bruxas



decoram ovos cozidos – um antigo costume pagão associado à Deusa da Fertilidade.

Ovos, que são símbolos óbvios de fertilidade e reprodução, eram usados em antigos ritos de fertilidade. Eles eram pintados com vários símbolos mágicos, e então lançados em fogueiras ou enterrados sob o solo como oferendas para a Deusa. (...)

Os aspectos da Deusa invocados neste sabá são Eostre (a deusa saxã da fertilidade) e Ostara (a deusa germânica da fertilidade) (Dunwich, 1991, p. 27, tradução nossa)

O próprio Aidan Kelly, estadunidense tido como um dos grandes responsáveis pela fixação do termo, recorda o processo de nomeação dos sabás associados aos solstícios e equinócios, afirmando que o rito de primavera “não era um problema. O Venerável Beda diz que ele era sagrado para uma deusa saxônica, Ostara ou Eostre, de quem recebemos o nome ‘Easter’, que, em quase todos os outros lugares, é chamado de algo como ‘Pasch’, derivado, é claro, de Pesach” (Kelly, 2017, n.p., tradução nossa). O processo de fixação da nomenclatura reforça a dimensão institucional dessa narrativa. Ao propor, na década de 1970, os nomes dos sabás de solstícios e equinócios para completar a nomenclatura da Roda do Ano, Kelly converteu simples pontos astronômicos em festivais com identidade mitológica própria. A partir da circulação desses termos em revistas como o *The Green Egg Journal*, editada pela *Church of All Worlds*, nomes como Ostara e Mabon passaram a constituir o vocabulário comum do neopaganismo, legitimando o conjunto por meio de uma aparência de tradição.

A nomeação atua como ato de consagração no sentido de Bourdieu (2007): um gesto performativo eficaz apenas porque emanado de uma posição reconhecida no campo. Ao propor os nomes dos sabás e vê-los adotados coletivamente, Aidan Kelly fornece à Ostara um capital simbólico institucionalizado. É o reconhecimento coletivo – e não a veracidade histórica – que transforma o signo linguístico em categoria religiosa legítima, fazendo da narrativa da usurpação cristã uma tecnologia simbólica eficaz capaz de restituir ao neopaganismo a antiguidade de que carece e, simultaneamente, atribuir-lhe o domínio dos significados dos símbolos pascais (ovo e lebre), até então sem explicação no senso comum. A ampla adesão a essa narrativa evidencia a consolidação de um habitus neopagão, produzido por lutas simbólicas no campo religioso e pela repetição dos rituais de restituição, através do qual os praticantes internalizam a posição de “tradição redescoberta”, percebendo a história como fonte de autenticidade e a prática ritual como resistência cultural. O caso de Ostara torna-se paradigmático: nele se condensam



processos de purificação e reapropriação que definem a identidade neopagã, cuja legitimidade emerge da reivindicação de restaurar uma sacralidade anterior supostamente corrompida pelo cristianismo. Por isso, a crença na anterioridade de Ostara cumpre função identitária decisiva, popularizando-se e consolidando-se como eixo de coesão simbólica ao reforçar a imagem do neopaganismo como religião usurpada e agora redimida.

Todavia, a eficácia de uma narrativa não se mede apenas por sua força discursiva ou institucional. O mito de Ostara não se limita a enunciar uma reversão discursiva no plano do campo religioso; ele se materializa no cotidiano, moldando práticas que traduzem a disputa de legitimidade em experiência sensorial. É nesse ponto que se torna necessário deslocar o olhar da sociologia da crença para a materialidade do sentir, compreendendo, com Birgit Meyer, que as formas religiosas persistem e se reproduzem por meio de seus suportes estéticos e sensoriais.

3. Religião material, práticas estéticas e conversão religiosa

Consolidada a narrativa êmica de usurpação cristã como instrumento de legitimação identitária neopagã, observamos uma segunda operação que atua no nível da agência estética e das práticas. Se, no plano discursivo, o mito de Ostara acumula o capital simbólico de antiguidade, no plano cotidiano ele oferece a chave de reinterpretação sensorial para a apropriação dos costumes culturais da Páscoa. A recusa teológica ao cristianismo não exige, portanto, a renúncia aos códigos visuais e afetivos do festival, mas apenas a inversão da moldura causal, ou seja, o estético passa a ser a causa da narrativa, e não o contrário. É nesse deslocamento, em que a persistência das formas sensoriais exige a criação de uma nova narrativa de sacralidade, que se localiza o foco desta seção. Para compreender essa dinâmica, alteramos também o corpus de análise: dos manuais e livros devocionais das décadas formativas da Wicca, passamos às mídias audiovisuais contemporâneas, especialmente os vídeos disponíveis em plataformas como YouTube, que se tornaram, no século XXI, um importantíssimo espaço de circulação e ensino de práticas religiosas de natureza estética e doméstica.

A escolha dos vídeos como fontes êmicas justifica-se não apenas por sua ampla circulação, mas pelo papel central que o formato audiovisual exerce hoje na pedagogia estética do neopaganismo. Diferentemente dos manuais e textos devocionais que



estruturavam o aprendizado nas primeiras décadas do movimento, os vídeos condensam dimensões visuais, gestuais e afetivas, funcionando como verdadeiros tutoriais de sensibilidade religiosa. São eles que ensinam o tipo e a disposição dos objetos, a paleta de cores e o ritmo das celebrações, padronizando visualmente um estilo de devoção que se difunde transnacionalmente. Para esta análise, foram selecionados dois vídeos com amplo número de visualizações obtidos pela busca do termo Ostara no YouTube: um em espanhol, intitulado *Ostara: la Pascua pagana*, e outro em inglês, *Celebrate the Spring Equinox | Ostara ritual ideas*. Ambos articulam o “significado do sabá” à “maneira de celebrar”, oferecendo uma síntese da formação estética contemporânea.

A análise desses materiais parte da perspectiva da religião material, interessada nas maneiras pelas quais o sensorial e o estético estruturam a experiência religiosa. Nesse enquadramento, os vídeos não são apenas instrumentos de difusão, mas meios de mediação em que o transcendente é ativamente produzido e se torna visível, audível e imitável. Birgit Meyer observa que “as mídias modernas (...) moldam as formas sensoriais através das quais se organizam os vínculos entre o humano e o transcendente” (Meyer, 2006, p. 13, tradução nossa), o que nos permite compreender que a eficácia religiosa contemporânea é inseparável dos meios que a tornam possível. Assim, mais do que transmitir conteúdos devocionais, as plataformas digitais fabricam modos de sentir e de praticar, constituindo um novo ambiente de mediação que posiciona a estética como o vetor primário da experiência religiosa.

Seguindo Birgit Meyer, entendemos religião como “as maneiras pelas quais as pessoas se conectam, ou mesmo se sentem tocadas, por uma esfera meta-empírica que pode ser denominada sobrenatural, sagrada, divina ou transcendental” (Meyer, 2006, p. 6, tradução nossa). Essa formulação desloca o problema do campo das crenças para o das conexões e, portanto, para a estética, a materialidade e o corpo. Essa mudança de perspectiva é decisiva para compreender o paradoxo de Ostara, em que a rejeição da Páscoa cristã coexiste com a preservação integral dos mesmos costumes sociais e estéticos (pintar ovos e o símbolo da lebre). Isso revela que certas formas sensoriais, organizadas ao redor da data, transcendem o limite do religioso formal e institucional, operando como parte de uma matriz cultural mais ampla que resiste à rejeição doutrinária, comprovando a agência estética e eficácia das formas materiais sobre a narrativa.



A autora observa que “os sentimentos religiosos não estão simplesmente dados, mas tornam-se possíveis e reproduzíveis por certos modos de induzir experiências do transcendente” (Meyer, 2006, p. 9, tradução nossa). Essa formulação subverte a noção de que a religião nasce na crença, e evidencia os modos de sentir como agentes. O caso de Ostara exemplifica isso de maneira exemplar, pois a gênese do mito inverte a causalidade. Não é a crença que gera as imagens, mas a força de presença da imagem que impõe a criação da crença. A origem do mito no século XIX remonta à indagação estética de filólogos como Adolf Holtzmann, perplexos com o que ovos e lebres teriam a ver com a ressurreição, explicitando um vazio de sentido em torno de imagens de forte agência sensorial. Assim, a paganização da Páscoa se realiza pela reinscrição sensorial de formas materiais que, por sua eficácia em evocar afetos de renovação e fertilidade, demandaram o nascimento de Ostara como dispositivo teológico para sua justificação.

Aqui, torna-se útil o conceito de formas sensoriais. Meyer as define como “modos relativamente fixos e autorizados de invocar e organizar o acesso ao transcendente, criando e sustentando vínculos entre os praticantes religiosos” (Meyer, 2006, p. 9). Essa noção permite compreender que as práticas não são apenas meios de expressão de uma crença, mas dispositivos que produzem, de modo reiterável, a própria experiência de pertencimento e sentido. As imagens da lebre e dos ovos de Páscoa configuram, assim, formas sensoriais socialmente estabilizadas que, no plano cultural, induzem sensações e afetos de renovação e fertilidade. O neopaganismo não cria essas formas, mas as insere em um novo horizonte de sentido, nomeando e organizando uma teologia que havia sido gerada, primeiro, pelo engajamento estético com esses elementos. Não se trata, portanto, de um “reencantar” do mundo outrora secularizado, mas de uma recodificação das mediações já disponíveis – o gesto que antes criava a disposição emocional da Páscoa cristã agora produz Ostara, e a mesma formação sensorial se converte em novo meio de experiência religiosa. A permanência dos elementos estéticos, entretanto, é um produto de coesão social, uma vez que ambas as tradições religiosas se reconhecem e convivem no campo da sensorialidade, onde as imagens são compartilhadas.

Essa agência das imagens reaparece de modo eloquente no vídeo *Ostara: la Pascua pagana*, publicado em 15 de março de 2018 no canal espanhol Alanna (100.378 visualizações), cujo próprio título já é paradigmático para demonstrar a leitura êmica que



paganiza a Páscoa. Alanna afirma que “muitas tradições da Páscoa cristã foram assimiladas a partir de práticas pagãs mais antigas”, reforçando que diversos povos, “celtas, nórdicos e egípcios”, utilizavam ovos no equinócio para representar o nascimento da vida (00:04:55–00:05:39, tradução nossa). O vídeo opera, portanto, uma generalização transcultural que dissolve diferenças históricas em uma única matriz estética de primavera dita “pagã”, reforçando a ideia de que o ovo e as flores são formas sensacionais capazes de evocar afetos universais de renovação, exigindo, por sua vez, uma narrativa de precedência.

A sequência do vídeo aprofunda essa operação de tradução estética em teologia, ao reconstruir a genealogia das práticas. Alanna associa o nome Easter a um mito babilônico de uma deusa nascida de um ovo (00:05:39–00:06:00), e recorre a Beda (00:06:00–00:06:58) e a costumes populares europeus (00:07:22–00:07:52) para legitimar o nome e a presença do coelho e do ovo. Essa narrativa não visa reconstruir um passado coerente, mas sim conferir legitimidade à agência das imagens, apresentando-as como reminiscências de um paganismo arcaico. Sob a ótica da religião material, o vídeo não descreve crenças, mas fabrica o discurso de justificação para a reinscrição sensorial de gestos e objetos culturalmente estáveis, o que demonstra que já são, do ponto de vista estético, altamente eficazes em produzir emoções e sensações associadas ao sabá. O vídeo reinterpreta as práticas cotidianas de tingir e esconder ovos como rituais de fertilidade, deslocando-as do folclore secular para a devoção pagã. Essa familiaridade incorporada, aquilo que Meyer descreve como formas “situadas para além da mediação justamente porque são – literalmente – incorporadas e encarnadas por seus observadores” (Meyer, 2006, p. 20, tradução nossa), é o que permite que a Páscoa seja rebatizada como Ostara sem produzir estranhamento, convertendo a mesma gramática visual em um veículo legítimo da devoção pagã.

Já no vídeo *Celebrate the Spring Equinox | Ostara ritual ideas*, publicado há quatro anos no canal The Witches’ Cookery (48 mil visualizações), a abordagem é mais íntima e artesanal. A criadora aparece em sua cozinha ensinando passo a passo a confecção dos chamados “ovos de Páscoa sorábios², ou ovos de Ostara” (00:01:15–

²O termo “ovos de Páscoa sorábios” (Sorbian Easter eggs) refere-se a uma tradição artesanal da comunidade sorábia, povo eslavo do leste da Alemanha, conhecida pela pintura de ovos com cera e pigmentos naturais durante a Páscoa. Essa prática, de origem camponesa e não eclesial, foi reinterpretada no vídeo como expressão ritual de Ostara.



00:01:45, tradução nossa), demonstrando a mesma tradução linguística de costumes pascais para a realidade neopagã, como no vídeo anterior. A prática envolve tingir ovos com pigmentos naturais, desenhar símbolos com significados mágicos e, em seguida, utilizá-los como elementos de altar (00:01:45–00:02:35). O vídeo transmite a decoração como um gesto de significado religioso, e tingir os ovos torna-se um feitiço em si, onde os gestos materiais e estéticos convertem-se em mediações sensoriais de uma experiência devocional. Não há distinção entre o estético e o religioso: o aprendizado de uma técnica artesanal coincide com a aprendizagem de uma forma de relação com o transcendente.

Nesse sentido, o vídeo exemplifica o que Meyer descreve como a pedagogia sensorial das religiões, nas quais “os sujeitos religiosos são formados (...) por um processo estruturado – uma didática religiosa – no qual os sentidos são convocados e afinados” (Meyer, 2006, p. 23, tradução nossa). Nesse sentido, ensinar a decorar os ovos é ensinar uma técnica tão religiosa quanto uma cerimônia formal. Trata-se de uma didática da corporificação, na qual a pessoa espectadora aprende a sentir enquanto aprende a fazer. Essa experiência religiosa não é produzida por uma sequência de instruções verbais, mas por ações corporais que treinam o olhar, a mão e o ambiente doméstico para performar o “tempo de Ostara”, caracterizado pela qualidade afetiva que as ações produzem. O meta-empírico, aqui, não é acessado pela crença, mas por repetição sensorial, que produz o sentimento religioso de Ostara e a experiência subjetiva da relação com a deusa Eostre.

Portanto, os dois vídeos analisados revelam, de modos distintos, a permanência das formas sensoriais que estruturam a experiência pascal no Ocidente. Ainda que recodificados em um novo horizonte devocional, esses gestos conservam seu repertório afetivo, evidenciando que a conversão ao neopaganismo não implica o abandono dos costumes populares da Páscoa, mas sua reinscrição em uma nova moldura de sentido. Essa continuidade estética cumpre uma função de coesão social paradoxal – ao permitir que o neopagão participe dos códigos estéticos e festivos da sociedade (pintar ovos, enfeitar a casa) ao mesmo tempo em que rejeita sua teologia, o rompimento com a matriz cultural dominante se torna menos robusto. O neopaganismo, assim, inova na crença, mas mantém uma convivência estética, valendo-se da eficácia das formas consagradas pelo tempo para assegurar sua proliferação. É o que Meyer descreve ao observar que “a estética religiosa pode perdurar independentemente dos regimes exteriores ou de uma filiação



ativa” (Meyer, 2006, p. 25, tradução nossa), um lembrete de que as práticas sensoriais formam camadas mais profundas de pertença do que as crenças ou as ideias.

A articulação entre o plano macro e o plano micro torna-se, aqui, evidente. No nível discursivo (analisado na seção anterior), a narrativa de usurpação cristã acumula o capital simbólico, conferindo a Ostara o status de dispositivo teológico e narrativo que justifica o uso da estética pascoal. No nível cotidiano, porém, são as formas sensoriais (ovos, lebres) que estabilizam essa experiência, atuando como dispositivos pelos quais o discurso se constrói e se sustenta. Lendo a partir de Bourdieu, é nesse entrelaçamento que o capital simbólico se converte em habitus, uma disposição incorporada e reiterada sensorialmente. Como observa Meyer, “um estilo religioso compartilhado (...) induz um modo de participação através de técnicas de mimese e emulação que produz um determinado habitus” (Meyer, 2006, p. 24, tradução nossa). Assim, o caso de Ostara prova que a forma que produz a crença constrói a moldura afetiva e perceptiva na qual o discurso neopagão se inscreve para encontrar sentido, oferecendo simultaneamente a inovação teológica e a coesão cultural necessária para a convivência e proliferação no campo religioso.

Assim, ao percorrermos o itinerário que vai da invenção filológica à construção de uma narrativa devocional e, por fim, à sua incorporação estética, torna-se possível compreender Ostara não apenas como um mito moderno, mas como um processo completo de produção religiosa. A análise sociológica explica a sua legitimidade no campo; a leitura estética revela as formas pelas quais essa legitimidade se enraíza na vida cotidiana. Juntas, essas perspectivas evidenciam que a força de uma divindade moderna reside menos em sua antiguidade presumida do que na capacidade de construir uma experiência religiosa considerada eficaz, tanto material como discursivamente.

Considerações finais

A investigação sobre a gênese e a consolidação contemporânea de Ostara partiu de um problema aparentemente simples: por que essa, e não outra narrativa, tornou-se a versão mais difundida e aceita da celebração do equinócio de primavera no neopaganismo moderno? O exame histórico mostrou que nem os pagãos antigos, nem os primeiros praticantes da Wicca, possuíam qualquer tradição relacionada a um festival chamado Ostara. Ainda assim, sua figura tornou-se, ao longo das décadas, o centro de uma das



celebrações mais populares do calendário neopagão. A resposta, como demonstramos, não reside na suposta antiguidade do mito, mas em sua funcionalidade simbólica e sensorial. Ostara cumpre simultaneamente duas funções: no plano discursivo, oferece uma narrativa de reversão simbólica frente ao cristianismo; no plano prático, autoriza a continuidade das formas estéticas associadas à Páscoa, agora reinscritas em um horizonte religioso pagão. O mito prospera, portanto, não por sua veracidade histórica, mas pela eficácia com que organiza identidades e afetos.

Nossa primeira hipótese, que interpreta Ostara como uma estratégia identitária de posicionamento no campo religioso, mostrou-se eficaz para compreender o fenômeno. A análise das fontes textuais revelou que o mito de Eostre/Ostara, nascido de uma suposição filológica, foi desenvolvido, no século XX, por meio de um verdadeiro trabalho criativo. A narrativa da “usurpação cristã” funciona como estratégia de reversão típica de organizações em posições dominadas, redefinindo os critérios de autoridade ao deslocar para si o centro de legitimidade. Esse movimento de campo se concretiza pela apropriação do significado dos elementos estéticos da Páscoa, conferindo ao neopaganismo o capital simbólico de detentor da verdade material, algo que a teologia cristã e o senso comum secular não conseguiam mais explicar.

Essa inversão hierárquica produz capital religioso, pois oferece ao movimento um princípio de distinção baseado na autenticidade do passado, um tipo de autoridade simbólica reconhecida tanto internamente (como herança reivindicada) quanto externamente (como marca de alteridade legítima). A crença na antiguidade de Ostara, longe de ser um erro ingênuo, cumpre uma função essencial na economia simbólica do campo religioso, convertendo a carência objetiva de passado histórico em capital simbólico narrativo e permitindo ao neopaganismo disputar prestígio com as tradições hegemônicas. Ao se apresentar não como reinvenção moderna, mas como origem restaurada e purificada, o movimento transforma a ausência de tradição em recurso de autoridade, um caso exemplar de conversão entre capitais no jogo religioso contemporâneo. Em suma: o agente dominado ganha a disputa de capital simbólico quando sua narrativa é a única que consegue dar sentido, coerência e legitimidade à força de agência dos objetos estéticos já presentes no campo.

A segunda hipótese, de Ostara como licença estética para a participação nos costumes pascais, revela um aspecto decisivo do fenômeno: a estratégia de coesão social



paradoxal. A análise das práticas mostrou que a festa não se limita a enunciar uma nova narrativa sobre a primavera, mas se apoia na agência estética de um arcabouço imagético que já compõe o repertório sensorial da Páscoa moderna. A partir das formas sensoriais descritas por Birgit Meyer, compreendemos que a adesão a Ostara não se dá primariamente por um convencimento doutrinário, mas pela apropriação de modos de sentir já incorporados na cultura. Os ovos pintados, coelhos e as flores são dispositivos que estruturam uma experiência tátil e visual de renascimento, cuja força de presença antecede e até mesmo produz uma demanda por formulações teológicas. Ao reinscrever essas formas pré-existentes em uma prática cerimonial, o neopaganismo converte a continuidade estética em um fundamento religioso, garantindo que o rompimento com a matriz religiosa dominante seja menos robusto. É essa operação, que fornece tanto uma identidade distinta quanto a possibilidade de convivência nos costumes culturais, que explica a força social de Ostara.

Nesse sentido, a agência das formas sensoriais de Meyer se revela não só um complemento, mas um motor essencial na dinâmica de poder e legitimação do campo religioso, analisado através de Bourdieu. A estética não é só autorizada pelo discurso, mas o produz ativamente e o sustenta, o que explica em grande parte a resiliência e a atratividade de Ostara no cenário contemporâneo.

Essas conclusões nos conduzem a uma reflexão mais ampla sobre a criatividade religiosa contemporânea. O caso de Ostara demonstra que as religiões não se limitam a conservar crenças herdadas, mas criam e remodelam mundos sensíveis. A partir de uma hipótese filológica de Jacob Grimm e de um nome isolado nas crônicas de Beda, o neopaganismo moderno produziu não apenas um mito coerente, mas um campo inteiro de práticas devocionais, domésticas e comunitárias. A invenção criativa, nesse contexto, não é uma falsificação, mas a condição da própria vida religiosa. As tradições sobrevivem porque são capazes de gerar novas mediações entre o humano e o meta-empírico, reconfigurando a estética do tempo, do corpo e do espaço.

Do ponto de vista da Ciência da Religião, o estudo de Ostara ilumina dinâmicas fundamentais da vida religiosa moderna. Ele demonstra que as transformações de crença não se explicam apenas pela lógica da conversão ou pela circulação de ideias, mas pela persistência e reinterpretação das materialidades. As práticas e objetos que compõem a experiência religiosa constituem um repertório sensível que ultrapassa fronteiras



confessionais, possibilitando que velhas formas sejam continuamente reinscritas em novos sistemas de sentido, atualizando seu significado social e produzindo novas formas de cultura.

Ao articular três níveis complementares de análise (a crítica histórica, a leitura sociológica e a observação material) este estudo propõe um modelo metodológico que pode servir de referência para a investigação de outros fenômenos religiosos modernos. A reconstrução histórica permite desvelar o modo como narrativas de origem são produzidas e legitimadas; a análise por Bourdieu evidencia suas funções identitárias e disputas de autoridade no campo religioso; e a perspectiva da religião material revela como essas construções discursivas se enraízam em práticas, objetos e sensibilidades concretas. Essa abordagem multifacetada mostra-se particularmente fértil para a Ciência da Religião, pois permite transitar criticamente entre a dimensão simbólica e a empírica dos fenômenos, oferecendo instrumentos para compreender, de modo integrado, como o religioso é simultaneamente narrado, disputado e vivido.

Ainda, a análise aqui proposta também lança um alerta sobre a responsabilidade epistemológica de cientistas da religião diante dos discursos que estuda. Ao adotar sem mediação crítica às narrativas êmicas de origem, a pessoa pesquisadora corre o risco de converter-se em agente de sua legitimação, contribuindo involuntariamente para a consolidação de desinformações históricas sob o selo da autoridade acadêmica. O caso de Ostara evidencia a necessidade de uma Ciência da Religião que saiba distinguir entre a verdade histórica e a verdade vivida, reconhecendo a legitimidade da experiência religiosa sem confundi-la com a verificação empírica dos fatos. Essa distinção é o que permite à pessoa pesquisadora compreender a potência das crenças sem se tornar sua reprodutora, mantendo, assim, o delicado equilíbrio entre empatia e crítica que fundamenta o estudo científico da religião.

Essas conclusões abrem novas frentes de pesquisa, como a análise de processos semelhantes em outros festivais (a relação entre Yule e o Natal, por exemplo), ou estudos de campo que examinem como costumes pascais locais são apropriados por comunidades neopagãs. Também seria promissor investigar o papel das mídias digitais na difusão dessas formas sensoriais, ampliando a compreensão da criatividade religiosa e da persistência das materialidades culturais. Além disso, seria relevante examinar como essas dinâmicas se reconfiguram no hemisfério sul: a forte participação estética dos



costumes sazonais pode explicar por que muitos praticantes optam por manter as datas do hemisfério norte, preservando a coincidência entre Ostara e a Páscoa, Yule e o Natal? E aqueles que as invertem, distanciando-se das comemorações coletivas, será que mantêm a aderência estética ao repertório sensorial compartilhado das festas culturais?

O recorte adotado neste estudo concentrou-se no universo simbólico e devocional da Bruxaria Pagã Moderna e em autores cuja produção influenciou as celebrações públicas do neopaganismo contemporâneo. Contudo, investigações futuras também poderiam incluir outros segmentos do campo, como os grupos reconstrucionistas germânicos, para compreender se, e de que modo, se relacionam com o mito de Eostre. Tal ampliação permitiria avaliar a extensão e os limites desse imaginário dentro da diversidade neopagã, contribuindo para um mapeamento mais completo das diferentes formas de apropriação e rejeição dessa narrativa.

Concluimos, portanto, que a eficácia e a popularidade de Ostara não derivam de sua veracidade histórica, mas de sua dupla capacidade de inovação e coesão. No plano macro, a narrativa de usurpação cristã fornece o capital simbólico de antiguidade (Bourdieu) que valida o campo neopagão. No plano micro, porém, a permanência das formas sensacionais (Meyer) funciona como um mecanismo poderoso de adesão, pois permite que a pessoa convertida mantenha a participação nos costumes culturais mais apreciados da Páscoa, ou seja, a reinscrição estética de Ostara reduz drasticamente o custo social do rompimento doutrinário. O movimento oferece, assim, um caminho de conversão menos drástico, que conjuga o alto benefício de uma teologia distintiva, detentora do “saber original” por trás do ovo e do coelho, com a baixa exigência de renúncia aos bens culturais. É essa articulação eficaz entre a agência da imagem e a estratégia de campo que explica por que Ostara é tão bem-sucedido na redefinição da religiosidade vivida na modernidade.

Referências Bibliográficas

ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon: witches, druids, goddess-worshippers and other pagans in America*. New York: Penguin Books, 2006.

ALANNA. *Ostara: La Fiesta de la Primavera | La Pascua Pagana*. [S. l.], 15 mar. 2018. 1 vídeo (10 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9pIt-tJdpks>. Acesso em: 2 nov. 2025.



- BECKWITH, Roger T. *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: biblical, intertestamental and patristic studies*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUCKLAND, Raymond. *Wicca for one: the path of solitary witchcraft*. New York: Kensington Publishing Corp, 2004.
- CROWTHER, Patricia. *Lid Off the Cauldron: a wicca handbook*. Freshfields: Capall Bann Publishing, 1998.
- CUNNINGHAM, Scott. *Wicca: a guide for the solitary practitioner*. Woodbury: Llewellyn Publications, 2007.
- CUSACK, Carole. The Goddess Eostre: Bede's text and contemporary pagan tradition(s). *The Pomegranate*, London, v. 9, n. 1, p. 22-40, 2007.
- DUNWICH, Gerina. *Wicca Craft: the modern witch's book of herbs, magick, and dreams*. New York: Kensington Books, 1991.
- FARRAR, Janet; FARRAR, Stewart. *A Bíblia das Bruxas: manual completo para a prática da bruxaria*. São Paulo: Alfabeto, 2017.
- FARRAR, Janet; FARRAR, Stewart. *A Deusa das Bruxas: o princípio feminino da divindade*. São Paulo: Alfabeto, 2018.
- FARRAR, Janet; FARRAR, Stewart. *Oito Sabás para Bruxas: e ritos para nascimento, casamento e morte*. São Paulo: Anúbis, 1983.
- FARRAR, Stewart. *O que as bruxas fazem: revelações de um coven moderno*. São Paulo: Ardane, 2023.
- G1 PARÁ. *Símbolos da Páscoa nasceram com celebração a deusas pagãs*. Belém, 8 abr. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2023/04/08/simbolos-da-pascoa-nasceram-com-celebracao-a-deusas-pagas.ghtml>. Acesso em: 1 nov. 2025.
- GARDNER, Gerald. *A bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003.
- GARDNER, Gerald. *O Livro das Sombras de Gardner*. São Paulo: Madras, 2022.
- GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*. London: George Bell and Sons, 1882. v. 1.
- HUTTON, Ronald. *The Stations of the Sun: a history of the ritual year in Britain*. Great Britain: Oxford University Press, 2001. *E-book*.
- KELLY, Aidan. *Naming Ostara, Litha, and Mabon*. Patheos, 2017. Disponível em: <https://www.patheos.com/blogs/aidankelly/2017/05/naming-ostara-litha-mabon/>. Acesso em: 1 nov. 2025.



LAMOND, Frederic. *Fifty Years of Wicca*. Long Barn: Green Magic, 2004.

LAURITSEN, Malene *et al.* Celebrating Easter, Christmas and their associated alien fauna. *World Archaeology*, London, v. 50, n. 2, p. 285-299, 2018.

MEYER, Birgit. Religious Sensations: why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion. In: MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (org.). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. p. 1-25.

THE WITCHES' COOKERY. *Celebrate the Spring Equinox | Ostara ritual ideas | Witch Vlog*. [S. l.], 19 mar. 2021. 1 vídeo (18 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o34T0VJG3WM>. Acesso em: 4 nov. 2025.

UOL. *Comemore a Ostara: chegada da primavera promete criatividade e alto astral*. São Paulo, 22 ago. 2024. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/horoscopo/noticias/redacao/2024/08/22/comemore-a-ostara-chegada-da-primavera-promete-criatividade-e-alto-astral.htm>. Acesso em: 1 nov. 2025.

WALLIS, Faith. *Bede: the reckoning of time*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.

WINICK, Stephen. *Ostara and the Hare: not ancient, but not as modern as some skeptics think*. *Folklife Today*, 28 abr. 2016. Disponível em: <https://blogs.loc.gov/folklife/2016/04/ostara-and-the-hare/>. Acesso em: 1 nov. 2025.



A relação entre a religião e a ópera *La forza del destino*

The relationship between religion and the opera *La forza del destino*

Luidy Xavier Nogueira¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo investigar a relação entre a ópera e a religião. Historicamente, observamos que estes dois campos da esfera humana apresentam uma estreita relação. Em sua evolução, observamos a música ganhar outras cores, se tornando um espaço para manifestações humanas de diversas naturezas, incluindo o campo operístico que aborda vários aspectos da realidade humana. Pela via do simbólico, podemos observar que a ópera como campo musical, apresenta o religioso por outro prisma. A música ao sair do terreno da igreja, permite falar sobre a mesma de uma forma popular que ultrapassa esse restrito horizonte. Tal arte ao abordar a religião, demonstra que a presença da mesma na vida humana não estaria restrita somente ao seu aspecto materializado nos terrenos da Igreja, o que demonstra que a religião está presente na vida humana de uma forma mais profunda. Neste texto, em diálogo com a teoria de Paul Tillich e seu entendimento de religião como preocupação suprema, discutiremos a relação entre ópera e religião a partir de *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi.

Palavras-chave: Música. Ópera. Paul Tillich. Preocupação suprema. Religião.

Abstract: This article aims to investigate the relationship between opera and religion. Historically, we observe that these two fields of the human sphere have a close relationship. In its evolution, we see music take on other colors, becoming a space for human manifestations of diverse natures, including the operatic field which addresses various aspects of human reality. Through the symbolic, we can observe that opera, as a musical field, presents the religious from another perspective. Music, by leaving the realm of the church, allows us to speak about it in a popular way that transcends this restricted horizon. This art, by addressing religion, demonstrates that its presence in human life is not restricted only to its materialized aspect within the church, showing that religion is present in human life in a deeper way. In this text, in dialogue with Paul Tillich's theory and his understanding of religion as a supreme concern, we will discuss the relationship between opera and religion based on Giuseppe Verdi's "*La forza del destino*".

Keywords: Music. Opera. Paul Tillich. Supreme Concern. Religion.

Introdução

A relação entre a religião e a ópera, é um fenômeno presente na cultura que apresenta aspectos sobre a subjetividade humana, faz denúncia de complexos fenômenos devido ao fato de englobar vários elementos em sua interação. Ribeiro Veiga Junior

¹ Graduado em psicologia pela UniAcademia (2016), Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) (2025). Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4140414341090807> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0492-5751> Email: luidy_xnogueira@hotmail.com



(2014), nesta direção, chama a atenção para o fato de que dentro da cultura, a música e a religião seriam vertentes universais, que se relacionam em níveis como as crenças, no controle e no poder. O pesquisador ainda ressalta que essa relação viabiliza o homem a abordar o sagrado e sua própria origem como ser. Read (1968), comenta que historicamente a religião e a arte sempre estiveram presentes na realidade humana, sendo o cristianismo como religião, a única a alcançar historicamente as características de universalidade na arte, pois se faz presente na arte primitiva, Clássica, Oriental e Gótica. De forma paralela o autor ainda destaca que na linha evolutiva da história, também se salienta a atitude emocional do ser em frente ao universo.

No que diz respeito a presença da música na religião, Collisson (2019), ressalta que a Igreja Cristã em seu primórdio já trazia a música nas orações que eram feitas em repetições cantadas e faladas. Na antiguidade era entendido que cantar significava orar duas vezes. A música nesta direção, dentro da Igreja além de ser um elemento presente nos ritos, passou por várias transformações à nível do canto e do uso de instrumentos. Todavia, no período da Contrarreforma (1545-1648), muitas transformações ocorreram na sociedade que transformaram a relação entre a música e a religião. Antes mantinham uma estreita relação, mas os acontecimentos vivenciados pela Igreja abriram espaço para a música ganhar novos ares, logo, passou a ter espaço de fala para retratar outros âmbitos da realidade humana. Sendo um exemplo de tal fato a própria ópera.

A ópera é uma arte musical que nasceu na Itália neste período, no final do século XVI, tendo em seu seio a relação entre a religião e a marca do desejo humano. Cross (1983, p. 7), define a ópera como “... um poema dramático posto em música, sem diálogo falado ou com reduzidos diálogos falados, com acompanhamento de orquestra e algumas vezes de dança”. Em seu aspecto espiritual, o estudioso escreve que a ópera seria uma forma de expressão da alegria de viver, da vida luxuosa da burguesia.

A ópera na arte Barroca apresentou em si muitas das dualidades vivenciadas pela sociedade em suas transformações. Read (1968), explica que o período Barroco foi marcado pela ruptura do estilo clássico da Renascença, sendo uma das suas características a introdução das massas em seu movimento. Este movimento representou em sua arte estados espirituais e psicológicos, visava agradar a sensibilidade humana. O autor destaca que apesar deste movimento artístico ser marcado como a arte da Contrarreforma, ele



também deu liberdade para o espírito humano, permitindo que seus apreciadores pudessem se comprazer em fantasias arrebatadoras e indefinidas.

Neste itinerário, podemos dizer que a arte operística foi palco para a denúncia da moral vivenciada pelo homem neste momento histórico em decorrência das crises vivenciadas pela Igreja. Ao reflexionar sobre a relação entre a moral e a cultura neste contexto, Tillich (1999), explica que a religião ganha novas cores, pois a moral burguesa faz denúncia de outras realidades da vida humana. Nessa perspectiva, para o autor, a moral passa a ser pensada como algo do senso comum. O Iluminismo influencia a moral ao dizer que, a tolerância seria um de seus elementos, salientando a ideia de que uma das melhores formas de se relacionar com Deus seria se relacionar com o próximo, o que iria contra as guerras religiosas que aconteciam, diante disso, a população passou a negar as afirmações absolutas feitas pela Igreja.

Neste horizonte de mudanças, observando os aspectos psicológicos e entendendo a ópera como uma forma de arte derivada da criação humana. O presente artigo tem como objetivo compreender a problematização da relação entre a moral e a religião que se manifesta pela via da música. Em busca de melhor compreensão sobre este fenômeno, com base nos estudos de Paul Tillich e a partir da ópera *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi, buscou-se ainda entender a relação entre a cultura e a religião, para em seguida compreender como a mesma continua presente na música pela via da ópera².

1. A religião está presente em todas as coisas

Ao falar sobre religião, Tillich (2009), chama a atenção para o fato de que a mesma seria muito mais que o conceito de um grande mandamento e diz que pode ser pensada por via do aspecto da sua compreensão existencial, que abre margens de fala para além de seu aspecto teórico. O autor ainda escreve que, ao abarcar o conceito existencial da religião, um fator emerge, que seria o desaparecimento da separação entre o sagrado e o secular devido ao fato de que “... a religião significa o estado em que somos tomados pela preocupação suprema, não restrito a determinado âmbito” (Tillich, 2009, p. 82).

² O fato de ser um fenômeno que continua na ópera se destaca pelo fato da obra *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi, fazer parte do período romântico da arte operística, posterior ao período Barroco.



Tais pontuações feitas pelo autor, viabiliza o questionamento de qual seria a extensão deste fenômeno na cultura, pois pode-se inferir que a relação entre a religião e a cultura diz muito sobre a realidade humana. Nesta direção, o erudito (Tillich, 2009), escreve que a preocupação suprema estaria presente em todas as formas de preocupações da realidade do ser humano, o que as consagra e o que realça o status de ligação entre o sagrado e o secular. Por mais que o fator secular busque independência e se estabelecer por si próprio, tal fato também ocorre com a religião, este aparente distanciamento diz sobre a própria condição humana, mas essas duas vertentes não seriam antagônicas e nem responsáveis por dizimar uma a outra. Para o autor, a cultura seria elemento presente nessa discussão, já que a religião seria considerada como preocupação suprema, ela seria a substância que daria sentido à cultura; e esta por sua vez, seria a totalidade de formas que expressam as preocupações básica da religião, e afirma que “... com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente” (Tillich, 2009, p. 83). Em outro momento de seu trabalho, o autor acrescenta que fundamentalmente, a religião em seu significado engloba “... ser tocado de maneira última a respeito do próprio ser, a respeito de si mesmo e do mundo, a respeito do significado deste, de sua alienação e finitude” (Tillich, 2006, p. 33).

Nesta direção, o literato (Tillich, 2009), chama atenção para o fato de que, por mais que a linguagem seja a criação cultural mais básica em seu aspecto falado ou silencioso, é responsável por viabilizar que o ser humano expressa através de atos de sua vida espiritual; também estaria presente nesta dinâmica o fato de que toda criação cultural expressaria a preocupação suprema, como observa-se nos aspectos teóricos da vida espiritual que se realçam na intuição artística e na recepção cognitiva da realidade. Em concordância com essa perspectiva de a arte ser uma forma de expressão sobre o fórum íntimo do ser humano, Huff Junior (2022), frisa que para a arte musical existe uma complementariedade entre o silêncio e o som, da mesma forma na relação entre a música e o silêncio. Huff Junior (2023), ainda explica que uma das funções da música, seria transcender as condições históricas e viabilizar outras formas de identificação intersubjetiva, sendo a arte musical também um veículo para a religião.

Destacando a música como campo dotado de paradigmas que manifesta a religião, percebe-se que, a ópera exemplifica o movimento onde o secular e a religião



aparentemente se afastam, pois, esta arte permite falas sobre a realidade humana para além do religioso. Expressam aspectos do fórum íntimo do ser humano: psicológicos e emocionais. Nesta direção podemos observar que a necessidade humana de abarcar em sua própria natureza seria um dos fatores que fornecem a ilusão da separação do secular e do religioso.

Pauli (1963), ao escrever sobre a arte, comenta sobre a sua relação entre o aspecto estético e os valores morais, destacando que a moral apesar de ser um forte elemento na vida humana, não seria conflitante com o sentimento estético, mas ressalta que o estético se diferencia do âmbito sentimental devido ao fato de estar enquadrada dentro de um plano mais teórico. A relação entre o aspecto técnico da arte e o aspecto sentimental do homem, mediante a fala do autor supracitado, revela que essas duas vertentes se relacionam e apresentam limites estabelecidos em sua relação, o que demonstra a presença de um complexo campo.

Manning (2009), contribui para discussão ao comentar que Tillich ao voltar seus estudos para a relação entre a teologia e a arte, viabilizou novos caminhos para estudar a conexão do homem moderno com a religião e a linguagem pela qual ela se manifesta. A teologia ao reflexionar acerca da arte, em geral se volta para elementos como a beleza e a harmonia, mas Tillich em seu trabalho contribuiu para a ampliação dos estudos referentes à arte e permitiu adentrar em outros paradigmas tragos pelo campo artístico que se manifestam nos filmes, nas músicas, entre outros. Calvani (1998), em concordância comenta que Tillich em seu trabalho, não chama a atenção para o aspecto estético da arte, mas sim para o fato de a criação artística expressar em algum nível o fundamento do ser. O que viabiliza questionar a nível cultural, que suas manifestações expressam algo diferente em si, que revela algo presente na arte para além da discussão engessada de que a arte só teria a dizer algo sobre si mesma, já que a própria tem a capacidade de revelar algo do fundamento divino de todas as coisas.

A música operística, apesar de abarcar a realidade humana, também viabiliza falas de outros aspectos além dos que englobam o cotidiano e o desejo humano em frente a sua complexa realidade. Neste viés de pensamento, Calvani (2010), lembra que a música de forma não intencional, pode ser uma forma de oração. A arte musical pela via da canção, pode manifestar algo que diz por si só para além da letra da canção. Dessa forma, a canção alcança o interior do ouvinte e sinaliza algo da sua verdade como sujeito: do seu



desamparo, sonhos e ideais. Para o autor, é perceptível na arte que os artistas em seu labor revelarem anseios por transcendência, por uma comunhão com um mistério maior.

Esse mistério maior pela via da palavra, manifesta toda paixão do corpo e da alma, por isso que a poesia (elemento também presente na música) permite que a palavra receba o nome de oração. A palavra em sua dinâmica sonora que envolve o silêncio em seu intervalo, permite que ouçamos algo que fala em sua metáfora sobre o grande mistério inominável que nos envolve (Calvani, 2010).

A obra de arte atua pela via dos sentidos e desta forma não seria restrita as limitações da razão, o que permite observar em sua experiência estética que causa no homem uma experiência de choque ao se deparar sensorialmente consigo. O que salienta uma experiência de abalo vinda de forma externa que faz o mesmo experimentar algo da via da inquietação, ao vivenciar pela via artística, ao estar diante de algo belo, trágico ou até mesmo pleno de sentido ou significado (Calvani, 1998). Pauli (1963), acrescenta que dentro do âmbito do sentir que a arte viabiliza, estaria presente dois estados ordinários e simples da experiência humana, que seria o prazer e a dor, emoções estas que resumem os estados afetivos do ser. Esses dois componentes da esfera afetiva, se manifestam de várias formas, o prazer por exemplo se manifesta quando recebemos um abraço de alguém que gostamos, no júbilo de uma notícia que traz esperança e também pela via do belo que tem a capacidade de deixar o homem pasmo em sua presença. Já a dor por exemplo, estaria presente nas situações penosas, nos olhos marejados por lágrimas e no sentimento de pranto.

A música nesse contexto para Calvani (1998, p. 77), também manifesta algo da via do incondicional. O autor se remetendo a Tillich, lembra que a palavra “incondicional” pode ser entendida como a compreensão que se tem de Deus, sendo esta a fonte que dá sentido, que anima e sustenta toda cultura. E na arte, esse sentido pode ser concebido como “... realidade última, indicando sua opção por falar de Deus como o incondicional, o fundamento último, o fundamento e abismo do ser ou o ser-em-si”. Huff Junior (2023) de forma concordante, escreve que a música em seu horizonte, permite que o homem aborde por fatores que tangem a dinâmica da vida (do ser-em-si), como a felicidade e a saudade, que seriam ilustrações da preocupação suprema abordada por Tillich, logo carregam em si o sentimento religioso em sua natureza multifacetada, que também seria uma característica da cultura. Para o autor, a música seria “uma chave



excelente para se pensar a questão da profundidade existencial na experiência estético-musical e seu significado religioso” (Huff Junior, 2023, p. 44).

A arte e a religião têm em comum o fato de indagar sobre o significado da existência humana e ambas apresentam símbolos pelos quais respondem essa questão. Apesar de arte e religião serem campos distintos, ambos possuem grande afinidade já que, a religião se debruça sobre a realidade última e a expressão artística seria a expressão de uma inquietação última, logo a religião tem a viabilidade de aparecer na arte, e a arte de expressar a religião (Tillich, 2006).

Ainda Tillich (2006), ao abordar a arte categoriza quatro possibilidades de sua relação com a religião. O primeiro seria o estilo “não religioso com conteúdo não religioso”. Por mais que a obra de arte para o autor não contenha estilo ou conteúdo, ela manifestaria mesmo assim algo da via do religioso, pois, partindo do princípio protestante de que Deus estaria presente na existência secular e na existência sagrada. Logo essas formas de arte apresentam algo que prendem a atenção e fornecem algum sentimento para o ser humano por via de símbolos que ilustram a experiência cotidiana, que não podem ser fornecidas de outra forma, já que a arte é necessária para o reconhecimento de outras formas da espiritualidade humana. O segundo seria o estilo “religioso com o conteúdo não religioso” que abarca o nível existencialista. Os artistas com o tempo, ao deixarem nas pinturas de ilustrar o orgânico para privilegiar o inorgânico, demonstram formas pelas quais o mundo é constituído e englobam também dessa forma para além do inorgânico, que seria o próprio poder de ser. Por essa modalidade de arte fica explícita a tentativa de ver os elementos da realidade como “... poderes fundamentais de ser, dos quais a realidade é constituída” (Tillich, 2006, p. 39). Esse estilo de arte viabiliza observar um estilo religioso em um sentido intenso e profundo. O estilo religioso para o autor “põe a questão religiosa radicalmente, e tem o poder, a coragem, de encarnar a situação de onde esta questão vem, a saber, a questão da condição humana” (Tillich, 2006, p. 43). O terceiro seria o estilo “não religioso com conteúdo religioso”. Esse tipo de arte não apresenta o religioso em sua substância e estilo, pode apresentar uma natureza humanamente harmônica e indiretamente religiosa, o que indica que arte como um simbolismo ou parentesco religioso não necessariamente fornece algo religioso. O quarto estilo seria “o religioso com um conteúdo religioso”. Esse estilo apresenta a forma religiosa junto ao conteúdo religioso. Tomando o expressionismo como exemplo, podemos observar que a



superfície da arte pode ser rompida no intuito de expressar algo. Ao romper a estética pode-se mostrar uma forma de elevação em direção ao divino.

Calvani (1998), comenta que a relevância do expressionismo (uma forma de arte que não estaria vinculada somente a pintura), estaria no fato de que esta modalidade de arte tem em si a expressão, a transformação e a antecipação. A expressão demonstra a presença de algo oculto que submerge e transcende a emoção do artista. Demonstra algo do fundamento da realidade. A transformação demonstra que a realidade dada se transforma no intuito de apresentar dimensões ocultas no cotidiano e a antecipação, fornece fragmentos sobre a salvação, sobre a reconciliação com o infinito.

Para o estudioso (Calvani, 1998), estes atributos do expressionismo, promovem aspectos da satisfação das necessidades espirituais, ou seja, promove a reconciliação, já que o que seria antecipado, seria a coragem de encarar a própria finitude e a angústia. Nesta direção, a arte seria um caminho que fornece mesmo que de forma distorcida (pois o horror também seria um elemento que aparece), caminhos para a coragem de assumir as ambiguidades e a possibilidade de antecipação no intuito de ter vitórias sobre elas.

Neste horizonte, buscaremos entender por via da ópera, a relação entre a tragédia grega, que foi a base para a construção do campo operístico e suas relações com a preocupação suprema que se manifesta na música.

2. A tragédia na ópera e sua ligação com a preocupação suprema

Ao debruçarmos sobre a ópera e sua ligação com a tragédia, deparamo-nos com uma complexa construção artística. A tragédia muito mais do que o drama, seria dotada de vários aspectos que se relacionam com a cultura e com o homem. O que faz necessário, em busca de melhor iluminação sobre o assunto, entender o que seria a tragédia grega antes de adentrar a discussão dos seus reflexos que perduram na ópera.

Segundo Romilly (1998), a tragédia seria uma invenção de grande mérito pertencente aos gregos, dotada de tamanho fascínio que a sociedade escreve tragédias há vinte e cinco séculos, sendo corriqueiro por parte dos escritores a busca na tragédia grega por inspirações e por seus personagens. Para a autora, a tragédia grega tem tamanha amplitude, devido ao fato de seus autores conseguirem exprimir pela via da linguagem, de forma acessível à emoções e reflexões sobre o homem.



A estudiosa também explica que o termo tragédia (o canto do bode) levanta muitas discussões acerca do seu significado, que não é claro nos registros históricos, mas pelo ponto de vista da tragédia como gênero literário, teria surgido nas festas religiosas quando as pessoas passaram a procurar por substâncias em suas representações que proporcionassem em um tempo e espaço o domínio de uma divindade. A autora ainda clarifica que a tragédia grega em seu primórdio possui origem religiosa, encenadas em festas comemorativas aos Deuses, acompanhadas de procissões e sacrifícios. Na sua parte teatral se fazia presente o lirismo religioso, coristas e atores que usavam máscaras em seus improvisos, sendo característico como ponto inicial em seus rituais a inspiração religiosa que manifestava o sagrado em reflexo do jogo da vida e da morte presentes nas encenações. Outro aspecto sobre a tragédia grega, seria a sua associação com a sociedade, esse laço entre tragédia e população realçava a ideia de que durante o teatro trágico, a população virava árbitro de seu próprio destino, já que a tragédia com o passar do tempo passou a incorporar em si problemas políticos como a guerra e a paz da população grega.

Em consonância, Lesky (1971), diz que a tragédia seria uma pauta complexa devido à grande profundidade que o assunto engloba, mas atendo-se a tragédia grega, especificamente ao trabalho de Homero, destaca a ideia de que a vida seria uma cadeia de acontecimentos, no entanto em seu poema *Ilíada* que o mesmo destaca que a tragédia não seria apenas uma formação de cadeia, mas o encadeamento dos acontecimentos vivenciados pelos personagens e suas motivações em seus mitos contados.

Para os críticos, Homero seria considerado o pai da tragédia, mas no decorrer do tempo, observa-se o termo “tragédia” ganhar outro significado, sendo convertido “... num adjetivo que serve para designar destinos fatídicos de caráter bem definido e, acima de tudo, com uma bem determinada dimensão de profundidade” (Lesky, 1971, p. 21). Em primeiro momento, a tragédia teria dois aspectos distintos que aconteciam simultaneamente, que seriam o coro e a presença de personagens. Entretanto, essa dualidade era interligada, já que os personagens conversavam com o coro, aspecto este essencial na tragédia, tanto na sua métrica quanto na sua estrutura literária. Contudo no decorrer do tempo, a estrutura da tragédia foi se modificando a nível do coro, da fala dos personagens e até mesmo do narrador, que era o próprio autor da obra (Romilly, 1998).

Romilly (1998), enfatiza que a tragédia como gênero literário, chegou a um momento que tinha evoluído ao limite do que definia sua originalidade, entretanto, outro



aspecto que se transformou foi o espírito de forma geral que animava os autores. A sua inspiração religiosa e nacional chegou ao fim, sendo a decadência da tragédia grega marcada pela nova forma de pensar o futuro do homem, que ao invés do civismo, começou a se focar em seu aspecto individualista e a devoção religiosa se transformou em uma proposta ateuista. Para a estudiosa, exemplo de tais fenômenos poderiam ser observados nas tragédias de Eurípides ao abordar as paixões, onde seus personagens apresentam uma nova concepção psicológica (mais inteiriça sobre a paixão), que estaria mais próxima da realidade humana do que dos heróis de outras tragédias. Já nas tragédias de Sófocles, como por exemplo *Antígona*, observa-se que a figura do herói passa a ser solitária, afastada da ajuda humana, o que realça a mudança social anteriormente presente na tragédia grega.

A autora supracitada diz que a tragédia grega em suas profundas mudanças, apresentam a presença de novos gostos, tons e ideias, mas seu aspecto literário se manteve, sustentando o espírito que a animava, sendo o aspecto teatral das artes posteriores embasadas em si, detentoras da ideia de tragédia, desgraças ou situações dessa natureza, vinculadas ao conceito de trágico trago pelos gregos, logo, “o canto do bode” acabou por invadir o vocabulário moderno no que engloba o campo da emoção.

Em uma época posterior, a ópera ao retomar a tragédia também demonstra sua presença como parte de sua composição, mas em nova configuração, visto que outra religião, a saber o Catolicismo, estava presente no período do seu nascimento. Raynor (1981), explica que a ópera em seu nascimento, sempre acolheu o drama popular, sendo fato que o drama europeu sempre aceitou a música como uma manifestação do drama. Porém, a ópera foi marcada pelo período do concílio de Trento, o que demandava que tal arte obedecesse à regulamentos que regiam seu campo de atuação (as atitudes que poderia demonstrar em sua arte). Sendo a música nessa perspectiva uma poderosa arma social, uma vez que ela tem o poder de influenciar a mente dos ouvintes. Coelho (2000), comenta que no século XVII, apesar da ópera já possuir o aspecto dramático, a mesma foi fortemente influenciada pelo espírito ortodoxo da Igreja devido ao movimento da Contrarreforma. Movimento este que visava manter a massa dócil e ignorante em relação a uma ordem social rigorosa e autoritária. Neste intuito, a Igreja investiu em conservatórios, onde surgiu compositores como Vivaldi e o libretista Lorenzo da Ponte.



Raynor (1981), ainda informa que neste período, realça o fato de os cantores italianos terem naturalmente a característica da declamação dramática em sua arte, e isso encantava a todos e influenciou a criação musical de vários países, sendo o drama na arte musical naturalizado na música europeia de forma geral. Foi aceito pela camada popular devido a seus atrativos e também devido a sua requintada técnica. Outro fato que ocorreu neste período foram os ajustes entre a música popular da época, que apreciava o drama em relação as obras acerca das tragédias gregas, já que a classe intelectual de músicos da época (pensamento que perdurou até o século XVIII), acreditavam que a tragédia grega seria o único gênero musical digna dos temas trágicos.

De forma simultânea, o catolicismo está presente como fator influenciador nas construções operísticas e na nova concepção de tragédia. Thibodeau (2015), exemplifica tal fenômeno ao escrever que quando o cristianismo surgiu, a concepção de justiça que antes era entendida como olho por olho e dente por dente (a lei de Talião), sofre uma metamorfose já que a figura de Jesus pregava o fim da hostilidade, ressaltando que o amor e o perdão dos erros seriam a chave para romper o sistema de vingança regente. Para o estudioso, a doutrina de Jesus sobre a justiça prega a ideia de reconciliação, e por essa via, abre espaço para se falar do trágico pela via do destino.

A tragédia grega ao abordar o destino para Raynor (1981), estaria ligada à dinâmica apresentada dramaticamente que conduziria ao acontecimento trágico. Entretanto, a nova concepção de tragédia trazida pela ópera aborda a questão do destino por outro prisma. Thibodeau (2015), explica que neste contexto, o destino seria uma potência inerente, localizada no mesmo patamar no qual se encontra o homem ou um herói que o afronta. E ao submeter o ser humano a uma experiência de “toda sorte”, se for negativa seria referente ao sofrimento proporcionado pelo fato de infligir uma pena pelo direito ou pela lei. O autor ainda escreve que, a punição imposta pelo destino seria uma consequência de uma ação que iria contra a unidade do todo, sendo a experiência trágica, a porta voz do destino. Todavia, a experiência do destino, apesar de apresentar partes hostis, poderia ter sua totalidade reestabelecida pela via da justiça. A consciência moral influenciada pela teologia cristã apresentaria possibilidades de reformas e transformações nesta direção.

A ontologia humana não existiria sem a ideia de justiça, pois abrange o aspecto social, moral e temporal da existência humana, revela a obediência que faz parte do poder



de ser, sendo a desobediência uma porta para a autodestruição. A justiça demonstra a forma como o poder pode ser realizado, se adequa a esta dinâmica e tem a capacidade de dar formas às relações dos seres humanos. Entretanto, a justiça ao atuar nessas relações, engloba o fator da inevitabilidade no que diz respeito a justiça do homem, mas em seu princípio, a justiça expressa a forma de ser em seu caráter universal e inalterável (Tillich, 2004).

O amor para o autor supracitado, seria o caráter universal presente na justiça, “se a vida como a realidade de ser for essencialmente a direção para a reunião do separado, segue-se que a justiça do ser é a forma que está adequada a este movimento” (Tillich, 2004, p. 59). A justiça pela via do amor destaca dois relevantes aspectos na realidade humana. O processo de separação que faz denúncia da ausência do amor e a união onde demonstra que o amor foi realizado.

Ainda segundo o autor (Tillich, 2009), devido ao fato de a religião estar atrelada ao sentimento humano, ela se faz presente em todas as atitudes humanas e em todas as funções da vida espiritual, logo seria a dimensão da profundidade presente em todas elas. Para o autor, ao abarcar a profundidade, a religião teria seu aspecto voltado para a substância suprema e incondicional da vida espiritual.

A tragédia operística ao disponibilizar espaço de fala para a relação entre o destino e a liberdade, naturalmente invoca a questão moral pela via da arte, visto que aborda a questão existencial do ser humano. Para o erudito (Tillich, 2009), a existência seria vivenciada pelo ser humano por suas atitudes, em sua experiência pessoal ou concreta, remete a sua liberdade, mas a razão se faz presente nesta dinâmica, logo o aspecto religioso também estaria presente na esfera existencial, uma vez que a fé seria um elemento tradicional presente por exemplo na experiência pessoal cristã. Ao abordar o aspecto psicológico da experiência, o autor, escreve que os afetos mais que meras emoções, seriam simbolismos que indicam a estrutura da realidade, de suas características finitas e temporais. Por essa via, o ser demonstra aspectos ontológicos de sua estrutura como a angústia, o medo da morte, a solidão, o desespero, entre outras características gerais da existência humana.

A arte por esta prerrogativa, seria um campo que viabiliza espaços para debates acerca da realidade psicológica do homem. Para o douto (Tillich, 1992), a arte moderna tem a viabilidade de mostrar a realidade da existência humana assim como ela é. Os



criadores de arte têm a capacidade de ver e mostrar em seu trabalho a falta de significado que se faz presente na existência humana, participam de seu desespero e tem a coragem de expressá-los em suas obras.

Tais aspectos se fazem notáveis nas óperas, Cross (1983), exemplifica esse fenômeno ao comentar que a ópera *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi (1813-1901). Dotada de significados dramáticos, harmonia rica e versátil que na sua sinfonia apresentam sons de poderosos trompetes para simbolizar o destino. A ópera teria como destaque a personagem Leonora filha de um marquês, apaixonada por Dom Álvaro, um marquês espanhol cujo qual seu pai não aprova como pretendente devido a sua origem, entretanto, a protagonista em sua busca por vivência deste amor planeja fugir com seu amado, mas uma tragédia acontece onde o seu pai acidentalmente é morto. Leonora é abandonada por Dom Álvaro devido ao fato ocorrido e muda para os arredores de Sevilha para um convento, mas o seu irmão (Dom Carlos de Vargas) vai atrás de ambos no intuito de fazer justiça. No desenrolar da história, a personagem vive grande drama rodeado por orações em busca de salvação espiritual, como forma de renovar as forças pela via da fé, súplicas e a experiência de vários sentimentos humanos como o amor, a cólera, a ira, o medo, a perda, entre outros, tendo o seu final consumado pela morte de Leonora e a impossibilidade do casal de viver este amor.

A ópera *La forza del destino* pela via da tragédia, demonstra como um espelho os reflexos presentes na realidade humana em relação ao destino e a liberdade. O que de forma condizente com Tillich (2004), esta relação remete a justiça universal. Ao interpretar a narrativa da obra operística, observamos que a protagonista ao escolher ir contra a vontade do seu pai, em sua liberdade escolhe viver o amor. Nesta perspectiva podemos perceber que a moral seria um elemento presente na dualidade vivida por Leonora.

Para o intelectual (Tillich, 2009), o ser humano em sua existência tem consciência das exigências morais, sendo os conteúdos da autoafirmação moral condicionados e dependentes das instâncias sociais e psicológicas. Aspectos estes permite aproximar o fenômeno religioso do drama vivenciado por Leonora. De forma paralela, podemos dizer que a personagem vai contra a lei universal ao não obedecer a seu pai, o que fere um dos 10 mandamentos. Na bíblia, em Êxodo consta “honra teu pai e tua mãe; assim prolongarás tua vida na terra que o Senhor teu Deus te dará” (Ex 20: 12). Em Deuteronômio também



consta “Honra teu pai e tua mãe, como te ordenou o Senhor, teu Deus; Assim, prolongarás a vida, e tudo te correrá bem na terra que o Senhor teu Deus te dará” (Dt 5: 16). Por não estar em harmonia com a lei universal, a protagonista vivencia pela via da tragédia as consequências de suas escolhas.

Calvani (1998), viabiliza essa interpretação ao escrever que a religião não seria somente a vivência espiritual organizada em torno dos ritos, crenças e devoções, seria o estado onde o ser seria capturado pela preocupação suprema., o que abala sua existência e cultura. Logo, a religião estaria vinculada ao estado que somos tomados por algo que vem de fora e que reclama ao ser uma resposta definitiva diante do Incondicional.

A liberdade nas escolhas em relação ao destino nessa perspectiva é salientada na história da personagem quando a mesma demonstra coragem para viver seu desejo. De acordo com Tillich (1992, p. 5), a “coragem é uma realidade ética, mas se enraíza em toda a extensão da existência humana e basicamente na estrutura do próprio ser”. Demonstra a compreensão do homem em sua singularidade, do seu mundo, dos valores e das estruturas presentes nele.

Para o estudioso (Tillich, 1992, p. 6), a coragem como ato humano remete ao aspecto ético, logo “a coragem do ser é o ato ético no qual o homem afirma seu próprio ser a despeito daqueles elementos de sua existência que entram em conflito com sua auto-afirmação essencial”. A coragem em seu conceito mais lato (nos seus elementos éticos e ontológicos), se tornou um elemento efetivo no mundo antigo e no começo do mundo moderno. Entretanto suas raízes remetem as histórias mitológicas, aos feitos heroicos, a poesia e a tragédia, mas foi com o surgimento do estoicismo que a coragem se tornou um fato e um símbolo da situação humana em face ao seu destino e da morte.

Para o autor supracitado, o estoicismo ao abordar a coragem, salienta a interdependência entre o medo da vida e o medo da morte, da mesma forma também salienta a coragem de viver e a coragem de morrer. No seu aspecto ontológico, a coragem estoica se baseia na razão do homem, em seu logos, em sua estrutura significativa da realidade como um todo e da mente humana. Nesta direção, a coragem de ser seria a coragem de afirmar a sua própria natureza sobre aquilo que seria acidental no próprio ser, a razão seria o elemento que transcenderia o reino das paixões. Entretanto os desejos e os medos seriam elementos conflitantes com a sabedoria da coragem. Neste itinerário, o autor destaca que a imaginação seria o fator responsável pelas cores dadas aos medos



como por exemplo, o da morte, e também pontua que os desejos incontrolláveis que dariam máscaras aos homens e as coisas. O desejo por ser algo da via do ilimitado apresenta necessidades a serem satisfeitas, mas a imaginação por ter a capacidade de distorcer as necessidades do homem, pode leva-lo a um estado onde não ocorra a possibilidade de satisfação.

A coragem para o erudito (Tillich, 1985), não carece de uma certeza inabalável de convicção inquestionável. Mesmo em frente ao risco das dúvidas, ela o engloba já que o risco se faz presente em todas as vidas. A coragem é um elemento da fé que incorre no próprio risco da fé. A fé não pode substituir a coragem, mas uma não se desvincula da outra. Nesta direção, o autor lembra que o risco estaria ligado ao conteúdo concreto de alguma preocupação incondicional.

Leonora em sua tragédia, busca por salvação espiritual e por forças para viver a realidade decorrente de suas escolhas. Nesta perspectiva, Tillich (1985, p. 5), elucida que a fé é um elemento de suma importância para o desenvolvimento humano pois, ela se subordina as preocupações provisórias e incondicionais. A fé “é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. O ser humano é movido por suas preocupações como a alimentação e a moradia, mas o mesmo também possui preocupações espirituais, que englobam as instâncias estéticas, sociais, políticas e cognitivas. Porém, a preocupação suprema do ser humano não se esgotaria mediante a simples exigência de sujeição pois, tal exigência tem em si a promessa de uma realização suprema que se é esperada em um ato de fé.

Para o pesquisador (Tillich, 1985), a fé seria o elemento que unificaria o homem como pessoa. A preocupação incondicional por se manifestar em todas as esferas da realidade e em todas as expressões da vida, seria a base da origem de todo o ser, o centro que valida sua existência. Seria o elo que une os elementos da vida, da personalidade, das forças inconscientes, conscientes e intelectuais.

Nesta direção, observamos Leonora em sua fé fazer da música sua oração. No final do segundo ato da ópera, *Il santo nome di Dio Signore* (O santo nome de Deus, o senhor), a personagem em dueto com o padre Guardiano e o coro canta:

A virgem dos Anjos, cubra-me com seu manto, e proteja-me
vigilantemente, do Santo Anjo.
A Virgem dos Anjos (5x).



E me proteja, cubra com seu manto, e que ele te proteja
vigilantemente... (Verdi, 1862, p. 170, tradução nossa)³.

No terceiro ato, na melodia *Pace, pace, mio Dio* (Paz, paz, meu Deus), também observamos Leonora ao acompanhar a melodia da orquestra em seu canto buscar por resignação pelo sentimento de paixão que a mesma não consegue esquecer:

Paz, paz, paz, paz, meu Deus, paz, meu Deus!
O infortúnio cruel me obriga, infelizmente, a definhar; tal como no
primeiro dia, o meu sofrimento perdura há tantos anos.
Paz, paz, paz, meu Deus, paz, meu Deus!
Eu a amava, é verdade!
Mas Deus a adornou com tanta beleza e valor que ainda a amo, nem
poderei tirar a sua imagem do meu coração. (Verdi, 1862, p. 246,
tradução nossa)⁴

Tais passagens da ópera, permite dizer de forma aproximativa com os estudos do literato (Tillich, 1985), que a fé se relaciona com a totalidade do ser humano. A fé por ser um ato procedente do centro do ser, viabiliza perceber a forma incondicional ao qual se é possuído. Mas a expressão “preocupação incondicional” engloba dois fatores, por um lado demonstra aquele que é possuído e com o que foi possuído, e do outro lado demonstra a relação do homem com seu mundo. A preocupação última nesta linha de raciocínio, revela algo da natureza humana que tem a capacidade de transcender o contínuo fluxo de experiências passageiras. Os sentimentos e pensamentos são da via do passageiro pois, não são levados a via da validade incondicional, mas fica explicitado que, na natureza humana se faz presente algo da via do infinito, capaz de captar o sentido do incondicional; sendo a fé uma das vias para ir de encontro ao infinito.

Calvani (1998), comenta que para Tillich, a experiência estética apresenta o incondicional, na medida que a mesma faz vibrar o sentimento transcendente, ou seja, as emoções empíricas apresentam em si uma experiência que remete ao Incondicional, a Deus. A fé seria o fator que amacia a sensibilidade e a intuição, o que viabiliza observar

³ *La vergine degli Angeli, mi copra del suo manto, e me protegga vigile, di l'Angelo santo.*
La vergine degli angelivi (5x).

E me protegga, Copra del suo manto, e vi protegga vigile...

⁴ *Pace, pace, pace, pace, mio Dio, pace, mio Dio!*

Cruda sventura m'astringe, ahimé, a languir; come il dí primo da tant'anni dura profondo il mio soffrir.
pace, pace, pace, mio Dio, pace, mio Dio!

L'amai, gli é ver! ma di beltá e valore cotanto iddio l'ornó, che l'amo ancor, né togliermi dal core
l'immaginsua sapró.



a arte para além do seu aspecto crítico, que seria o oposto do que é trago pelo sentimento transcendente.

Não podemos deixar de comentar que na atualidade, a ópera mantém a sua essência. A famosa soprano australiana Mirusia Louwerse, conhecida como “O anjo da Austrália” devido a beleza da sua voz, trabalhou muitos anos com o maestro André Rieu (2018), e ao interpretar a canção *La virgine Degli Angeli*, uma versão simplificada de uma das arias da ópera *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi (1862), podemos observar que a cantora se apresenta casta (pura), vestida de azul, com seus cabelos loiros ondulados, e ao cantar demonstra com a sua linda voz algo da via do indizível, que arrebatava o público com sua emoção.

Considerações finais

A arte operística em seu âmago é marcada por mudanças sociais e religiosas. Como um espelho, esta arte por via da música, reflete a relação entre a moral e o desejo humano ilustrado na sociedade de forma unificada, vivenciada pelo ser humano em seu cotidiano. A ópera ao abordar os sentimentos como o amor, a angustia, o sofrimento, o sentimento de fé, entre vários outros elementos presentes na subjetividade humana, demonstram a finitude de sua existência, mas também destaca a presença de algo que aponta em seu cerne, que seria da via do infinito.

A realidade suprema como um elemento presente na vida humana em seu âmbito moral e cultural, revela a necessidade do homem se manter moralmente em equilíbrio com as leis que a religião (aqui em específico o Catolicismo) traz como verdade. Nesta perspectiva, pode-se dizer que a religião não seria um fenômeno restrito somente aos templos e aos ensinamentos. Ela se faz presente como um todo nas esferas da realidade humana, o que salienta a sua grande relevância na vida do homem. Ao se manifestar na cultura por via da música, é revelado a necessidade de vivenciar a preocupação suprema e suas nuances que se manifestam em vários lugares, inclusive na ópera.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA do peregrino. Tradução em português da vulgata Latina por Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2017. p. 2617. Velho Testamento e Novo Testamento. 2017.



- CALVANI, Carlos. E. *Teologia da arte*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- CALVANI, Carlos. E. *Teologia e MPB*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- COELHO, Lauro. M. *A ópera barroca italiana*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- COLLISSON, Steve. *O livro da música clássica*. Rio de Janeiro: Globo livros, 2019.
- CROSS, Milton. *As mais famosas óperas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo. E. A bossa nova como virada existencial: Chega de saudade! *Numen*, [S. l.], v. 25, n. 2, 2023. DOI: 10.34019/2236-6296. 2022.v25.39461. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/39461>. Acesso em: 12 nov. 2025.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo. E. Religião, música e humanização em Rubem Alves. *Numen*, [S. l.], v. 24, n. 2, 2022. DOI: 10.34019/2236-6296. 2021.v24.36645. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/36645>. Acesso em: 12 nov. 2025.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- MANNING, Russell Re. *Tillich's theology of art*. In: MANNING, Russell Re. The Cambridge companion to Paul Tillich. New York: Cambridge University Press, 2009.
- PAULI, Evaldo. *Estética geral*. Florianópolis: Editora Biblioteca superior de cultura, 1963.
- RAYNOR, Henry. *História social da música: da idade média a Beethoven*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- READ, Herbert. *O sentido da arte*. São Paulo: IBRASA, 1968.
- RIBEIRO VEIGA JUNIOR, Manuel. V. Religião e música: variações em busca de um tema. *Caderno CRH*, [S. l.], v. 26, n. 69, 2014. DOI: 10.9771/ccrh. v26i69.19563. Disponível em: <https://revbaianaenferm.ufba.br/index.php/crh/article/view/19563>. Acesso em: 12 nov. 2025.
- RIEU, André; MIRUSIA, Mastreechter S. La Vergine Degli Angeli. Direção: André Rieu. Elenco: André Rieu, Mirusia e de Mastreechter Staar. [Maastricht, Holanda: André Rieu productions], 4 mar. 2018. 1 vídeo (3 mim). Publicado pelo canal André Rieu. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=LHOoJH7W2Lc&list=RDLHOoJH7W2Lc&start_radio=1. Acesso em: 25 out. 2025.
- ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.



TILLICH, Paul. *Amor, poder e justiça*: análises ontológicas e aplicações éticas. São Paulo: Editora Novo Século, 2004.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Rio Grande do Sul: Editora Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 1999.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É Realizações, 2015.

VERDI, Guiseppe. *La forza del destino*. São Paulo: Editora Ricordi, 1862.



Aspectos teatrais no Evangelho de João: para além da comunidade, contra São Tomé

Theatrical aspects in the Gospel of John: beyond the community, against
Saint Thomas

Giuliano Martins Massi¹

Resumo: O presente artigo objetiva destacar e caracterizar aspectos teatrais encontrados no Evangelho de João com o auxílio do Método de Reconstrução Contextual. Considera-se que o texto joanino foi, pelo menos em parte, adaptado para a forma teatral com o fim de expor suas ideias para um público mais amplo do que sua mera comunidade. Nessa hipótese, o principal antagonista seria a figura de São Tomé. O que se pretende demonstrar é que o Evangelho de João pode ser visto como uma narrativa teatral, que o texto favorece cenas dramatizáveis em um palco ou em qualquer outro local propício a um público, e que a obra joanina tende fortemente a diminuir a figura do apóstolo Tomé, tendo em vista que seu apelido, “Dídimo”, pode ser interpretado com tom pejorativo dado o contexto da audiência à época em que o Evangelho de João foi escrito. Conforme a tradição indiana, Tomé, o apóstolo, levou seu modo de vida, seu conhecimento experiencial com Jesus e a própria “presença” do Cristo para o subcontinente indiano. A partir do Evangelho de João, o cristianismo começa a se tornar cada vez mais formal e abstrato, cada vez mais universal.

Palavras-chave: Evangelho de João; Teatro; Método de Reconstrução Contextual; São Tomé.

Abstract: This article aims to identify and characterize theatrical elements present in the Gospel of John through the use of the Contextual Reconstruction Method. It is argued that the Johannine text was, at least in part, adapted into a theatrical form in order to convey its ideas to an audience broader than its immediate community. Within this hypothesis, the primary antagonist would be the figure of Saint Thomas. The study seeks to demonstrate that the Gospel of John can be interpreted as a theatrical narrative, that its text lends itself to dramatizable scenes suitable for a stage or any setting directed toward an audience, and that the Johannine work strongly tends to diminish the apostle Thomas, especially considering that his nickname, “Didymus”, may be understood in a pejorative sense given the audience context at the time the Gospel of John was composed. According to Indian tradition, Thomas the apostle brought his way of life, his experiential knowledge of Jesus, and the very “presence” of Christ to the Indian subcontinent. Beginning with the Gospel of John, Christianity increasingly evolves into a more formal, abstract and more universal tradition.

Keywords: Gospel of John; Theatre; Contextual Reconstruction Method; Saint Thomas.

¹Doutor em Ciência da Religião - E-mail: giulieu@hotmail.com - Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9738739108392425>



Introdução

O Evangelho de João, também chamado de Quarto Evangelho, provavelmente é o texto bíblico que primeiramente é lido do início ao fim por aqueles que se iniciam na leitura bíblica, pois a sua linguagem é relativamente simples em relação aos três primeiros evangelhos. Suas figuras são vívidas e repletas de simbolismos, e há muitos diálogos interessantes entre os personagens. Além disso, as muitas redundâncias que aparecem no texto favorecem sua assimilação.

O presente artigo tem por objetivo destacar e caracterizar alguns aspectos teatrais que podem ser encontrados no Evangelho de João, utilizando o Método de Reconstrução Contextual. Esse método visa recriar, teoricamente, o contexto percebido e compartilhável pelas pessoas em um dado evento ou momento descrito por uma obra, primordialmente uma obra na forma textual. Dessa forma, por meio de critérios cotidianos, a leitura pode ser enriquecida pela compreensão de aspectos recriados que poderiam passar despercebidos sem uma contextualização interdependentemente funcional.

Considera-se que o texto joanino foi, pelo menos em parte, adaptado para a forma teatral a fim de expor suas ideias para um público mais amplo do que sua mera comunidade. Nessa hipótese, o principal antagonista é a figura do apóstolo Tomé, visto que o cristianismo de São Tomé se espalhava pelo Oriente nos anos iniciais do cristianismo, mesma época em que o Evangelho de João teria sido escrito.

Estruturado como narrativa dramatúrgica teatral, o Evangelho de João se prestaria, nessa hipótese, à publicização de um cristianismo tipicamente joanino, visando ir além de sua suposta comunidade formadora. O texto joanino teria, assim, a intenção de se contrapor aos cristianismos nascentes, principalmente o cristianismo tomesino que se expandiu desde cedo pelo Oriente. Em menor medida, porém indiretamente, a figura de Filipe – ou o nome de Filipe –, em coincidência nominal, sofreu certa diminuição.

O que se pretende demonstrar é que o texto do Evangelho de João, além de poder ser visto como uma narrativa (ao menos em parte) teatral, favorece cenas dramatizáveis tanto em um palco quanto em qualquer outro local propício para a presença de um público, por exemplo, e que sua narrativa pretende, principalmente em algumas partes específicas, diminuir a figura de Tomé, o apóstolo e futuro Santo do Oriente. Ligada a essa proposição está a interpretação de que seu apelido, “Dídimo”, emerge com um teor que poderia ser



visto como pejorativo para o contexto de algumas audiências da época, principalmente o público ocidental. Por consequência, a disseminação do texto joanino viria carregado de uma intenção mais ampla do que ser um belo texto escrito por uma comunidade cristã.

1. Fundamentação teórica

A perspectiva de que o Evangelho de João aparenta ser uma peça dramatúrgica por conter narrativas teatrais em algumas de suas passagens é relativamente bem aceita na comunidade científica, tal como Johan Konings apresenta:

Quanto ao gênero literário, o Evangelho de João está *entre a narrativa e o drama*, ou teatro. (No ambiente cultural do Quarto Evangelho, o teatro era um elemento muito forte.) Alguns episódios se deixam encenar perfeitamente por qualquer turminha de catequese.

[...]

É bom ter claro esse caráter dramatúrgico, para não cair na ilusão de que o Evangelho de João seja um detalhado relatório histórico no sentido moderno da palavra.

[...]

Outra característica, relacionada com a anterior, é a presença de (quase) monólogos do ator principal, que é Jesus. Isso é muito comum no teatro.

[...]

O cap. 6 é um minievangelho. Contém a mensagem essencial de Jesus e a respeito de Jesus. É uma unidade dramatúrgica perfeita. [...]

O Evangelho de João participa da cultura de seu tempo. Sua linguagem é um bom grego médio (koiné), ele lança mão dos recursos literários que se aprendiam nas escolas helenísticas: narrativa, retórica, dramática, poesia. Usa termos “da moda” na cultura helenista, p.ex. logos, ainda que o conteúdo não seja tão grego assim (Konings, 2005, p. 19, 147).

A informação de Konings de que “no ambiente cultural do Quarto Evangelho, o teatro era um elemento muito forte”, conforme a citação acima, salienta que as apresentações teatrais faziam parte do cotidiano das culturas gregas ou helenizadas. Em alguns períodos do ano, apresentações teatrais poderiam ser praticamente diárias nas cidades possuidoras de anfiteatro ou praça pública. A associação com escolas helenísticas e seu estilo aponta para o universo de abrangência desse evangelho, ou seja, todos os núcleos que utilizavam o grego de seu tempo e, de alguma forma, compartilhavam dessa cultura. Desde o Ocidente propriamente dito, passando pelo Oriente Médio (incluindo a Palestina) e chegando a algumas partes do Meso-Oriente (Mesopotâmia, Pérsia e Índia).



O uso do teatro como propagação da fé talvez tenha sido mais comum na época da expansão do cristianismo inicial do que se pode imaginar. Na época aproximada da composição do Evangelho de João, também foi composta a peça teatral chamada Budacarita, ou “Atos de Buda” (*Buddhacharita* ou *Buddhacaritam*), que teria sido escrita por um poeta e dramaturgo indiano chamado Asvaghosa, por volta da virada do primeiro para o segundo século do início da Era Cristã (Voss, 2013, p. 27). Sobre isso, diz Venkatarama Raghavan:

A antiguidade da peça social [encenada] é comprovada pelos fragmentos dos escritos dramáticos de Asvaghosa descobertos por Luders. Quando o brâmane Saketa Asvaghosa se converteu ao budismo, o brilhante aparato literário de sua antiga condição de brâmane colocou à sua disposição um veículo eficaz para a propagação de sua nova fé² (Raghavan, 1952, p. 4, tradução nossa).

Quando se tem uma vasta literatura religiosa como base, uma peça dramatúrgica pode disseminar sua riqueza. Para não repetir doutrinas enfadonhas, pode-se recorrer a esse expediente utilizando recursos quase novelísticos para realimentar o interesse das pessoas. Principalmente se a doutrina vier “encarnada” em um personagem, como se pode intuir da leitura do Evangelho de João.

Escrever “Atos”, como os Atos de Buda, deve ter sido algo comum naquele período dos primeiros séculos. Basta lembrar que, de acordo com a tradição, Lucas escreveu o posteriormente bíblico Atos dos Apóstolos, e vieram depois os Atos de Pedro, Atos de João, Atos de Paulo, Atos de André, etc.

Àquela época, ou um pouco depois, surgiu o livro “Atos de Tomé”, que relata supostas aventuras, milagres e ensinamentos do apóstolo Tomé em terras orientais. De acordo com o que está escrito nessa obra, da voz do próprio apóstolo teriam vindo as seguintes palavras, conforme a tradução de José Adriano Filho:

[...] “mostras o caminho para o alto, prometendo-nos que nos assentaremos à tua direita e contigo julgaremos as doze tribos de Israel. És o Verbo celeste do Pai. És a luz oculta do entendimento, aquele que nos mostra o caminho da verdade. És o perseguidor da escuridão e o destruidor do erro”.

² Trecho original: *The antiquity of the social play is borne out by the fragments of the dramatic writings of Asvaghosa discovered by Luders. When the Saketa Brahman Asvaghosa went over to Buddhism, the brilliant literary equipment of his former Brahman hood placed at his disposal an effective vehicle for the propagation of his new faith.*



Depois de dizer essas palavras, o apóstolo colocou-se ao lado das mulheres e disse: “Meu Senhor e meu Deus, sem dúvida alguma ou falta de fé, eu te invoco, pois és sempre o nosso socorro, defensor e restaurador...”. (Filho, 2021, p. 76).

Chamam a atenção alguns paralelos entre Atos de Tomé e o Evangelho de João, tais como a menção aos israelitas, o símbolo da luz, a ida ao Pai, o caminho da verdade, o Verbo divino e a dúvida (ou a ausência de dúvida) da parte do apóstolo Tomé. Aparentemente, de alguma forma, Tomé e João estão em oposição. Em determinada perspectiva (às vezes óbvia, às vezes nem tanto), Ocidente e Oriente sempre estiveram não apenas em oposição geográfica, mas também no modo de pensar.

Provavelmente o ponto mais intrigante do Evangelho de João, sem contar as peculiaridades do próprio texto e as belas proposições teológicas, é a passagem que descreve Tomé, “chamado Dídimo”, como um “quase descrente”. O próprio Jesus teria dito isso a ele, conforme o texto joanino: “não sejas incrédulo!”. Trata-se da cena em que Jesus o convida ao toque, para que acredite em sua ressurreição (física).

No Brasil e em quase todos os países que tiveram forte influência do cristianismo que passou pela Península Ibérica, a imagem de cristão que duvida acompanha a figura de Tomé. Os brasileiros costumam dizer, por exemplo, “Sou igual São Tomé: tenho que ver para crer”. Mas esse não é o conceito que se tem desse apóstolo em todos os lugares do mundo, como esclarece Andrew Todhunter:

Na Índia, Tomé é reverenciado como um missionário corajoso. No Ocidente, ele representa o crente que luta com a incerteza. “O retrato clássico de Tomé”, Stewart disse, é o Tomé desconfiado. Isso é um pouco impreciso, porque não é tanto que ele duvidou da ressurreição, mas que ele precisava de um encontro pessoal com Jesus para compreender a verdadeira ressurreição. Então você pode pensar nele como o Tomé pragmático ou o Tomé julgador. O sujeito que é tão experimental que disse, ‘Eu preciso colocar o dedo nas feridas, em suas mãos e em seu flanco’. E essa experiência deu-lhe o combustível que precisava para fazer coisas incríveis³ (Todhunter, 2012, p. 4, tradução nossa).

³ Trecho original: “In India, Thomas is revered as a bold missionary. In the West, he represents the believer who wrestles with uncertainty. “The classic portrayal of Thomas,” Stewart said, is the doubting Thomas. That’s a little inaccurate, because it’s not so much that he doubted the resurrection but that he needed a personal encounter with Jesus to make the resurrection real. So you might think of him as the pragmatic Thomas or the forensic Thomas. The guy who’s so experiential that he said, ‘I need to put my finger in the wounds in his hands and in his side.’ And this experience gave him the fuel he needed to do amazing things.”



Duas coisas são importantes aqui. A primeira é a noção de que, como homem de cultura judaica, Tomé poderia simplesmente ser pragmático, e a segunda é a diferença de transmissão da fé de cada tradição. Duas perspectivas diferentes se impõem, e o que Elaine Pagels diz sobre a relação entre a tradição tomesina e a tradição joanina, na citação abaixo, revela uma contradição clara entre essas narrativas existentes nos primeiros séculos:

Fiquei admirada quando voltei ao Evangelho de João depois de ler o de Tomé, pois é visível que Tomé e João se valem de linguagem e imagens semelhantes e, aparentemente, ambos começam com “ensinamentos secretos” similares. Mas, como João faz esses ensinamentos significarem algo diferente do que significam para Tomé, eu me perguntei se João poderia ter escrito seu evangelho para refutar o que Tomé ensina.

Durante meses, investiguei essa possibilidade e explorei a obra de outros estudiosos que também comparam essas fontes, e finalmente me convenci de que o que aconteceu foi isso.

[...]

No entanto, o que certos cristãos chamaram depreciativamente de gnóstico e herético às vezes se revela serem formas de ensinamentos cristãos que meramente não nos são familiares – precisamente devido à oposição ativa e bem sucedida de cristãos como João. (Pagels, 2004, p 65; p. 81).

Enquanto o texto do Evangelho de João foi amplamente distribuído por várias partes do mundo, o Evangelho de Tomé quase desapareceu. Existe apenas um documento, em copta, que apresenta o texto integral, encontrado na cidade de Nag Hammadi em 1945. Esse texto recebeu o código “NHC II, 2”, sendo o segundo livro do Códice II da chamada Biblioteca de Nag Hammadi. Antes dessa data, apenas fragmentos em grego do evangelho tomesino eram conhecidos.

Apenas a título de curiosidade, o primeiro texto do Códice II da Biblioteca de Nag Hammadi (“NHC II, 1”) é conhecido como “Evangelho Secreto de João” (ou Apócrifo de João), cujo autor seria o apóstolo João, irmão de Tiago e filho de Zebedeu. O segundo livro desse Códice, como foi dito, é o Evangelho de Tomé. O terceiro livro é o Evangelho de Filipe, logo após o de Tomé, recebendo o código “NHC II, 3”.

Antes de Nag Hammadi, parte do Evangelho de Tomé, em língua grega, foi encontrado em um fragmento de papiro a partir de escavações na cidade egípcia de Oxirrínco, no documento que foi denominado de “P. Oxy. 654”, onde se lê a frase “Judas,



que é chamado Tomé” (Layton, 2002, p. 450). No Evangelho de João, todavia, surge um termo diferente, um apelido, uma denominação informal de Tomé: “Dídimo”.

De maneira única, apenas no Evangelho de João ocorre de Judá Tomé (ou Judas Tomé) ser chamado de “Tomé Dídimo”, como em Jo 20,24: “Porém Tomé, um dos Doze, chamado Dídimo, não estava com eles, quando veio Jesus” (in Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1180). É possível supor, depois de reconstruído o contexto joanino, que essa disposição foi feita explicitamente para diminuir a importância de Tomé. No Evangelho de João, por exemplo, tanto Tomé quanto Filipe sofrem reprimendas de Jesus durante a cena da Santa Ceia, e no final desse mesmo evangelho, Tomé é contextualmente relegado a segundo plano.

Em aramaico Tomé (*Ta'Ma*⁴) pode ser, objetivamente, um sinônimo de *Didymos*, em grego, mas a intenção do Evangelho de João pode ter sido a de informar que o nome desse apóstolo era dito pelas pessoas do cotidiano de um modo depreciativo – tal como um irmão “gêmeo” nem sempre é visto como uma coisa boa, mas como um incômodo, em algumas circunstâncias.

Na cultura grega, um dídimo poderia ser algo ou alguém “sobrando”. Um segundo rio, por exemplo, que dificultaria ainda mais a travessia da região que se pretendesse atravessar, visto já haver o primeiro. Poderia, ainda, referir-se à relação com uma irmã gêmea, tal como Ártemis era de Apolo. Mais incômoda era a funcionalidade cotidiana do dídimo do saco escrotal masculino, cuja estrutura na parte superior desse órgão, que armazena o sêmen do homem, atualmente é denominada de epidídimo. Reforça essa ideia o fato de “Tomé”⁵, também naquela época, significar “cortado fora”, no sentido de que “de um se fez dois”, de onde deriva em português a palavra tomo, que designa cada unidade de um livro dividido em várias partes mais ou menos homogêneas em termos de volume.

Todos esses elementos permitem cogitar que, supostamente, a intenção teatral do Evangelho de João era a de fazer uma propaganda de valorização do cristianismo a ocidente de Jerusalém, diminuindo os cristianismos palestino, siríaco e oriental, que até hoje possuem fortíssima influência tomesina, ao reduzir, implicitamente, a figura de Tomé (e, concomitantemente, mas em menor grau, o nome de Filipe).

⁴*Te'oma'* ou *Teoma*, em aramaico.

⁵Em grego, escrito como *τομή*., significa corte, divisão, separação, distinção.



2. Metodologia

Para investigar a possibilidade de haver uma conformação do Evangelho de João ao gênero teatral com o propósito de expandir as ideias ditas joaninas para além da comunidade, seja essa comunidade uma coletividade de pensamento ou um grupo local ou regional, foi desenvolvido um método que pode ser chamado de Reconstrução Contextual.

A Reconstrução Contextual pode ser problematizada da seguinte forma: escolhendo algo para ser objeto de estudo, seja uma ideia, um evento recorrente, um entendimento simbólico, um conceito, um trecho de pensamento ou uma concepção que tenha uma origem antiga, busca-se reconstruir o contexto de origem desse algo que, geralmente, chega até nós na forma de um texto inserido em uma obra mais ampla. E o que se pretende é interpretar contextualmente como esse algo foi reelaborado ou imaginado mentalmente pelas pessoas que o vivenciavam.

As principais perguntas para a reconstrução contextual são: é possível que esse conceito, por exemplo, tenha surgido no momento histórico que está sendo estudado, e no ambiente que se imagina ter ocorrido?; é possível que esse conceito seja consequência da dinâmica interativa na vida prática e cotidiana das pessoas que vivenciavam diariamente esse algo que está sendo estudado?; atualmente, essa dinâmica pode ser reconhecida em um contexto (ou em um ambiente) contemporâneo a nós e que possa servir de parâmetro comparativo entre o que ocorria e o que ocorre hoje, em uma vivência semelhante?

Essa metodologia pode ser utilizada sempre que houver a desconfiança de que um entendimento atual, solidificado e quase formal, poder ter sido anteriormente mais dinâmico e necessariamente dependente da cotidianidade para ser compreendido. Pode-se, por exemplo, escolher um conceito formal para hipoteticamente reconstruir o contexto vivencial no qual esse conceito foi gerado. Pode-se, a partir de uma ideia conceitual atual, universalmente aceita, reconstruir noções nativas que permitiram a formatação de ideias no meio usual cotidiano no qual eram vividas, cujo entendimento coletivo só se disseminava, antigamente, pela propriedade dessas noções de serem compartilháveis pela cotidianidade.

Tomando como postulado que as concepções antigas eram mais subjetivas do que objetivas, mais funcionais do que conceituais, devido ao compartilhamento ser mais



contextual e emocional do que linear e racional, deve-se perguntar quais funcionalidades ou representações eram interdependentes entre si, de maneira a reconstruir o contexto de algo que ocorria naquele determinado momento histórico. Logo, essas interdependências funcionavam para quê? Em qual utilidade cotidiana? Qual seria a intenção de moldar tais noções, vistas nesse algo, para representar coletivamente um entendimento comum?

Imaginando que as ideias compartilhadas pelas pessoas comuns, em tempos antigos, eram compartilháveis majoritariamente a partir da experiência comum, e em muito menor grau através de conceitos objetivamente reconhecidos e definidos de maneira estanque e artificial, a reconstrução contextual busca fazer uma leitura baseada em elementos que, em tempos passados, pudessem ser compreendidos por uma gama maior de pessoas, para além de uma coletividade restrita, os quais somente poderiam ser compreensíveis se houvesse uma correspondência com usos comuns entre grupos humanos, com nível de desenvolvimento capaz de compreendê-los, com semelhante forma de utilização.

Em outras palavras, o que se deve buscar são hipóteses que contextualmente se interliguem e se expliquem mais pela cotidianidade do que pela abstração. Em relação a um texto escrito, perguntas como essas, a seguir, devem ser descartadas: o que esse texto diz? O que esse texto quer dizer? O que o autor desse texto quis dizer? O que se deve investigar é, portanto, o que havia de típico em determinada funcionalidade prática cotidiana compartilhada, em determinado momento contextual comunicável, que gerava uma interpretação popular generalizável, compreensível coletivamente, de maneira interdependente entre a prática e o entendimento usual.

Aplicando essa metodologia na busca de aspectos teatrais no Evangelho de João, para além da comunidade, contra São Tomé, supõe-se que a narrativa teatral encontrada no Quarto Evangelho intenta disseminar ideias que diminuem a figura de São Tomé pela exposição de uma forma teatralizada do cristianismo joanino com fim de expandir suas ideias para além de sua comunidade, visto a forma teatral desse texto ser reconhecida por estudiosos como Konings, conforme apresentado, o qual salienta a importância dessa dinâmica na época de sua elaboração. A existência da obra Budacarita, na mesma época, indica que essa forma era utilizada para expansão de uma fé religiosa, e que a forma teatral era usual. O contexto de rivalidade teológica entre joaninos e tomesinos é bem ilustrada pela comparação dos conteúdos entre o Evangelho de Tomé e o Evangelho de João,



realizada por Pagels, e a disputa de narrativas entre esses dois grupos é vista claramente em Atos de Tomé, de acordo com a citação de José Adriano Filho. E a demonstração de Tomé ser um antagonista no Evangelho de João pode ser encontrada na expressão “Dídimo” e no contexto recriado de sua personalidade a partir do que diz esse texto, além desse apóstolo ter sido representado de maneira peculiar no mesmo Evangelho de João, sofrendo advertências, críticas e sendo abandonado na praia ao final dessa obra.

3. Desenvolvimento

Um texto relatante, por mais que pretenda se tornar público, é diferente de um texto dramatizável e voltado para a publicização. É isso que se supõe ser o Evangelho de João, ao menos em parte. Principalmente se essas partes estão narradas em um gênero dramático e possui antagonistas, suspense, diálogos, tendências roteirísticas e outras características de um texto teatral. Desta feita, essas características é que serão investigadas em partes do Evangelho de João, pela reconstrução contextual de alguns trechos escolhidos onde esses elementos específicos aparecem com maior destaque, junto a outros aspectos que venham a corroborar a hipótese de que o Quarto Evangelho é direcionado para além de suas supostas fronteiras comunitárias, tendo como um de seus principais alvos o prestígio que São Tomé teria atingido no Oriente.

Analisando o Prólogo do Evangelho de João, Juan Mateos e Juan Barreto apontam que “embora a presença histórica de Jesus ocorra em Israel, sua mensagem é destinada a toda a humanidade (3,16: *assim demonstrou Deus seu amor ao mundo / humanidade*)” (Mateos; Barreto, 1999, p. 56), atestando que a amplitude de abrangência da mensagem cristã joanina superava os limites de qualquer comunidade.

Os mesmos autores reconhecem que: “Recurso habitual em João é o de introduzir em passagem posterior tema já conhecido, apoiando-se em palavra igual, equivalente ou parecida à do texto precedente” (Mateos; Barreto, 1999, p. 16), atribuindo essa prática joanina a métodos exegéticos rabínicos. Mas essa característica do Quarto Evangelho se enquadra melhor em um texto pronto para a vocalização. A repetição de palavras é um recurso didático para o reforço de ideias passadas em uma mensagem verbal. Note-se que, com um texto escrito em mãos, sempre é possível voltar à página anterior e ler o que não foi compreendido. Em um discurso ao vivo, no entanto, isso não é possível. Daí o recurso



da repetição, da recorrência, da redundância para reforçar a mensagem dita que não volta atrás. Melhor se o conteúdo dessa mensagem fizer menção a coisas do cotidiano, familiares para os ouvintes.

A relação do Evangelho de João com a vida prática está contida em uma das três “chaves de leitura” que, para Mateos e Barreto, são necessárias para a compreensão do desse evangelho: “O Prólogo declara, portanto, que a vida precede logicamente à verdade e não vice-versa. [...] a vida que, experimentada e reconhecida, revela-se como verdade” (Mateos; Barreto, 1999, p. 74). A mesma vida, e a mesma experiência cotidiana, que os ouvintes desse evangelho estariam vivenciando, tais como pessoas sentadas em círculo (ou semicírculo) dispostas a presenciar uma leitura que poderia até mesmo dispensar atores e atrizes, cenários e efeitos visuais, visto que um leitor do evangelho joanino, utilizando voz alta, geraria impacto em sua audiência semelhante ao de uma apresentação teatral. Com a vantagem desse evento poder ocorrer em locais fechados e protegidos do frio do inverno em algumas regiões, para pequenos grupos de pessoas⁶.

Em alguns momentos do texto joanino, pode-se perceber uma adaptação ao modo teatral. O trecho a seguir, início do que se chama de “o anúncio da nova economia” (Bíblia de Jerusalém, 2008, p. 1844), que abrange os versículos de Jo 1,29 a Jo 1,34, foi dividido em dois blocos para melhor ser analisado. Trata-se de um texto em sequência, apenas repartido para melhor visualização:

Quadro 1 - Adaptação do texto joanino ao modo teatral

[...]viu Jesus que chegava até ele, e disse: — Vede o cordeiro de Deus, o que tirará o pecado do mundo. Este é de quem eu disse: “Atrás de mim chega um varão que se põe diante de mim, porque estava primeiro do que eu”. Tampouco eu sabia quem era , mas se vim batizar com água é para que se manifeste a Israel.	E João deu seu testemunho: — Contemplei o Espírito que descia como pomba do céu; ficou sobre ele. Tampouco eu sabia quem era ; foi aquele que me mandou batizar com água quem me disse: “Aquele sobre quem vires o Espírito baixar e ficar, é ele quem batizará com o Espírito Santo”. Pois eu em pessoa o vi e deixo o testemunho de que este é o Filho de Deus

Fonte: Mateos e Barreto (1999, p. 92).

A primeira coisa a ser notada é a diferença na forma com que foram escritos os textos desses dois blocos, um seguido do outro, no Evangelho de João, a partir do versículo 29 do primeiro capítulo. Mesmo que se ignore os tempos verbais distintos como

⁶Aqui, a reconstrução contextual está implícita.



“vede” (agora) e “contemplei” (no passado, como diria alguém que conta uma história), e mesmo que se julgue irrelevante a mudança de personalidade da pessoa narrante, que se apresenta como relatante, no primeiro bloco, e passa a agir como testemunha, no outro, a reconstrução contextual, tendo como parâmetro um dramaturgo escrevendo um roteiro, pode ser aplicada com mais factualidade no segundo bloco, que possui mais vivacidade e intensidade que o primeiro.

Se, supostamente, existiu um dramaturgo (ou uma dramaturga) trabalhando no Evangelho de João para adaptá-lo, então deve-se reconstruir o contexto joanino no âmbito teatral e considerar o maior número de recursos disponíveis para tal. Nesse caso, as palavras teatrais, exageradas e cênicas, aparecem com destaque no segundo bloco desse trecho iniciado com “Contemplei”. A vivacidade vem em expressões como “é ele”, “em pessoa o vi”. As expressões pessoais, no palco, em uma apresentação teatral, ganhariam mais vida se o texto do segundo bloco fosse utilizado, e não o primeiro. E, aqui, cabe uma pergunta básica sobre espetáculos montados no formato teatral: não é costumeiro, no teatro, que se critique (como em uma comédia) ou se intensifique (como em um drama) elementos vistos no dia-a-dia?

O que se sugere é que, provavelmente, o segundo bloco do referido trecho do evangelho joanino foi reescrito como um texto teatral. Isso se propõe porque aparecem “diferenças estilísticas e até imitação desajeitada”, como disse Konings (200, p. 367), em referência a outro trecho do Evangelho de João. Curiosamente, a frase “Tampouco eu sabia quem era” permaneceu intacta nos dois trechos seguidos, separados por poucas palavras, provavelmente porque, imaginando um ator interpretando-a, o teor emocional de surpresa intensa faria bem à cena. A adaptação, ao que parece, não foi completa reinvenção. A diferença de contexto, no entanto, parece clara: o primeiro trecho desses versículos se assemelha a um relato íntimo, enquanto o segundo aparenta ser uma narração pública. Há de se considerar nessa análise, também, o fator espetáculo e a valorização da cena.

No trecho supostamente reescrito, na coluna da direita, a expressão “descia como pomba do céu” é dinâmica e teatral, e parece ser uma referência, na época em que o Evangelho de João foi escrito, ao ensinamento exegético de um estudioso judeu famoso daquele período. Ele é identificado por Mateos e Barreto como: “Ben Zoma (cerca de 90



d.C.) [que] compara o pairar do Espírito de Deus sobre as águas primordiais ao voar da pomba sobre sua ninhada” (Mateos; Barreto, 1999, p. 99).

Trazendo esse contexto para um evento que sirva de parâmetro nos dias atuais, quem foi levado ao circo pelos pais na década de 1980, provavelmente assistiu algum número circense realizado com pombas. Hoje, isso é inaceitável. Não é difícil, contudo, treinar uma pomba para descer até o ombro de um ator durante uma apresentação. Torna-se fácil imaginar, então, que um teatro ou anfiteatro antigo, com atores e cenógrafos profissionais, provavelmente contaria com um treinador de animais que pudesse adestrar uma pomba para pairar sobre o palco e/ou pousar no ombro do protagonista.

Essa cena, realizada na prática, teria a função de encenar uma representação simbólica de algo que estava presente no imaginário de uma comunidade judaica. Ao mesmo tempo, o revoar de uma pomba era algo visível no dia a dia comum. Para o público em geral, longe daquela comunidade, em um contexto teatral, a pomba ensinada, surpresa para os expectadores, seria um entretenimento quase fantástico pela imagem cênica. Os pombos, por sinal, faziam parte do cotidiano, da realidade vivenciada, como mensageiros daquela época. Eles não levavam mensagens banais quando eram utilizados como pombos-correio. Seria um uso cenográfico diferente, surpreendente, com ar de sacralidade, de ‘trazimento’ de mensagem importante. No contexto recriado do pensamento judaico original, e seguidamente judaico-cristão, representaria uma renovação de vida com uma boa notícia, significado original da palavra “evangelho”. Principalmente porque essa cena ocorre sobre as águas (da renovação) do batismo.

Na sequência do texto joanino, o apóstolo André (que aparenta ser amigo de Filipe) é tratado com primazia (Jo 1,40). Ele anda com um companheiro, e esse “outro discípulo não será identificado em todo o evangelho” (Mateos; Barreto, 1999, p. 111). De acordo com Mateos e Barreto, “André e o discípulo inominado, modelos de discípulo, compreenderam o messianismo de Jesus” (id., p. 112). Conforme a tradição cristã, Santo André ensinou sobre Jesus na Ásia Menor. Essa preferência pode indicar que o Evangelho de João pode ter sido elaborado, em sua versão final, naquela região.

Duas personagens, de nome Filipe e Natanael, aparecem no texto joanino como não pertencentes ao círculo de João Batista. Natanael, por sinal, não possui correspondência direta com qualquer nome citado entre os apóstolos por parte dos outros evangelistas (embora seja identificado como sendo Bartolomeu, em algumas



interpretações). Isso deveria ser significativo, mas os estudiosos aparentemente preferem encarar como uma idiosincrasia autoral.

Para Mateos e Barreto (1999, p.118; 116), “Natanael personifica o grupo israelita crente [...]; Sua mentalidade aparece na descrição de Jesus que Filipe fez para Natanael: muito apegado à tradição antiga, cria que o Messias viria continuá-la”. Mais do que isso: Filipe só convenceu Natanael a ir com ele quando deixou claro que Jesus existia, “de carne e osso”, como se lê no evangelho joanino: “Filipe lhe disse: vem e vê” (Jo 1,46, *in* Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1846). Ora, se a personalidade de um judeu israelita é a de aceitar algo realmente após a confirmação visual, concreta, tátil, e presencial daquilo que lhe é falado, o apóstolo Tomé igualmente teria personalidade judaica, pois teria agido, na cena da segunda aparição de Jesus, de maneira semelhante à de um judeu tradicional, se considerarmos a coerência joanina. São Tomé, portanto, na perspectiva dos espectadores do Evangelho de João daquela época, teria sido visto como um israelita conservador, ou como um judeu típico. Sendo assim, intuitivamente recairiam sobre Tomé todas as críticas que o texto joanino faz em relação aos judeus.

Essa questão de “ver para crer” como traço de personalidade dos israelitas pode ser vista, de alguma forma, entre judeus nos dias de hoje, como Gutman Locks em uma entrevista ao pastor Joel Kramer, em Jerusalém. O ancião judeu afirma que Jesus não era o Messias porque não trouxe paz ao mundo nem reconstruiu o Templo de Jerusalém, que qualquer um pode dizer que é o Messias, e pede para o pastor solicitar a ele qualquer sinal, que ele o fará, e provará que é o Messias. O pastor, então, pede para que Locks reconstrua o Templo em três dias. A resposta do homem judeu foi que ele o fará, na próxima vez que eles se encontrarem (Locks, 2010, s.p.). Na entrevista completa, que infelizmente não se encontra mais disponível, o pastor Kramer indaga se, no próximo encontro, Locks reconstruirá o Templo em três dias, e o estudioso judeu replica que dirá o mesmo que disse antes: que, da próxima vez, fará o sinal de que é o Messias, e assim por diante, dia após dia, posto que falar não significa ser capaz de fazer. E Locks ainda acrescenta: “O que desejamos é a presença de Deus⁷” (Locks, 2010, s.p.).

A história continua assim: “Jesus viu Natanael vindo até ele e disse a seu respeito: ‘Eis verdadeiramente um israelita em quem não há fraude’” (Jo 1,47, *in* Bíblia de

⁷ Um vídeo com legendas em português, do mesmo recorte da entrevista dada por Locks, pode ser encontrado em <https://www.youtube.com/watch?v=GZW-NKGXFGg>. Acesso em: 26 nov. 2025.



Jerusalém, 2002, p. 1846). Trata-se de uma confirmação do caráter israelita de Natanael, mas esse personagem de características judaicas sofrerá uma crítica, em seguida, justamente porque dirá que acredita, mesmo sem ter visto realmente o que Jesus, sendo Messias, era capaz de fazer:

Antes que Filipe te chamasse, eu te vi quando estavas sob a figueira. Então Natanael exclamou: "Rabi, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel". Jesus lhe respondeu: "Crês, só porque te disse: 'Eu te vi sob a figueira'? Verás coisas maiores do que essas. E lhe disse: "Em verdade, em verdade, vos digo: Vereis o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem" (Jo 1,48-50, *in* Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1846).

A linguagem simbólica da figueira pode ser interpretada de muitas formas. Essa figueira, comum no Oriente, cresce isolada das outras, sugerindo que Natanael estava afastado do que deveria estar. Seu simbolismo, contudo, vai muito além. Com base no contexto oriental, é fácil considerar que a menção a essa árvore não foi colocada no evangelho joanino como mera ilustração, o que faz pensar o quanto as pessoas da Palestina estavam familiarizadas com a cultura do Meso-Oriente, região que teve, na presença de São Tomé, uma marca indelével. Ao mesmo tempo, a mensagem que passa é a de que não seria necessária a meditação embaixo de uma figueira para ver “o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo”, mas a vivência com o Messias.

Giovanni Marques Santos explica a importância e o simbolismo da figueira:

Dada a difusão dessa planta por todo o mundo antigo, ela se encontra também na base de diversas tradições religiosas, sendo considerada uma planta associada à ciência sagrada, bem como a ritos de fecundidade. Para o hinduísmo, segundo o *Bhagavad Gita*, a figueira (*Ficus religiosa*) é a árvore do mundo, que une a terra ao céu – motivo pelo qual é tida como planta sagrada, cultivada junto aos pagodes. Também foi sentado sob uma figueira que o Buda recebeu a Iluminação: ela é a Árvore de *Bodhi*, junto à qual acontece o despertar espiritual para a perfeita sanidade, por meio da libertação das ilusões (Marques Santos, 2024, p. 339).

Os episódios seguintes do Evangelho de João são “As núpcias (ou bodas) de Caná” e a “Purificação do Templo”, quando no período da Páscoa Jesus expulsou os cambistas com um chicote feito de cordas. Nesses dias narrados ocorre o encontro com Nicodemos, descrito como possuidor de grande notoriedade e personagem exclusivo desse evangelho, supostamente membro do grande conselho dos judeus. Seu nome é composto pelas palavras gregas “niké” (vitória) e “demos” (povo). Na visão de Konings, Nicodemos



representa a alta sociedade: “A narrativa do Quarto Evangelho não realça, geralmente, o mundo dos pobres” (Konings, 2005, p. 38). Artifício semelhante acontece nas populares novelas televisivas brasileiras, onde a vida dos ricos é retratada em detalhes e os personagens despossuídos que ganham destaque na trama com muita frequência prosperam financeiramente ou se casam com pessoas abastadas. Um recurso dramático que atrai a atenção da população em geral.

O conteúdo que se segue, principalmente os inúmeros monólogos, poderia ser analisado em comparação com o Evangelho de Tomé, onde aparecem temas semelhantes como saciedade, devorar, escândalo, espírito que vivifica, água viva, etc. Mas o presente foco são as passagens do Evangelho de João que sugerem uma formatação dramática de partes da obra atribuída a João.

Uma indicação da possibilidade de ter ocorrido adaptação teatral é apresentada pelos editores da Bíblia de Jerusalém, que em nota de rodapé esclarecem que há duas “tradições” no texto joanino. Embora essa nota não cite, especificamente, uma adaptação dramática, ela reconhece que há diferenças entre estruturas assemelhadas:

Duas tradições joaninas são fundidas nos diálogos que vão a seguir. Segundo uma delas, é o Pai que dá o pão verdadeiro, isto é, Jesus-sabedoria ou Palavra de Deus (6,28-51a; 6,60s); segundo a outra, mais recente, é Jesus que dá esse pão, isto é, seu corpo (6,26-27.51b-59). As duas sequências têm a mesma estrutura. Notar também a duplicata formada pelos vv. 22 e 24 (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1857).

Outra nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém reforça a importância da necessidade de uma reconstrução contextual para um entendimento mais completo de algumas passagens bíblicas: “Na Bíblia (cf. Os 2,22+), o ‘conhecimento’ não provém de uma operação puramente intelectual, mas da ‘experiência’ de uma presença (comparar Jo 10,14-15 e 14,20, 17,21-22; cf. 14,17; 17,3; 2Jo 1-2)” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1869). Infere-se daí que cada experiência, no mundo antigo, tinha preferencialmente um olhar inseparável da funcionalidade quotidiana vivenciada. Um pescador, assim como um agricultor, diga-se, alcançava conhecimento preponderantemente a partir das ferramentas de sua realidade, da oralidade e muito raramente através de livros, códices ou pergaminhos.

Chega, então, a primeira vez em que Tomé é chamado de Dídimos, quando Jesus soube da doença de Lázaro (Jo 11, 6) e quis partir de onde estava para voltar à Judeia.



Isso está descrito no versículo 7 do capítulo 11. No versículo seguinte, os discípulos indagam a Jesus: “Rabi, há pouco os judeus procuravam apedrejar-te e vai outra vez para lá?” (Jo 11,8 in Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1871). Depois disso, a conversa com os discípulos continua. Somente oito versículos depois Tomé se pronuncia com uma frase aparentemente encaixada no texto.

Quando Jesus diz que se alegra pela crença dos discípulos mesmo estando longe do local de residência de Lázaro, ao mesmo tempo anuncia sua partida: “Por vossa causa, alegro-me de não ter estado lá, para que creiais. Mas vamos para junto dele!” (Jo 11,16, in Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1872). Diante da ameaça de morte por parte dos judeus, um apóstolo se pronuncia: “Tomé, chamado Dídimo, disse então aos condiscípulos: ‘Vamos também nós, para morrermos com ele!’” (Jo 11,16, in Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1872). E essa frase parece inserida propositalmente porque, dentre outras elucubrações possíveis, depois dela nada mais foi dito e, pelo menos superficialmente, não se encaixa bem no contexto da conversa.

Lendo de maneira direta apenas a frase “Vamos também nós, para morrermos com ele!”, sem considerar o texto anterior, parece que Tomé quer ir para junto de Lázaro para morrer com ele, Lázaro, e não com Jesus. Mas a maioria das interpretações imputa a Tomé o desejo de morrer com Jesus (p. ex. Mateos; Barreto, 1999, p. 487). Existe, porém, outro detalhe que permite pensar que o Dídimo não era bem considerado por quem escreveu esse trecho do Evangelho de João: ele é chamado de “condiscípulo”. De acordo, novamente, com os editores da Bíblia de Jerusalém, igualmente em nota de rodapé, há uma diferenciação entre um discípulo e um agregado aos discípulos: “O texto contém aqui o termo grego *symmathetai*, em lugar do habitual *mathetai* ‘discípulos’. É o único caso em toda a Bíblia” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1872). Uma hipótese que pode ser aventada, aqui, é a de que a figura de Tomé é apresentada no Evangelho de João como um tipo sutil de antagonista.

Antagonista talvez esse seja um termo forte demais. Outra palavra possível seria “contraponto”; porém, não se pode aliviar um sentido apenas porque ele aparece de maneira subliminar no evangelho joanino. Um “condiscípulo” é aquele que está junto aos discípulos, e não um discípulo indiscutivelmente reconhecido. Além disso, a imagem de Tomé supostamente se levantando e proferindo o chamado para todos colocaria o ator, em um tablado teatral, como um “apóstolo agregado” atrás dos outros, nessa cena, de



modo que, ao se pronunciar com energia, chamaria a atenção para si a fim de redirecionar a trama. O foco do momento encenado seria os discípulos que conversavam, no centro, perto de Jesus. O periférico que quebra a cena é o que muda a direção do ato.

Certamente se poderia pensar que atribuir uma função teatral ao Evangelho de João seria algo “forçado” demais, baseado em opiniões aleatórias não obstante vindas de estudiosos do Novo Testamento. Ocorre que, tecnicamente, o texto joanino se enquadra em uma formatação teatrológica, como afirma Konings: “Além do caráter cênico de diversos episódios, impressiona-nos a consistência dos diversos personagens através do evangelho todo: Pedro, o impulsivo, André, o singelo, Filipe, o sóbrio, Tomé, o realista...” (Konings, 2005, p. 19).

Depois da frase de Tomé, como já mencionado, nada mais é dito. Não se sabe se os discípulos concordaram, se eles partiram imediatamente, se os apóstolos aceitaram de bom grado ou se ficaram reticentes... nada mais. O versículo seguinte já coloca Jesus (e provavelmente seu grupo) já no destino: “Ao chegar, Jesus encontrou Lázaro já sepultado havia quatro dias” (Jo 11, 17, *in* Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1872). Para os cristãos orientais, essa atitude de Tomé revela coragem, arrojo e disposição de seguir com Jesus. Na visão dos cristãos ocidentais, normalmente esse apóstolo é tido por incauto e néscio, como descrevem Mateos e Barreto: “Tomé, porém, pensa que a morte é iminente, [...] seu horizonte acaba nela. [...] Chega ao máximo da adesão dentro de sua perspectiva humana e aí se deterá (cf. 20,25), até que Jesus o tire de sua obstinação” (Mateos; Barreto, 1999, p. 488).

Aproxima-se, então, a época da derradeira Páscoa de Jesus. Em João, por sinal, estão algumas das cenas mais reencenadas pelos cristãos, como o episódio do lava-pés, no qual depois de purificar Pedro, Jesus diz: “Vós me chamais Mestre e Senhor e dizeis bem, pois eu o sou” (Jo 13,13, *in* Bíblia de Jerusalém, p. 1877). Paralelamente, no Evangelho de Tomé, encontramos uma ideia totalmente contrária, com Jesus se recusando a ser chamado de mestre: “Tomé lhe disse: ‘Mestre, minha boca absolutamente não me permitirá dizer a que te assemelhas’. Jesus disse: ‘Não sou teu Mestre, pois bebeste e ficaste embriagado da fonte borbulhante que eu pessoalmente demarquei’” (Evangelho Segundo Tomé *apud* Layton, 2002, p. 453). São duas cristologias bastante distintas e, de certa maneira, totalmente opostas.



Pouco depois, na parte provavelmente mais importante do Evangelho de João, Tomé – que desta vez não é chamado de Dídimo – é colocado em uma posição de desconhecedor do caminho de Jesus. No caso, desconhecedor do Cristo Messias e Senhor, como o texto joanino sugere.

É por causa da intervenção de Tomé que Jesus passa talvez sua mensagem mais contundente em todo o Evangelho de João. Porém, não menos importante para este presente estudo, é a resposta rude que Jesus dá a Filipe, na sequência:

pois vou preparar-vos um lugar,
e quando for,
e vos tiver preparado o lugar,
virei novamente e vos levarei comigo,
a fim de que, onde eu estiver,
estejais vós também.
E para onde vou, conheceis o caminho".
Tomé lhe diz: "Senhor, não sabemos aonde vais. Como podemos
conhecer o caminho?"
Diz-lhe Jesus:
"Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida.
Ninguém vem ao Pai a não ser por mim.
Se me conheceis, também conhecereis meu Pai.
Desde agora o conheceis e o vistes".
Filipe lhe diz: "Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!"
Diz-lhe Jesus: "Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces,
Filipe?
Quem me vê, vê o Pai.
Como podes dizer: 'Mostra-nos o Pai!?' Não crês
que estou no Pai e o Pai está em mim?
(Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1877-1878).

A título de recordação, Filipe, Natanael e Tomé são enquadrados pelas sutilezas do Evangelho de João na mesma categoria dos judeus. Filipe é homônimo de Filipe Evangelista⁸ (ou Filipe de Cesareia). Natanael é um personagem que encarna o pensamento judaico. Tomé é descrito como tão “realista” ou pragmático quanto qualquer outro judeu, em senso expandido.

Filipe e Tomé, aparentemente, eram tão conhecidos quanto os outros discípulos pregadores no início do séc. II. Tanto que Pápias (c. 70-c. 155 d.C.), pelas palavras de Eusébio de Cesareia, teria dito, acerca dos apóstolos e do diácono Filipe de Cesareia: “Se houver a possibilidade de alguém de fato ser um seguidor dos anciãos, eu investigaria os discursos dos anciãos, o que André ou Pedro disseram, ou o que Filipe, ou Tomé ou

⁸Um dos primeiros diáconos, é mencionado assim em Atos dos Apóstolos (At 21,8-9).



Tiago, ou o que João ou Mateus ou qualquer outros dos discípulos disse” (Eusébio de Cesareia *apud* Konings, 2005, p. 70). Coincidentemente, a personagem Filipe, apóstolo no Evangelho de João, está nas palavras de Pápias próximo do nome de Tomé, assim como na cena joanina descrita anteriormente.

Acerca da frase “Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces, Filipe?”, a sequência dessas palavras e a intensidade contextual que elas carregam sugere que ela pode ter sido escrita por uma mulher, pois é comum que as mulheres deixem para o final da frase o nome de quem está sendo advertido ou admoestado, tendo em vista que a possibilidade de o Quarto Evangelho ter várias autorias é muito grande.

Tanto Tomé quanto Filipe sofrem admoestações de Jesus: a de Filipe, com muito maior rigor e dureza; a de Tomé, aparentemente mais branda. O cerne da reprimenda que Jesus fez a Tomé ocorre quando o Mestre friamente diz, de forma masculina e indiferente: “Se me conheceis, também conhecereis meu Pai”. De maneira relevante para uma compreensão mais ampla e contextual, nota-se que a conversa é introduzida por uma das mais importantes sentenças cristãs: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”. Coincidentemente (ou não), os cristãos tomesinos da Índia guardam a tradição de seguirem o *Mar Thoma Margam*, o “Caminho de São Tomé”, como uma senda de vida, conforme Devis Chenginiyadan aponta:

Os recebedores no primeiro século da nova fé de São Tomé foram chamados de *tomā mārga*, "o Caminho de Tomé".[...] Ela é a soma total de todos os costumes e leis, as quais as primeiras comunidades cristãs indianas seguiam, de acordo com a tradição, transferidas a elas pelo Apóstolo Tomé. Alguns dos historiadores consideram a "Lei de Tomé" como a tradição patrística de mesma origem que seus sacramentos e ritos litúrgicos, ou seja, os ritos siro-orientais. (Chenginiyadan, 2007, p. 221).

De acordo com a tradição indiana, portanto, desde o primeiro século os cristãos da Índia acreditavam que Tomé, o apóstolo, levou seu modo de vida, seu conhecimento experiencial com Jesus e a própria “presença” do Mestre para o subcontinente indiano. Quando se encontra, no Evangelho de João, a afirmação vinda da própria boca de Jesus de que “Ele” é o caminho e a vida, não se pode ignorar que uma tradição, que alega ser tão antiga quanto os primeiros anos do cristianismo, atribui a palavra “Caminho” à doutrina de São Tomé. Se for levada ao extremo a hipótese de que o Evangelho de João



foi, em grande medida, uma resposta aos ensinamentos tomesinos, essa aparente coincidência de palavras pode não ser, simplesmente, uma coincidência.

Há de se registrar que a partir do Evangelho de João (e das Cartas de Paulo) o cristianismo foi se tornando cada vez mais formal e abstrato, cada vez mais universal e dogmático, sem dualismo divino, sem etnicismo e sem linhagem hereditária no sentido estrito⁹. Um cristianismo posterior, mais distante do que próximo e, por isso mesmo, passando uma mensagem de acesso possível ao Cristo. Em comparação, nos cristianismos mais primitivos, se assim forem considerados, pode-se encontrar referências mais naturais e mais próximas do cotidiano das pessoas simples, como a beleza do lírio, a potência do grão de mostarda, a sabedoria do ato de semear, o discernimento entre o joio e o trigo, etc. Uma beleza natural e cotidiana vista, por exemplo, na representação da Cruz de Cristo confeccionada pelos cristãos tomesinos da Índia. Nessa cruz tradicional dos Cristãos de São Tomé, o madeiro se assemelha a uma árvore, que floresce nas extremidades da trave e do mastro, que brota de uma flor de lótus em seu sopé e é visitada pela pomba branca do espírito divino, que adorna sua parte superior.

O texto joanino, na sequência, descreve o julgamento, a crucificação e a ressurreição de Jesus. É Maria Madalena quem encontra o sepulcro violado e vai contar a Pedro, que estava com outro discípulo (que o texto não diz quem é, mantendo o suspense do início ao fim). Obviamente, o “outro discípulo, que Jesus amava” (Jo 20,2) chega primeiro ao túmulo. Mais tarde, com medo, os discípulos se trancam em um local fechado, menos Tomé, que não está presente. E Jesus aparece, logo mostrando suas feridas nas mãos e seu lado perfurado pela lança, conforme o texto tomesino, como que para provar, antes até de alguém perguntar, que aquelas eram as marcas de sua crucificação e morte: “Jesus veio e, pondo-se no meio deles, lhes disse: ‘A paz esteja convosco!’. Tendo dito isso, mostrou-lhes as mãos e o lado” (Jo 20,19, *in* Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1893).

O evento a seguir é o que torna Tomé famoso por ser realista, ou por ser duvidante. Ou melhor, quem se torna reconhecido por sua atitude é “Tomé, o Dídimo”, aquele que estava fora quando Jesus apareceu pela primeira vez aos discípulos reunidos:

⁹ Expressando uma opinião pessoal, o Evangelho de João não trata de uma “teologia do alto”, mas, sim, de uma “teologia do distante”, adaptando o cristianismo para alcançar o universo mais amplo dos diferentes cristãos pelo mundo e para uniformizar distâncias cristológicas, a fim de viabilizar teologicamente o acesso de pessoas que vivenciavam culturas distintas a um Cristo distante, em muitos sentidos.



Um dos Doze, Tomé, chamado Dídimo, não estava com eles, quando veio Jesus. Os outros discípulos, então, lhe disseram: "Vimos o Senhor!" Mas ele lhes disse: "Se eu não vir em suas mãos o lugar dos cravos e se não puser meu dedo no lugar dos cravos e minha mão no seu lado, não creerei". Oito dias depois, achavam-se os discípulos, de novo, dentro de casa, e Tomé com eles. Jesus veio, estando as portas fechadas, pôs-se no meio deles e disse: "A paz esteja convosco!". Disse depois a Tomé: "Põe teu dedo aqui e vê minhas mãos! Estende tua mão e põe-na no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!". Respondeu-lhe Tomé: "Meu Senhor e meu Deus!". Jesus lhe disse: "Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram!". (Jo 20,24-29, *in* Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1893).

A expressão "Meu Senhor e meu Deus" de Jo 20,28 já foi vista, no início deste presente artigo, em um trecho citado da obra *Atos de Tomé*, o que pode ser coincidência. O que não parece ser coincidência, de verdade, é o fato de, novamente, uma frase de Tomé praticamente encerrar outro episódio (tal como aconteceu em Jo 11,16). Jesus ainda comenta algo no versículo 29, mas igualmente não se sabe se os discípulos ficaram felizes, se eles realizaram outra ceia juntos, etc.

Depois de Jo 20,29 o texto joanino se encerra de um modo abrupto, como se o autor ou os autores tivessem chegado subitamente ao fim do prazo de conclusão da obra: "Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome" (Jo 20, 30-31, *in* Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1894).

O roteiro parece se encerrar, mas ainda não é o final. Uma conclusão é adicionada ao Evangelho de João: um Epílogo, chamado de Capítulo 21, sobre o qual Konings emite sua opinião:

O cap. 21 acrescenta-se ao evangelho já encerrado (cf. 20,30-31) e demonstra diferenças estilísticas e até imitação desajeitada dos capítulos anteriores. É, portanto, um apêndice, ou melhor, um epílogo do editor, pois o Quarto Evangelho nunca foi publicado sem ele, como mostram os manuscritos do século II (Konings, 2005, p. 367).

Agora, como se não bastasse a figura de Tomé ter passado por tudo o que passou, de ter sido destacado em dois finais de episódios (nem sempre de maneira elogiosa), de ter servido de alavanca para a elevação da mensagem nuclear da Santa Ceia, esse apóstolo será, finalmente, abandonado na praia.



Pela terceira vez, e até depois de a obra ter sido terminada, o apóstolo símbolo do cristianismo oriental é chamado novamente de “segunda bola” pelo Evangelho de João, agora no Epílogo (caso se queira atribuir a esse apelido o pior sentido pejorativo que esse cognome pode carregar: algo por vezes incômodo, mas que está sempre insistindo em ficar por perto mesmo sendo separado).

A história anexada após o primeiro final do texto joanino, no Epílogo, começa assim: “Estavam juntos Simão Pedro e Tomé, chamado Dídimo, Natanael, que era de Caná da Galileia, os filhos de Zebedeu e dois outros de seus discípulos” (Jo 21,2, *in* Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1894). Esses foram pescar, voltaram, e viram Jesus em terra. Mas Tomé ficou “sobrando”, junto com os outros dentro do barco, pois Pedro foi nadando sozinho até encontrar Jesus, antes dos outros.

Depois de muito conversar com Pedro, e nada com Tomé (nem com Natanael, nem com os filhos de Zebedeu), Jesus chama esse apóstolo para ir com ele. Começam a caminhar até que: “Pedro, voltando-se, viu que o seguia o discípulo que Jesus amava” (Jo 21,29, *in* Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1895). Segue-se um pequeno diálogo, mas o que deve ser destacado é que Tomé, assim como Natanael e o outro filho de Zebedeu, ficaram na praia. E termina o final reescrito, acrescentado ao Evangelho de João.

Considerações finais

Todo cristão considera o Evangelho de João um livro inspirado por Deus. Os livros do Novo Testamento foram todos inspirados, e por isso foram escolhidos para comporem a Bíblia, na perspectiva cristã. É normal que o crente ou o fiel tenha essa fé, e não há o que discutir sobre isso. A inspiração pode vir de várias formas, e a intenção final de Deus, por princípio, é desconhecida.

Se um livro bíblico foi escrito por um autor ou por diversos autores, pode ser que o texto fundamental tenha sido escrito pelo autor a quem se atribui a autoria total do livro, mas outros autores também podem ter trabalhado depois, para acrescentá-lo ou adaptá-lo a novas realidades. Nada disso prova que não houve inspiração divina para que essas intervenções humanas posteriores (ou simultâneas) tenham ocorrido.

Para aquele que crê em Deus no cristianismo, cada ação humana tem o Divino como onisciente dessas ações. Mesmo que um santo tenha iniciado algo e outros, menos



santos (porém inspirados), modificaram o que foi feito, se o Plano Divino provavelmente aceitou que a modificação foi necessária, pode-se entender que Deus interferiu para que essas mudanças tenham permanecido. O cristão que conhece a Bíblia sabe que Deus realizou muitas intervenções na história para tentar corrigir a humanidade, mesmo por linhas tortas.

Quando um pesquisador diz que um livro da Bíblia foi modificado, adaptado, ou tende a favorecer alguma coisa e a desfavorecer algo (ou alguém), trata-se, apenas, de pesquisa. Assim como uma flor pode ser descrita como um monstro escuro que esconde o Sol, na visão de uma pessoa que desmaiou no solo de um jardim, uma pesquisa pode mostrar um lado escuro que a maioria das pessoas normalmente não vê. E, mesmo assim, o que é belo continuará lá para ser visto por quem procura a beleza.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. Nova edição, revista e ampliada. 5. imp. São Paulo: Paulus, 2008.

CHENGINIYADAN, Devis. *Methodology based on symbols in sacramental rites: An Anthropological and Phenomenological Study Based on Louis Dupré's Works with Reference to Indian Religious Traditions and Syro-Malabar Rite*. 2007. Thesis (Doctor's Degree - Ph. D in Theology - S.T.D.) – Faculty of Theology, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 2007.

FILHO, José Adriano. *Atos de Tomé*. São Paulo: Paulus, 2021. (Coleção Apocrypha).

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LOCKS, Gutman. *Answers to a pastor*. 6 jun. 2010. 1 vídeo (7 min). Publicado pelo canal Gutman Locks. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GZW-NKGXFGg>. Acesso em: 17 nov. 2025.

MARQUES SANTOS, G. A figueira e a videira: angústias e esperanças da experiência laical na igreja. *Revista Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 34, n. 2, p. 338–348, 2024. DOI: 10.18224/frag.v34i2.14025. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/14025>. Acesso em: 17 nov. 2025.



MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*: grande comentário bíblico. Tradução de Alberto Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999.

PAGELS, Elaine. *Além de toda crença*: o evangelho desconhecido de Tomé. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

RAGHAVAN, Venkatarama. *The social play in Sanskrit*. [S. l.]: Indian Institute of Culture, 1952.

TODHUNTER, Andrew. In the Footsteps of the Apostles. *National Geographic*, v. 221, n. 3, p. 38-65, mar. 2012.

VOSS, Rita Ribeiro. *O sistema dos três mil mundos*: uma narrativa budista sobre o conhecimento. São Paulo: Annablume, 2013. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Rita-Ribeiro-Voss/publication/344467294>. Acesso em: 17 nov. 2025.



A teologia apofática como dimensão de aprofundamento do judaísmo e de abertura ao pluralismo religioso

Apophatic theology as a dimension of deepening in Judaism and opening up to religious pluralism

David de Andrade Rosendo¹

Resumo: O artigo propõe uma reflexão sobre a teologia apofática (ou negativa) no contexto judaico, discutindo o seu desenvolvimento histórico, desde suas raízes no neoplatonismo e elaborações no pensamento de Fílon de Alexandria e Maimônides, até suas manifestações na modernidade. Argumentamos que essa abordagem teológica oferece um aprofundamento naquilo que constitui o núcleo de sentido do judaísmo, pela crítica à objetificação de Deus e pela valorização do compromisso ético do ser humano. Além disso, ao evitar a absolutização de concepções particulares do divino e favorecer a humildade epistemológica no reconhecimento dos limites do intelecto e da linguagem humana, a teologia negativa fornece uma estrutura de sentido teológico não-apologética e transreligiosa, de valor metodológico para o estudo comparado das religiões.

Palavras-chave: Teologia Apofática; Judaísmo; Pluralismo Religioso; Estudo Comparado das Religiões; Mística.

Abstract: The article proposes a reflection on apophatic (or negative) theology in the Jewish context, discussing its historical development, from its roots in Neoplatonism and elaborations in the thought of Philon of Alexandria and Maimonides, to its manifestations in modern times. We argue that this theological approach offers a deepening of what constitutes the core meaning of Judaism, by way of criticizing the objectification of God and valuing the ethical commitment of human beings. Furthermore, by avoiding the absolutization of particular conceptions of the divine and favoring epistemological humility in recognizing the limits of human intellect and language, negative theology provides a non-apologetic and transreligious theological structure of meaning, which has methodological value for comparative religious studies.

Keywords: Apophatic Theology; Judaism; Religious Pluralism; Comparative Religious Studies; Mysticism.

Introdução

Tendo o nome derivado do termo grego *apophēmi* (refutar, negar), cujo sentido envolve um “conhecimento obtido pela negação”², a teologia apofática ou negativa consiste numa forma de se pensar a Deus através da negação de quaisquer atributos imputáveis a ele, isto é, em termos apenas daquilo que não pode ser dito sobre a sua

¹ Bacharel em Ciências Humanas e licenciando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: davidroseand@gmail.com.

² Apophatic, 2020.



natureza inefável.³ Remontando às especulações do neoplatonismo quanto à natureza do Uno e sintetizando as ideias de transcendência e imanência do divino, a teologia apofática surge da fusão de conceitos platônicos e hebraicos nos escritos de Fílon de Alexandria.⁴ Na idade média, o interesse renovado pela filosofia islâmica e judaica acerca das características divinas tem em Maimônides o primeiro “sistema compreensivo de teologia negativa” a indicar a propositividade de declarações negativas, acima de qualquer atribuição positiva, para o conhecimento de Deus.⁵

O objetivo do trabalho é apresentar a teologia apofática como um recurso filosófico e teológico, ao mesmo tempo, de aprofundamento naquilo que constitui o núcleo de sentido do judaísmo — pela crítica à objetificação de Deus e pela valorização do compromisso ético do ser humano — e de abertura à pluralidade de sentidos e ontologias num contexto pluralista. A metodologia consiste na análise, a partir de fontes primárias e secundárias, de aspectos-chave da teologia apofática como elaborada por Fílon e Maimônides, e incorporada por pensadores modernos, como Samuel Lebens e Emmanuel Lévinas.

Primeiro, partimos de uma síntese das origens do monoteísmo judaico. Discutimos, em seguida, as raízes filosóficas e religiosas da via negativa, na intersecção entre o pensamento grego e o judaico em Fílon. Analisamos a contribuição sistemática de Maimônides à teologia apofática no judaísmo medieval, destacando o seu método de negação dupla como uma forma de esvaziar a linguagem de qualquer conteúdo, e possibilitar um modo distinto de apreensão da realidade. Por fim, tratamos da viabilidade do pensamento apofático à luz da filosofia analítica e dos desenvolvimentos da modernidade, em que as dificuldades em torno da não-representabilidade de Deus se tornam um “problema que assola a todos os objetos individuados em virtude de serem representações na mente de um sujeito”⁶.

³ Casati, 2022, p. 1.

⁴ “Foi a sua síntese única (...) que foi adotada e desenvolvida pelos primeiros Padres da Igreja Cristã (...) [atingindo] um ponto alto na teologia negativa radical do Padre Capadócio, Gregório de Nissa”. Num segundo momento, “os princípios apofáticos consagrados nos escritos do Areopagita tornaram-se uma influência formativa sobre a escolástica cristã da Idade Média” (Carabine, 2015, p.1).

⁵ Valabregue, 2017, p.33.

⁶ Fagenblat, 2017, p. 8.



A teologia apofática assume um crescente destaque no pensamento judaico moderno⁷, e, o trabalho argumenta em linha com Lebens, um valor terapêutico e iluminador que nos enriquece a compreensão da espiritualidade judaica e do monoteísmo abraâmico, ao encorajar a investigação sobre os limites do intelecto e da linguagem humana, bem como um sentido de profunda humildade, reverência e abertura ao divino. Entretanto, em desacordo com o autor, notamos: 1) a imprescindibilidade da distinção entre dois tipos de verdade ontológica (*relativo/convencional* e *absoluto/definitivo*) — isto é, entre a realidade como ela é concebida pela mente humana e referida simbolicamente pela linguagem (religiosa ou não) a partir de suas diferentes manifestações fenomenológicas, e a *realidade como ela é*, sobre a qual nada pode ser dito em absoluto; e 2) a propositividade da teologia negativa para além do que o autor considera como conclusões contraditórias ou sem sentido.

Esperamos mostrar como essa distinção entre duas categorias de sentido sobre a natureza de Deus, presente tanto em Fílon como em Maimônides, garante coerência interna à teologia apofática, ou seja, a possibilidade do discurso filosófico ou religioso sobre aquilo que possui validade última. Propomos, além disso, pensar a Deus (como sinônimo daquilo que possui validade última ou *absoluta*, compreendendo as várias manifestações pessoais e impessoais do sagrado nas diversas tradições religiosas) como a abertura da realidade para além dos limites da linguagem e da cognição. Longe de equivaler a afirmação de *uma* verdade absoluta, buscamos estabelecer a *mobilidade absoluta e livre de determinações* do que é Real em última análise, a fim de argumentarmos pelo valor metodológico da via negativa, como uma estrutura de sentido teológico não-apologética e transreligiosa, para o estudo de diferentes concepções da realidade num contexto pluralista.

1. O Monoteísmo Judaico

O monoteísmo judaico tem origem em meio ao conflito com os diferentes politeísmos das tradições mesopotâmicas e egípcias que atravessavam a experiência do povo de Israel.⁸ Ele se estabelece num exercício de purificação do passado e expurgo do

⁷ Através de teólogos importantes como, por exemplo, Rav Kook, Yeshayahu Leibowitz e Franz Rosenzweig, cada qual empregando versões bastante diferentes da via negativa. (Fagenblat, 2017, p. 1).

⁸ Reimer, 2017, p. 52-53.



politeísmo a partir da tradição deuteronomista, de recitações e cerimônias públicas em torno do livro do Deuterônomo, a qual propicia a formação de uma identidade nacional de Israel-Judá durante o reinado de Josias.⁹ De uma divindade originalmente telúrica, um deus da montanha da região do sul da Palestina, o Deus de Israel (YAHWH) evolui num longo e complexo processo culminando na concepção de um Deus pessoal Uno¹⁰: “uma substância fogueira (Dt. 4:24, 36) que podia preencher todo o espaço ou se contrair (...) num espaço tão estreito quanto aquele entre as figuras dos querubins junto à Arca do templo de Salomão”; e cuja personalidade, embora “imensamente maior, e Seus caminhos e propósitos infinitamente mais exaltados do que os do homem (Is. 55:8-9), em essência eram considerados como homogêneos aos do homem no seu auge”¹¹. Ao longo dessa evolução, o *conhecimento* de YAHWH era a atitude mental primordial que se esperava do povo de Israel, precedendo a atitude de fé que se instaura gradualmente com o fim do Segundo Templo.¹² As experiências específicas na base desse conhecimento eram, de acordo com o Rabino Mordecai Kaplan:

1) as tradições referentes à criação, os eventos subsequentes, os patriarcas, a estadia e redenção no Egito, o deserto, a teofania no Monte Sinai, a conquista de Canaã; 2) a sabedoria e justiça extraordinárias das leis da Torá (Dt. 4:6); 3) o mundo como criação de YHWH, que faz o pacto de manter as ordenanças dos céus e da terra (Jr. 33:25); 4) a justiça com a qual Deus recompensa aqueles que obedecem às Suas leis e pune a quem as viola, justiça temperada com misericórdia.¹³

Ao fim do Primeiro Templo, no entanto, o funcionamento desta passa a ser questionado pelo próprio Jeremias (12:1), e as dúvidas com relação às adversidades da vida e à justa retribuição divina vão figurar como tema central do livro de Jó. A solução para se compreender a relação entre a conduta humana e a retribuição de Deus se dá com a incorporação “daqueles ensinamentos do zoroastrismo que vislumbravam um reino de existência para além do mundo visível e uma era na qual este seria completamente transformado”. O juízo final, a ressurreição dos mortos, o limbo, o céu e o inferno, são as

⁹ *Ibid.*, p.48-50, 62.

¹⁰ “YHWH, na origem, era provavelmente um deus da montanha da região desértica do sul da Palestina, avançando para a função de deus pessoal de famílias israelitas; para o posto de deus nacional de Israel; para a função de deus da fertilidade da terra cultivável; para o deus dos céus provedor de direito de salvação; para o rei dos deuses; para o criador do cosmo e dirigente da história; para o senhor sobre a morte e, por fim, para a função de juiz universal.” (Dietrich, 1994, p. 23 apud Reimer, *op. cit.*, p. 65).

¹¹ Kaplan, 1967, p. 334.

¹² *Ibid.*, p. 332.

¹³ *Ibid.*, p. 333.



inovações que transformam a perspectiva judaica, inicialmente mundana, para uma supramundana, e a atitude de conhecimento de Deus, baseado na experiência empírica, para uma de fé em Deus, naquilo que é “invisível e não se pode demonstrar”¹⁴.

2. A origem da teologia apofática

O contato com a filosofia grega em Alexandria inaugura um novo momento no judaísmo e uma nova concepção de Deus que acarreta mais tarde numa reinterpretação das escrituras no Guia dos Perplexos de Maimônides.¹⁵ A incognoscibilidade da essência divina e a dificuldade em nomear a Zeus eram ideias familiares ao pensamento e à poesia grega, embora não nos reste formulações filosóficas mais precisas a esse respeito do período helenístico anterior a Fílon.¹⁶ Afinal, já havia na teogonia de Platão e na sua concepção (não muito elucidada ontologicamente) do Demiurgo o apelo a “um horizonte cultural amplo sem o comprometimento com qualquer tradição poética ou religiosa específica”¹⁷. O eventual emprego da terminologia negativa por parte de Platão para descrever a realidade imutável do bem e do belo, ainda que de forma não sistemática, leva Deirdre Carabine a identificar no pensamento platônico um “traço de uma ‘teologia negativa’ embrionária”, precursora das Enéadas de Plotino.¹⁸ Precedendo a este, porém, Fílon de Alexandria é quem primeiro interpreta as escrituras hebraicas à luz dos princípios platônicos e pitagóricos.¹⁹ Enquanto na filosofia grega, Deus “permanece fora da realidade finita e é inacessível a ela”²⁰, para os israelitas, é da presença real de Deus e de sua ação no mundo que nasce a sua alteridade, como aponta Krystian Kałuża:

Os hebreus experimentaram a imanência de Deus e, ao mesmo tempo, como parte dessa experiência, descobriram que Deus é transcendente, ou seja, completamente diferente da ordem em que Ele age. A alteridade de Deus em relação à criação é indicada principalmente por Seus nomes: El Elyôn (“Deus Altíssimo”), El Olam (“Deus Eterno”), El

¹⁴ Kaplan, 1967 p. 335.

¹⁵ *ibid.*, p. 336.

¹⁶ Winston; Dillon, 2020, p. 218.

¹⁷ Bartninkas, 2023, p. 65.

¹⁸ Carabine, 2015, p. 32-34.

¹⁹ Isto é, da noção de “um princípio supremo, chamado Uno, acima de um par de opostos (...) a Mônada representando a Forma [a imagem incorpórea de Deus], a Díade a Matéria” (Winston; Dillon, *op. cit.*, p. 219).

²⁰ “e, portanto, nunca age no cosmos (Aristóteles), ou apenas entra em relação com ele através da mediação de seres [ou *modos-de-ser*] inferiores—Demiurgo, Nous, Logos (Platonismo)—protegendo, assim, a Sua transcendência.” (Kałuża, 2023, p. 848).



Shaddai (“Deus Todo-Poderoso”), Abir (“Poderoso”), Adônai (“Senhor”), Yahweh Sabaoth (“Senhor dos Exércitos”). Especialmente como YHWH (“Eu sou aquele que é” ou “Eu sou aquele que existe”), Deus permanece um “mistério” —um “Totalmente Outro” (...) Como Thomas G. Weinandy muito bem observa: “De dentro da revelação bíblica, então, a imanência de Deus assume precedência epistemológica. É somente porque Deus primeiro se revelou dentro da ordem criada, dentro do tempo e da história, que ele veio a ser conhecido como alguém que, em algum sentido, é transcendente” (...) A natureza da imanência de Deus é, assim, dependente da natureza da sua transcendência, a qual o povo hebreu veio a conhecer através da presença de Deus e de sua atividade no mundo.”²¹

A transcendência de Deus é uma ideia fundamental da exegese bíblica de Fílon, mas que “não exclui a possibilidade de se alcançar intimidade mística com Ele, incluindo a união mística da mente, despojada de todas as suas vestimentas somáticas e corporais”²². De acordo com Adam Afterman, ao contrário de outras experiências místicas e religiosas *mediadas*, principalmente pelo Logos, “é possível reconstruir uma teoria filônica da transformação humana levando a uma experiência íntima e não-mediada de Deus”²³. Essa “odisseia da alma em direção a Deus” é, para o autor, o tema mais importante do pensamento de Fílon — em sua interpretação alegórica da lei mosaica—assentado nas bases antropológicas e teológicas fornecidas pela tradição platônica.²⁴

A ideia de “se apegar” ou “achegar” a Deus — expressa pela raiz *dabaq* (דבק)²⁵ em Gn 2:24 e Dt 4:4; 10:20; 30:19-20 — é o que fundamenta a noção de *henosis* ou união mística de Fílon. Enquanto a interpretação rabínica até então considera impossível a comunhão ou união direta com Deus devido à sua natureza numinosa e radicalmente distante do ser humano, entendendo que “se apegar” “alude à criação de novos laços familiares através do casamento”²⁶; Fílon interpreta o mandamento da septuaginta de amar e se apegar a Deus como indício da possibilidade “não apenas [de] ascender-se em

²¹ Kaluza, 2023, p. 848-849.

²² Afterman, 2016, p. 40.

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 37.

²⁵ “grudar-se a colar, permanecer junto, unir-se” (Dabaq, 2002).

²⁶ Afterman, *op. cit.*, p. 31. “(...) com ninguém menos do que os próprios rabinos! —uma prova textual para a exigência de se fazer dos sábios parte da família, casar com eles e sustentá-los financeiramente, como se faria com um membro da família: ‘(...) qualquer homem que case sua filha com um sábio, ou exerça um comércio em nome de sábios ou os beneficie do seu patrimônio, é considerado pelas escrituras *como se* tivesse se apegado à presença divina.’” (BT, Tractate Ketubot 111b apud *Ibid.*, p. 30-31). Ou seja, é no plano do mundo e das relações humanas, particularmente com os sábios, que é dada a possibilidade de *se achar* a Deus.



contemplação e ver mentalmente o Deus transcendente, mas até mesmo [de] apegar-se e unir-se a Ele, uma ideia nunca antes articulada em tradições platônicas ou judaicas”²⁷.

Argumentando contra a interpretação literal das expressões utilizadas por Moisés para indicar a passionalidade e uma certa corporeidade de Deus, Fílon sobrepõe as passagens Nm. 23:19 (Deus não é como o homem) e Dt. 8:5 (... como um homem disciplina o seu filho, assim o SENHOR, o seu Deus, disciplina vocês) para explicitar o sentido pedagógico, adequado ao homem do povo, das alusões antropomórficas de Moisés. Quem possui uma ideia correta de Deus, “não O compara com nada criado, mas O vê como livre de toda qualificação (*poiotês*), apreensível [nem mesmo pela mente] apenas com respeito à Sua existência nua”²⁸. Segundo John Dillon:

Juntamente com os epítetos ‘normais’ de Deus, como ‘eterno’, ‘imutável’ e ‘imperecível’, Filon apresenta outros dos quais ele é nossa primeira fonte. Em *De Somniis* 1.67, por exemplo, Deus é descrito como ‘inominável’ (*akatonomastos*) e ‘inexprimível’ (*arrhêtos*), e ‘incompreensível sob qualquer forma’, termos dos quais nenhum é aplicado a Deus antes de seu tempo em nenhuma fonte sobrevivente.²⁹

A questão que se interpõe com relação a essa forma negativa (e subversiva) de se pensar a Deus, como aponta Dillon, é: não sendo movido pela passionalidade e nem passível de qualificações, como poderia Deus punir e recompensar o ser humano por suas ações, isto é, o que explicaria a divina providência em sua ira e misericórdia? Segundo o autor, a saída de Fílon para este problema consiste na distinção entre o que não pode ser dito sobre a *essência divina* e o que pode ser “caracterizado de várias formas em Sua relação com o homem e o mundo”³⁰, uma distinção que podemos entender como se dando entre dois níveis complementares de verdade sobre Deus, um *absoluto* e outro *relativo*.³¹ No que tange ao segundo, Fílon caracteriza a Deus como perfeitamente bom em todos os aspectos, empenhado, como o Demiurgo de Platão, a “conduzir todas as coisas à sua melhor forma”³², de acordo com a aptidão humana para tal.³³

²⁷ Afterman, 2016, p. 45.

²⁸ Winston; Dillon, 2020, p. 220-221.

²⁹ *Ibid.*, p. 217.

³⁰ *Ibid.*, p. 222.

³¹ Ou último/definitivo vs. convencional/condicionado.

³² Winston; Dillon, *op. cit.*, p. 222.

³³ Isto é, apesar da constante benevolência de Deus em sua “concessão de benefícios e sabedoria (...) as criaturas só podem receber o quanto são constitucionalmente capazes de absorver”, sendo que “o propósito da oração e de exercícios ascéticos, portanto, é aumentar a receptividade de alguém, e não produzir mudanças na atitude da deidade” (Winston; Dillon, 2020, p. 223). Da mesma forma, “a intimidade mística



A linguagem bíblica em Fílon aponta um caminho para a transformação humana culminando numa experiência de conhecimento verdadeiro e união direta com o divino. Essa visão *não-mediada* (da “Luz pela luz”) de Deus, “não inclui o conhecimento da essência divina, e nem necessariamente um estado de passionalidade ou divinação extática”³⁴. Tentando conciliar as visões grega e hebraica, Fílon encontra na ideia estoica de *eupatheiai* (bons sentimentos ou um “estado de equanimidade”), uma forma de pensar a *transcendência-na-imanência* de Deus — a presença ou a imagem do divino no humano — que, de acordo com Dillon, não tem recebido a devida atenção acadêmica³⁵:

Para Fílon, o Sábio, como exemplificado pelos Patriarcas e Moisés, é um homem muito à imagem de Deus. Ele desfruta de *eupatheia*, e esta sua *eupatheia* desapaixonada pode ser vista como um reflexo mortal de um estado equivalente na natureza divina (...) Repetidas vezes, quando mencionando *eupatheia* ou *eupatheiai*, Fílon deixa claro que para ele a principal *eupatheia* é a Alegria (*chara*), exemplificada particularmente por Isaac, cujo nome ele traduz para o grego como “riso”.³⁶

Embora não houvesse no hebraico uma palavra que correspondesse àquilo que os pensadores gregos entendiam por “ética”, as virtudes do caráter e as responsabilidades sociais formavam o núcleo da cultura judaica³⁷, estando o desenvolvimento destas intimamente ligado ao cultivo de uma visão correta de Deus, em sua relação com o ser humano.³⁸ Assim, a negação de toda qualificação da essência divina em Fílon não implica na impossibilidade de se falar sobre Deus, ou na subversão da teologia catafática (positiva). O que ele propõe, ao invés, é que isso seja uma próxima etapa para o

está condicionada à capacidade da alma de encontrar o divino em Seu próprio ‘lugar’, além do mundo criado que, em última análise, é visto como desprovido de ser verdadeiro” (Afterman, 2016, p. 40).

³⁴ “(...) Em contraste com H. Wolfson e H. Lewy, que afirmam que Fílon está descrevendo uma experiência que extrapola completamente as faculdades racionais e depende inteiramente da graça de Deus, Winston argumenta que essa experiência particular de visão é antes o resultado de um processo de raciocínio no estilo de um ‘argumento ontológico’ que leva à iluminação interior e à visão mental.” Contudo, a partir de uma passagem no *Legum Allegoriae*, em que Fílon descreve a qualidade da mente que obtém essa visão do divino, “levantando os olhos acima e além da criação”, Afterman observa que “parece que a alma deve primeiro transcender toda a realidade criada com o seu ‘olho interior’ e só então ver o transcendente ‘Incriado’. Fílon distingue entre as grandes mentes, aqueles que [como Moisés] alcançam tal contato direto com o incriado, e o resto da humanidade, que deve discernir o criador através da sombra do Logos” (*Ibid.*, p. 34-35).

³⁵ Winston; Dillon, *op. cit.*, p. 223.

³⁶ *Ibid.*, p. 224.

³⁷ Korn, 2024, online.

³⁸ “Aqui, a paz e a perfeição moral são as consequências naturais do ‘pleno conhecimento de Deus’. A perfeição teológica conduz necessariamente ao progresso ético, porque a situação ideal é um mundo onde cada pessoa reconheça plenamente a imagem de Deus nos outros.” (*Ibidem*).



entendimento da (e união com a) natureza divina, tal como ela se apresenta *refletida na natureza humana* dos sábios e patriarcas judeus.

3. O desenvolvimento de Maimônides

Com o caminho aberto por Fílon, e, depois, com a teologia sistemática de Saadia Gaon, a primeira na tradição rabínica³⁹, Maimônides dá o passo seguinte no desenvolvimento da teologia apofática judaica na idade média. Assim como o primeiro, ele considera impossível o conhecimento ontológico de Deus (de sua essência ou realidade em si mesmo) e a sua qualificação em termos que não sejam negativos, mas vai além ao enaltecer o valor da negação para a compreensão do divino: “você chega mais próximo da apreensão Dele, que Ele seja louvado, com cada acréscimo nas negações a Seu respeito”⁴⁰. Maimônides também distingue entre níveis de sentido no que se refere a afirmações sobre a própria “existência” e a “unidade” Deus, termos que não possuem o mesmo sentido de quando utilizados no discurso comum⁴¹; além de também atribuir um valor pedagógico à adoração, ao ritual e à prece.⁴²

Enfatizando que “toda a nossa fala sobre Deus, mesmo que não proposicional, talvez poética, como Lorberbaum sustenta, é desprovida de sentido”, Maimônides “parece interpretar as referências bíblicas à natureza de Deus como referências à Sua maneira de agir”, isto é, sob a perspectiva humana e sua tendência a interpretar a ação divina “como efeitos provocados por um agente”⁴³. Embora, segundo Nehama Verbin, o Deus de Maimônides não seja um agente neste sentido, é apenas através de suas ações no mundo que ele pode ser empiricamente conhecido, “particularmente [com relação a] aqueles atributos éticos estipulados na Torá, na resposta à prece de Moisés pra que Deus Se manifeste para ele (Ex. 34:6)”⁴⁴. Contudo, para Maimônides, a prática da ética pelo ser humano, em sua busca por se tornar semelhante a Deus, longe de ser “um fim em si

³⁹ Lebens, 2020, p. 7.

⁴⁰ Maimônides, 1963, p. 139 apud Valabregue, 2017, p. 34.

⁴¹ “(...) tudo que é atribuído a Deus distingue-se de nossos atributos em todos os aspectos, de modo que não há nenhuma definição em comum, e Sua existência e a nossa são denominadas ‘existência’ por homônimo”. “(...) a unidade e a multiplicidade são acidentes que acontecem ao existente por ser múltiplo ou único.” “(...) ‘Deus existe, mas não pela existência’ ... ‘Ele é um, mas não pela unidade’”. (Maimônides, 2018, p. 145, 225, 265).

⁴² Kaplan, 1967, p. 337.

⁴³ Verbin, 2020, p. 153.

⁴⁴ Kaplan, *op. cit.*, *loc. cit.*



mesmo, ou a realização última da vontade divina com relação à humanidade”, constitui, segundo ele, apenas:

um meio de se preparar a mente humana para as disciplinas intelectuais, através das quais ela possa ser capaz de compreender o significado completo do fato de que Deus é realmente incognoscível e, portanto, definível apenas em termos de atributos negativos.⁴⁵

Apenas a quem cultiva o intelecto durante sua existência mundana ao ponto de alcançar uma “concepção ontológica ou metafísica autêntica de Deus”, está reservada a imortalidade da alma, a união com “o Intelecto eternamente Ativo”⁴⁶. Logo, a impossibilidade inicial de conhecimento ontológico de Deus, podendo ser interpretada numa abordagem cética como uma impossibilidade definitiva⁴⁷, se dá por um despreparo do intelecto mais do que por uma mera limitação da linguagem.⁴⁸ Uma concepção ontológica autêntica de Deus é possível desde que se cultive as disciplinas intelectuais — se estude lógica, matemática, física e metafísica⁴⁹ — e se transcenda a linguagem pela negação de todas as qualificações divinas. De acordo com Sandra Valabregue:

(...) a crítica da linguagem feita por Maimônides deve ser entendida como uma forma de esvaziá-la de qualquer conteúdo para dar lugar à experiência daquilo que está além dos limites da linguagem (...) atendendo a um número de condições, o intelecto humano tem acesso ao conhecimento divino, mesmo se o preço for o silêncio. Não é surpresa, em vista disso, que a tradição do sufismo tenha sido precisamente o caminho tomado pelo filho e pelo neto de Maimônides. Um exemplo interessante desse caminho de teologia negativa pode ser encontrado nas palavras do famoso sufi e poeta andalusino Ibn al-'Arabi que promove o silêncio como alternativa à ignorância: “Há alguns de nós que professam a ignorância como parte do seu conhecimento, mantendo que: 'compreender que não se pode conhecer (a Deus) é conhecer'. Há outros entre nós, no entanto, que conhecem, mas que não dizem tais coisas, o seu conhecimento instilando neles o silêncio ao

⁴⁵ Kaplan, 1967, p. 338. Cf. Maimônides, 2018, p. 1011.

⁴⁶ Kaplan, *op. cit.*, *loc. cit.* Para Maimônides, em contraste com Fílon e muitos outros pensadores judeus medievais, “Deus é para ser amado à distância. Não há comprovação no corpus Maimonidiano para qualquer termo que designe apego ontológico (...) apontado para Deus, apenas para entidades mediadoras subdivinas. Maimônides, em seus primeiros escritos, fez uma distinção cuidadosa entre a linguagem religiosa do amor e de eros, da qual Deus é o único objeto, e a linguagem da conjunção e união noética, que se refere apenas ao intelecto ativo ou ao reino angélico noético e não é uma linguagem religiosa, mas sim uma linguagem metafísica técnica.” (Afterman, 2016, p. 111).

⁴⁷ Valabregue, 2017, p. 34.

⁴⁸ “A segunda causa [que impede uma pessoa de se dirigir de imediato ao estudo da metafísica] é a incapacidade mental inicial de todos os seres humanos. Pois ao ser humano não foi concedida a perfeição final desde o início, pois essa perfeição se encontra em potencial, e no início falta o ato...” (Maimonides, *op. cit.*, p. 134).

⁴⁹ Kaplan, *op. cit.*, p. 337.



invés de [profissões] de ignorância. Este é o conhecimento mais elevado de Deus, possuído apenas pelo Selo dos Santos”.⁵⁰

Esta passagem, segundo a autora, ilustra a distinção entre as duas principais correntes da teologia negativa, a cética e a mística.⁵¹ Enquanto a vertente cética sustenta o reconhecimento da ignorância como a mais alta forma de conhecimento, a abordagem mística busca a superação dos limites deste “em direção a uma experiência apofática”, apreendida no silêncio de um “estado de conhecimento indescritível”⁵². É importante notar que as duas vertentes frequentemente se encontram interligadas no pensamento de um mesmo autor, “como a história de recepção da teologia negativa de Maimônides deixa claro”⁵³.

Contestando a aparente separação radical entre Deus e o mundo postulada por Maimônides, uma terceira forma de interpretar a sua filosofia, a mais popular historicamente, estabelece que “se a concepção de união é possível, isso se deve apenas porque ela presume a semelhança [ou reciprocidade] entre Deus e o Homem”. A teologia negativa é então relegada a uma “prática metafísica necessária”, mas que não fornece o entendimento metafísico último, precisando ser ela mesma superada.⁵⁴ Em sua crítica à filosofia de Maimônides, conforme relata Valabregue, Hasdai Crescas não acredita que ela ensine qualquer coisa sobre a incognoscibilidade da essência divina que já não fizesse parte do senso comum. Para ele, porém, “a necessidade de atributos essenciais de Deus é inelutável mesmo que eles só deem acesso parcial ao Seu conhecimento”⁵⁵, como o próprio Maimônides demonstra ao utilizar o tetragrama, “o único nome que resiste à sua crítica da predicação divina (...) que contém, mesmo que velado, algo da essência de Deus, e, portanto, é uma representação positiva de Deus”⁵⁶. Crescas questiona: “Já que a

⁵⁰ Valabregue, 2017, p. 34-35.

⁵¹ Ou ontológica e epistemológica, respectivamente. A primeira “envolve a prática discursiva de negar atributos divinos *para se poder falar mais verdadeiramente* sobre Deus”, podendo em sua versão mais rigorosa “se virar em direção ao ceticismo como uma forma de vida religiosa, por demandar uma iconoclastia mental e linguística ativa que descarta persistentemente a predicação de atributos essenciais a Deus”. Já a versão epistemológica “não nega que Deus ‘possua’ atributos essenciais, mas que tais qualidades possam ser conhecidas pelos seres humanos através dos modos usuais de apreensão”, tendendo assim ao misticismo. (Fagenblat, 2017, p. 2-4).

⁵² Valabregue, *op. cit.*, p. 35.

⁵³ Fagenblat, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁴ Valabregue, *op. cit.*, p. 35-36.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.



essência divina é incognoscível, e a existência de atributos essenciais também é negada, como pode haver uma escala ascendente no conhecimento do ser divino?”⁵⁷

O que a terceira interpretação da filosofia de Maimônides e a crítica feita por Crescas nos revela é a dificuldade em conciliá-la com a teologia positiva das escrituras. Qualquer tentativa de formulação sobre a essência de Deus ou a realidade última precisa passar por uma dialética de negação e afirmação, e sobreviver ao paradoxo ou à ambivalência do *ser*⁵⁸ e do *não-ser*, como os gregos pretendiam com a noção de Uno. Não cabendo aqui uma discussão sobre como esta “se torna um dilema filosófico de primeira ordem”⁵⁹, e sobre como “uma avaliação correta daquilo que é positivo na teologia negativa de Maimônides ainda requer ‘uma nova ontologia e axiologia’ que vença o intelectualismo excessivo” contido nela⁶⁰ — nos cabe sim uma breve defesa da teologia apofática articulada por Maimônides como uma formulação que não se retrai diante da ambiguidade e da contradição.⁶¹ Afinal, a negação da possibilidade de conhecimento da *essência* de Deus, e de quaisquer atributos divinos semelhantes aos dos humanos, não é ela mesma o ponto final ou a grande revelação da via negativa, como supõe Crescas; não é um obstáculo, e sim a condição de possibilidade de um conhecimento inexprimível, e de *comunhão* com Deus, pela superação das suas qualificações parciais. Não podendo ser caracterizado como semelhante, Deus certamente também não pode ser dito como “totalmente outro”:

Apesar de Maimônides insistir que o intelecto divino que transborda para o intelecto humano é imaterial e, por conseguinte, não coloca Deus e o ser humano em relação um com o outro, tal insistência parece não carregar peso filosófico no que tange à questão da transcendência de Deus ao mundo. Parece haver — o que pode ser caracterizado como — uma “relação imaterial” entre Deus e os seres humanos, a qual atinge o seu pico no momento da contemplação do nome divino. Em outras

⁵⁷ Wolfson, 1916, p. 176.

⁵⁸ Outra categoria que não faz parte do pensamento hebraico: “O Ser imóvel e fixo [que o pensamento grego sempre presume ser o mais importante] é para os hebreus uma nulidade; ele não existe para eles. Somente o ‘ser’ que está em relação interna com algo ativo e em movimento é uma realidade para eles.” (Boman, 1960, p. 31 apud Faulconer, 1999, p. 69). “Ser Deus não é estar sob uma determinada categoria lógica, biológica ou ontológica, mas viver e agir de uma maneira particular, a saber, a maneira divina.” (*Ibidem*).

⁵⁹ Criando “uma distância crítica, de um lado, entre a fonte do intelecto (...) e o fundamento do ser e, de outro lado, entre a metafísica medieval e o entendimento literal dos textos sagrados judaicos” (Fagenblat, 2017, p. 5).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ “Negociar a relação entre transcendência e imanência divina está no coração do Guia dos Perplexos de Maimônides”. Porém, não é o seu propósito resolver o paradoxo, mas tão somente apresentá-lo: “percebendo que não podemos escapar ao grande paradoxo, Maimônides nos convida a saltar para dentro dele e abraçá-lo” (Verbin, 2020, p. 149, 150).



palavras, se há um transbordamento do intelecto divino, que certos seres humanos absorvem em certos momentos de clímax, então Deus não pode ser concebido como totalmente transcendente ao mundo.⁶²

Em outras palavras, a insistência de Maimônides em negar a relação entre Deus e o mundo não quer dizer que haja um abismo entre um e outro, mas que ele está além da própria ideia de *relacionalidade* ou de união e separação com o mundo. Se trata de uma *negação dupla*⁶³ que cancela toda discursividade positiva e negativa, e que deve ser lida como servindo tanto, no sentido ontológico, para expurgar a linguagem, como, no epistemológico, para apontar possibilidade de um modo distinto de apreensão.

Para respondermos ao questionamento de Crescas, precisamos reiterar que a distinção — mais patente na doutrina de Fílon, mas que depreendemos igualmente de Maimônides — entre duas categorias de sentido ou verdade sobre a natureza de Deus⁶⁴, e a caracterização dele em sua *relação* com o ser humano e com o mundo, diferente da caracterização de sua essência, é o que garante que possamos falar sobre Deus e a sua manifestação mundana de forma relativa (ou funcional, como sugere Kaplan⁶⁵). Ou seja, a crítica apresentada pela teologia negativa, numa dimensão de aprofundamento e relação dialética com a teologia positiva, é à reificação ou objetificação de Deus.⁶⁶ Com o

⁶² Verbin, 2020, p. 155. Cf. Fagenblat, 2017, p. 15.

⁶³ De maneira similar, “ao negar que Deus é ignorante, negamos a relevância do próprio conceito de ‘conhecimento’ para Ele. Assim, a via negativa de Maimônides envolve negações duplas que se auto anulam”. (Verbin, *op. cit.*, p. 153).

⁶⁴ Também possível de ser elaborada como “a distinção de Gershom Scholem entre *deus absconditus* e *deus revelatus*—inferindo uma dicotomia ôntica entre *Ein Sof* [o termo que a Cabala teosófica através das gerações escolheu para representar Deus no mistério de Sua essência] e as *Sefirot*”, potências ou emanações de Deus na criação do universo (Cf. Sefirot, 1906). Uma distinção que, segundo Valabregue, “tem sido seriamente refutada durante as últimas décadas, ao ponto de ter se tornado obsoleta ao nosso entendimento da Cabala teosófica”, ainda que os argumentos de Moshe Idel e Elliot Wolfson para tal, como referidos pela autora, apenas indiquem a mesma dificuldade aludida acima sobre a articulação paradoxal entre negação e afirmação; e o próprio Wolfson “encontre uma resposta precisamente na arte da contradição, tão peculiar à teologia negativa” (Valabregue, 2017, p. 36-37).

⁶⁵ Para o rabino, em consonância com o pensamento de Maimônides, o que filósofos e teólogos deixaram passar a respeito da demanda bíblica de se aprender a conhecer e enxergar a Deus “naquilo que é visível e tangível ao invés do que é invisível, incognoscível e inefável”, é o “fato de que o termo ‘Deus’ não é um substantivo substancial, como água, madeira, ouro, árvore, ou homem, mas um substantivo funcional, como rei, professor, mestre. Um substantivo substancial não implica num substantivo correlativo; ele não conduz a mente para além da substância designada por ele. Um substantivo funcional, todavia, chama atenção não para um ser, mas para uma função (...) Do contrário, Ele seria apenas um espírito, demônio ou qualquer coisa concebível ou imaginável—mas nunca um ser que é metafisicamente incognoscível ou inimaginável.” (Kaplan, 1967, p. 341).

⁶⁶ Isto é, “de acordo com a teoria aristotélica-alfarabiana da significação de Maimônides (...) as expressões sintaticamente compostas [sujeito-predicado], e suas representações mentais correspondentes, [apenas] ‘imitam’ os seus referentes. Logo, uma representação composta lógica ou sintaticamente, como aquela de uma descrição definida, implica que o seu referente, ou aquilo sobre o que ela se trata, é de alguma forma metafisicamente composto”, o que é “incompatível com a simplicidade de Deus. Assim, todas as descrições



reconhecimento e a busca de superação dos limites da cognição humana através do esvaziamento do conteúdo da linguagem, o que sobra não é mais uma *coisa* entre outras, e sim uma abertura sem limites: a natureza daquilo que é (YAHWH) tal como ele é.⁶⁷ Nisto consiste a propositividade da teologia apofática; e na *abertura gradual do ser humano*, a escala ascendente de conhecimento do ser divino.

4. Os desenvolvimentos da modernidade

A leitura da teologia negativa de Maimônides como radicalmente crítica ou cética⁶⁸, no entanto, é o que dá o tom para os desenvolvimentos da modernidade, i.e., de novas formulações e (tentativas de) soluções para o mesmo grande paradoxo em torno da natureza divina e sua relação com o mundo. Segundo Michael Fagenblat, a percepção por parte de Kant e Hegel de “um desacordo e uma distância intransponível” entre Deus e os judeus, se converte no reconhecimento da “contribuição do pensamento judaico em termos da transcendência, não-representabilidade e alteridade [divina] que se correlaciona (...) aos excessos do século XX”. A teologia negativa passa por uma transvaloração: do “déficit moderno para um superávit pós-moderno”, “do escárnio ao respeito”⁶⁹. Subscrevendo à ideia da negação como uma forma de estímulo à abertura espiritual, o próprio Kant declara que:

“Talvez não haja passagem mais sublime no Livro da Lei judaica do que o mandamento: Não farás para ti imagem de escultura”, ele escreve, pois essa proibição atesta a uma “apresentação do infinito” a qual, embora “meramente negativa” com relação à verdadeira ideia do infinito, afeta a imaginação ao saturá-la com sensibilidade e, assim, “expande a alma”.⁷⁰

A teologia apofática moderna, em resposta à percepção de sua rigidez pela tradição protestante alemã, passa a acentuar a fluidez das categorias de transcendência e imanência, como a cair cada vez mais para dentro do paradoxo. Com a modernidade, a

de Deus [ainda que em] termos de Suas ações, tal como ‘O misericordioso’, *dado sua sintaxe lógica*, deturpam a deidade como um ser composto, possuindo ‘não apenas uma essência, mas uma essência que possui atributos.’” (Stern, 2013, p. 222-223). Cf. Lebens, 2020, p. 10.

⁶⁷ O infinito (*Ein Sof*), enquanto a totalidade de suas emanações pelas *Sefirot*; “o ‘Absoluto’ (...) imanente em todas as *Sefirot* e [que] Se revela através delas, mas não habita nelas; [pois] as *Sefirot* nunca podem incluir o Infinito” (En Sof, 1906).

⁶⁸ Tendo “um pedigree ilustre, desde Aquinas e Eckhart a defensores modernos do judaísmo como Shlomo Pines, Yeshayahu Leibowitz, Kenneth Seeskin, e, mais recentemente, Josef Stern” (Fagenblat, 2017, p. 6).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 9, 11.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 9.



síntese natural dos momentos anteriores, não menos graças a Hegel⁷¹, é um movimento novo na teologia judaica que faz dela “consistentemente carnal e anicônica”⁷². Enquanto para Franz Rosenzweig, é por Deus estar próximo demais que os judeus não podem enxergá-lo, tornando-o um objeto do conhecimento; para Gerson Scholem, “um deslocamento incessante do divino por entre a criação” renova “o exílio de Deus de sua própria divindade no mundo”. Essa “mobilidade absoluta de Deus” já não consiste nem na versão ontológica e nem na epistemológica da teologia apofática; nem poderia estar (fixa) numa posição intermediária entre imanência e transcendência. Ela se apresenta, nas palavras de Fagenblat, como um “panenteísmo negativo”, ou seja, a negação dupla (ou da combinação) das noções de imanência e transcendência, e extrapola, assim, o horizonte da polaridade inicial entre união e separação.⁷³ Sem chegar a uma posição definida ou definitiva, compreendendo, pelo contrário, a provisoriedade de qualquer posicionamento, os teólogos e pensadores modernos parecem traçar, dessa forma, um círculo completo de volta a Maimônides.

Cumprindo um “papel racionalista” para eles, a teologia negativa é o que possibilita ao judaísmo adentrar a modernidade, “dissipando a superstição, o antropomorfismo, a fantasia e assim por diante”. Ela fornece a base para o misticismo hassídico no início do período moderno através do midrash (ou exegese profunda) de Maguid de Mezritch, discípulo de Baal Shem Tov, “que possui pertinência duradoura para a prática do não-conhecer a Deus e não-ser Deus (...) particularmente adequada à experiência de alienação e desencantamento que marca a vida moderna”⁷⁴. Pois, evidenciando a insuficiência do pensamento religioso para explicar a realidade, as dificuldades em torno da concepção e não-representabilidade de Deus — que deram origem à teologia apofática — se tornam, na modernidade, um “problema que assola a todos os objetos individuados em virtude de serem representações na mente de um

⁷¹ Cf. Chamiel, 2018, 542.

⁷² Fagenblat, 2017, p. 12.

⁷³ O panenteísmo consiste na noção de que Deus é a própria realidade última. “Se no panteísmo Deus está imanente na natureza, no panenteísmo a natureza existe em Deus (...) Para o filósofo [Abraham Heschel] o divino está ‘dentro’ e, estando dentro, está também além, pois todo ser é o ‘transcendente disfarçado’ (...) Esse ponto de vista religioso de que nada existe no mundo independente de Deus é derivado diretamente do Zohar (séc XIII) e de sua interpretação feita pelo círculo de discípulos do rabino Itzhak Luria (Safed, séc XVI)” (Leone, 2010, p. 67). Cf. Idel, 1995, p. 17-18. Ou seja, a transcendência-na-imanência de Deus pode ser pensada, mais propriamente, como a negação ou extrapolação de ambas as ideias, um panenteísmo negativo.

⁷⁴ Fagenblat, *op. cit.*, p. 16-17.



sujeito”⁷⁵. A incognoscibilidade de Deus passa a se estender ao mundo e, de forma ainda mais crítica, ao próprio sujeito, sobre o qual não podemos mais dizer nada em definitivo ou absoluto, como “um eco audível, mesmo que nem sempre ouvido, de teologia negativa”⁷⁶. Com cada acréscimo nas negações a respeito do que pode ser dito sobre o mundo, mais nos aproximamos (de nós mesmos) de apreender a forma *relativa* pela qual o concebemos. Isso equivale não à rejeição, mas à reelaboração da ideia de objetividade; não ao relativismo, mas ao perspectivismo.

5. A viabilidade da teologia apofática pela perspectiva da filosofia analítica

Na tentativa de descrever o funcionamento da linguagem e *mostrar* aquilo que não pode ser dito, a filosofia analítica de Wittgenstein possibilita uma releitura de Maimônides e uma nova apreciação da teologia negativa; enquanto um meio ou uma escada para o conhecimento, tal como o próprio *Tractatus Logico-Philosophicus*, da qual devemos nos livrar após a subida. Para Samuel Lebens, a lógica contida no *Tractatus* aponta o melhor caminho para lidarmos com a contradição entre a teologia catafática e a apofática, e com a incoerência interna à segunda: “como pode Deus ser indescritível se nós também dizemos que ele é bom e que é o criador? (...) [e] se ele satisfaz a descrição ‘indescritível’?”⁷⁷

O problema surge, antes mesmo de “abrirmos qualquer livro de teologia medieval”, segundo Lebens, com o contraste entre as experiências religiosas catafáticas e apofáticas em diferentes tradições. As primeiras envolvem “alegações simples do tipo sujeito-predicado”, como “Deus me ama” ou “Deus me chamou para fazer x”, feitas em grande número nas “escrituras, tradições, e [pelos] aderentes contemporâneos das grandes religiões do mundo”; as segundas, alegações paradoxais como “Deus desafia todas as descrições”, em decorrência de uma experiência de êxtase místico ou mesmo algo menos “dramático”, como uma “presença indescritível” que nos acompanha no dia-a-dia⁷⁸, feitas inclusive por não aderentes.

⁷⁵ Fagenblat, 2017, p. 8

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Lebens, 2020, p. 11.

⁷⁸ Lebens, 2020, p. 10-11. “A alegação de que algo o acompanha ao longo da vida não é apofática, mas se torna apofática pela qualificação desse algo como indescritível... claro, ele não é verdadeiramente indescritível: se você pode dizer que ele o acompanha, então você o está descrevendo, mas isso é apenas para mostrar que alegações apofáticas se autocontradizem.” (*Ibid.*, p. 20).



Ao lermos a filosofia de Saadia e Maimônides, percebemos nos dois casos a mesma incoerência interna em se argumentar pela *existência* de Deus, ao mesmo tempo em que se nega que ele possa ter atributos essenciais, incluindo a própria existência. No caso de Maimônides, a questão se agrava com a classificação de Deus como pertencendo ao gênero “causa”, pois “se Deus se enquadrasse em alguma espécie ou gênero, essa espécie ou gênero estaria conceitualmente antes de Deus”, e ele não poderia ter sido a causa primeira. Ademais, posto que qualquer afirmação do tipo “Deus é X” cria uma distinção (que se opõe à sua simplicidade) entre ele e seu atributo⁷⁹, “o argumento de Maimônides para a existência de Deus [como causa primeira] viola as restrições linguísticas que ele mesmo introduz”⁸⁰.

Lebens então nos oferece três saídas: 1) aceitar o paradoxo de que proposições podem ser ao mesmo tempo verdadeiras e falsas, com base na sugestão de Graham Priest de que a lógica clássica é falha, e a lei aristotélica da não-contradição seja abandonada⁸¹; 2) aplicar a distinção de Jonathan Jacobs entre verdades fundamentais e *não-fundamentais*, ou ontologicamente imprecisas, e entender que “os argumentos [de Saadia e Maimônides] para a existência de Deus (como criador de tudo ou causa primeira), são verdadeiros, mas não fundamentalmente”⁸²; e 3) tomar como base as duas formas de interpretação do Tractatus que estabelecem com relação à inverdade, ou verdade não-fundamental: de um lado, um valor iluminador acerca da natureza de Deus, muito mais grandiosa do que somos capazes de apreender e representar através da linguagem; de outro, um valor terapêutico em nos curar do pensamento metafísico ou do “desejo irracional de fazermos metafísica”⁸³.

⁷⁹ Cf. nota 66.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁸¹ “Muitos, de fato a maioria, de nós acredita em contradições. É raro alguém que possua crenças consistentes (...) no momento em que uma pessoa percebe que suas crenças são inconsistentes, ela não deixa de acreditar *ipso facto* nas coisas inconsistentes: ao contrário, isso se torna um problema muitas vezes bastante difícil, de como revisar crenças para produzir consistência. Isso, claro, leva tempo.” (Priest, 2006, p. 96 apud *Ibid.*, p. 13)

⁸² O problema, como fica evidente no texto de Lebens, está no entendimento de Jacobs de que “verdades não-fundamentais não precisam estar baseadas em verdades fundamentais” sobre Deus, mas em Deus ele mesmo, enquanto *objeto*: “é extremamente difícil ver como um objeto, cuja existência não é uma questão fundamental, pode ser o fundamento último para verdades não-fundamentais sobre esse [mesmo] objeto! (...) Se nada pode ser dito sobre Deus fundamentalmente, então como pode Deus ser o fundamento da verdade (não-fundamental)? (...) A única opção aberta para Jacobs [e a tradição apofática] é aceitar que as alegações catafáticas sobre Deus, se verdadeiras, são misteriosas.” (*Ibid.*, p. 16).

⁸³ Lebens, 2020, p. 17.



Tratando-as como vias distintas e rejeitando as duas primeiras, “apesar do seu atrativo e engenhosidade”⁸⁴, Lebens não aprecia a complementaridade entre elas, isto é, que as duas primeiras possam ser entendidas como pressupostos para a última; muito menos o fato de já estarem implícitas na doutrina de Maimônides. Embora “como aristotélico, [ele] não estivesse nem um pouco interessado em rejeitar a lei da não-contradição de Aristóteles (como Saadia também não estaria)”⁸⁵, reconhecer a falibilidade da linguagem e se entregar ao paradoxo de Deus, como apontamos acima, são ideias fundamentais à sua teologia. De maneira análoga, a distinção entre dois tipos de verdade ou sentido feita tanto por Fílon como por Maimônides — demonstrada, no caso deste, pela ênfase no sentido *não-convencional* dos termos “existência” e “unidade” quando aplicados a Deus — é a solução para a aparente incoerência interna da teologia apofática: Deus ser descrito de forma *relativa* (ou não-fundamental) como sendo *fundamentalmente* indescritível. Garante-se, assim, a possibilidade do discurso e a instrumentalidade da contradição, enquanto, ela mesma, verdade relativa ou não-fundamental. Isto é, “as alegações apofáticas são [de fato] falsas” e “as contradições nunca podem [de fato] ser verdadeiras”, como Lebens afirma. Mas é a distinção (que o autor dispensa) entre níveis de verdade, e o entendimento de que a contradição é ela própria não-fundamental, o que garante “o poder [das inverdades] de nos mostrar (de uma forma ou de outra) coisas que não podem ser ditas e/ou nos curar da húbri intelectual”⁸⁶.

Como um possível recurso para o problema que Lebens identifica no pensamento de Jacobs⁸⁷, propomos, em termos talvez não menos problemáticos, que a verdade *relativa* aponta para uma verdade *absoluta* inobjetificável — a qual, não sendo coisa alguma, é ao mesmo tempo a união e a negação de ambos os sentidos relativo e absoluto: o primeiro está contido no segundo, mas o segundo *não* está contido em nada, ou nem mesmo na ideia de nada.⁸⁸ Enquanto na formulação de Jacobs, as verdades não-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁷ Cf. nota 82.

⁸⁸ Como no conceito de *Ungrund* (Infundado) de Schelling, “um ser [*Wesen*] próprio, separado de toda oposição, da qual todas as oposições ricocheteiam, e que não é nada além de apenas seu não-ser [*Nichtseyn*], e que, portanto, não tem predicados exceto a falta de predicados, sem, então, ser o nada [*Nichts*] ou um absurdo [*Unding*].” A essência última, antes ou atrás até mesmo da base e da existência de Deus, o não-ser para além de todo o ser diferenciado, mas ainda assim não o nada, esse absoluto que Schelling procurou fazer de essência positiva de tudo, e que ele só poderia expressar negativamente como *Ungrund*.” (Steigerwald, 2002, p. 583). Cf. nota 67.



fundamentais não podem se basear em verdades fundamentais (uma impossibilidade para a teologia apofática) sobre Deus, a dupla negação dos sentidos relativo e absoluto faz com que a verdade absoluta seja (não *sobre* Deus, mas) *como* Deus. Ou seja, “é justamente a forma como o enunciado *colapsa em si mesmo* de alguma maneira que ajuda a apontar para as qualidades inefáveis que ele visa”⁸⁹. Porém, a contradição, mais uma vez, não sendo ela mesma verdadeira em sentido absoluto ou fundamental, mas tão somente relativo ou metafórico, não deve ser confundida com aquilo que ela apenas aponta.

Entendemos que a verdade relativa, sendo dependente da (ou condicionada pela) mente, também pode ser objetivamente verdadeira à despeito dela.⁹⁰ Apesar de não termos acesso à verdade absoluta como um objeto de conhecimento independente de qualquer perspectiva, podemos comparar diferentes perspectivas entre si, a fim de determinar uma noção de verdade objetiva — e que nem todas as perspectivas são igualmente válidas.⁹¹ A verdade relativa é também ontologicamente imprecisa ou obscura, mas, nesse caso, por representar de forma convencional ou grosseira (mas verossímil)⁹² uma verdade sutil não-ontológica ou *anti-metafísica*, de valor, por excelência, iluminador e terapêutico.

Se, para Lebens, esse valor está no absurdo ou na falta de sentido das conclusões apofáticas ao desafiar crenças catafáticas arraigadas; para a visão que propomos, ele está, ao contrário, na *lógica* ou no sentido propositivo das conclusões apofáticas ao extrapolarem as dualidades entre ser e nada, afirmação e negação, transcendência e imanência de Deus, indicando, novamente, a *sua abertura ilimitada como princípio de união de todas as coisas*. Concordamos com o autor sobre o poder das inverdades ou verdades relativas sobre Deus de nos tornar conscientes da nossa falibilidade e da

⁸⁹ Lebens, 2020, p. 20.

⁹⁰ Para Jacobs, ao dizer que uma proposição é não-fundamental: “Você não está dizendo que ela não é importante. Você não está dizendo que ela depende da mente. Você não está dizendo que ela é metafórica. Ela pode ser verdadeira de forma literal, objetiva e independente da mente. Você está dizendo, entretanto, que ela não esculpe a natureza perfeitamente em suas articulações, que é adulterada de alguma forma, ontologicamente obscura.” (Jacobs, 2015, p. 170 apud *Ibid.*, p. 15).

⁹¹ Cf. Miner, 2017, p. 64.

⁹² Lebens dispensa a distinção entre dois tipos de verdade, mas adere à ideia de que “a crença sempre visa a verdade, enquanto a *aceitação* e a *afirmação* [teológica] de grandes narrativas visam a verossimilhança”. (Lebens, *op. cit.*, p. 25). Além disso, em sua defesa da interpretação não-literal da doutrina do *tzimtzum* (a noção de que Deus contraiu sua luz para dar espaço para a criação) Lebens não contesta a diferenciação do Baal HaTanya entre aparência e realidade: “Os não-literalistas não advogam pela doutrina do *tzimtzum*, mas pela *ilusão* do *tzimtzum*. Não houve uma contração *real* dos atributos divinos. Houve meramente a *aparência* de tal contração. O Baal HaTanya explica que, enquanto o *tzimtzum* ocorre do nosso ponto de vista, da perspectiva de Deus ele não ocorre.” (*Ibid.*, p. 84).



provisoriamente de qualquer concepção teológica⁹³, mas discordamos que a teologia apofática se resuma à mera indução de contradições — cujo valor iluminador e terapêutico parece limitar-se a um estado de perplexidade⁹⁴ — sem nada *positivo* a nos oferecer.

6. A superação da metafísica

Também entendemos como complementares as duas formas de interpretação do Tractatus; que ele consiste, a um só tempo, numa “tentativa séria de se fazer metafísica” e de nos curar dela, como a uma doença que precisamos pegar para desenvolver imunidade. Ou talvez seja mais adequado pensar a metafísica como uma condição à qual já nascemos predispostos pela própria natureza composta da consciência, baseada numa experiência de separação (entre sujeito e objeto, mundo interno e externo, o eu e o outro) que é pré-condição para o desejo de união e/ou de se hipostasiar algum tipo de fundamento para a realidade. Independente da inclinação, se naturalista ou sobrenaturalista, essencialista ou niilista, e das experiências pessoais associadas, todos desenvolvemos crenças metafísicas ao longo da vida, e somos todos, por isso — não apenas aqueles “tacitamente cientes” dos insights comunicados pelo Tractatus ou o público religioso ao qual o Guia de Maimônides provavelmente se dirigia⁹⁵ — candidatos a usufruirmos de um valor iluminador e terapêutico na medida em que reconhecemos a sua fragilidade.

A superação da metafísica aqui subentende uma via alternativa ao realismo, a “nossa suposição natural de que o mundo ao nosso redor é exatamente como o percebemos” e existe de maneira independente de nós; e ao idealismo, “segundo o qual, o mundo que percebemos existe apenas em *nossas* mentes (ou melhor, em *minha* mente, já que os outros também fazem parte do mundo que percebo)”⁹⁶. Se trata de um tipo de teologia negativa que nega a possibilidade de união, i.e., de se alcançar o Uno ou o Ser para além do ser, “pelo bem do mundo no qual as diferenças são glorificadas como

⁹³ Lebens, 2020, p. 26.

⁹⁴ Lembremos do título do livro de Maimônides.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁶ Kaluza, 2023, p. 844.



‘particularizadas’ pela vontade divina, como os medievais dizem, e, portanto, inerente à ordem da criação”⁹⁷. Como na teologia negativa “ética” de Emmanuel Lévinas, busca-se:

(...) libertar o pensamento da fantasia violenta de transcender o mundo, voltando-se para a multiplicidade inerente à bondade da criação. Ao negar a ilusão de unidade, Lévinas responde ao chamado de Nietzsche para descartar a máscara de um mundo metafísico por trás deste e desenvolve uma teologia negativa não hierárquica que aborda as demandas da ética pós-moderna e—ou por meio—do legado judaico.⁹⁸

Todavia, se realmente não hierárquica, essa teologia precisa negar também a separação e a multiplicidade em última instância: sem as pressupostos como absolutas, a ideia de Uno perde seu referencial ou sua razão de ser. Ou seja, negar a ilusão de unidade *pelo bem do mundo* só é verdadeiramente possível desde que também se negue o mundo (ou a ilusão de multiplicidade) *pelo bem* daquilo que não pode ser conceitualmente delimitado. Preservando a distinção entre dois tipos de verdade, é possível glorificar a multiplicidade *relativa* como expressão por excelência do princípio de abertura *absoluta* que nos une; e rebater a clássica acusação feita por Heidegger⁹⁹ de que “o judeu carrega e personifica uma atitude que superestima os seres em detrimento do Ser (...) [e] toma o lado do ‘nada’ contra o Ser”; que ele é “o representante do mundanismo superficial que conduz à mera ‘destruição da metafísica’ (...) como um criminoso da anti-metafísica”¹⁰⁰.

7. O aprofundamento do judaísmo e a abertura ao pluralismo

O que para Heidegger representa um vazio de sentido no cárcere mundano em que esse criminoso se encontra, aqui é o que liberta a Deus (como sinônimo da realidade última) do cárcere linguístico-mental que lhe foi imposto. Com efeito, para Lévinas, “esse Deus *não é* parte do ser”, e só pode ser conhecido, como na teologia de Maimônides, através da ação humana, ou seja, “o nosso *representar a* Deus através da responsabilidade para com o outro ou da justiça”. A transcendência, “removida dos enquadramentos

⁹⁷ Em contraste com uma teologia negativa que nega o mundo “pelo bem de um Ser superior ou o Uno para além do ser”, como observa Shira Wolosky. (Fagenblat, 2017, p. 18).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁹ Remontando a Marcião de Sinope e a Hegel.

¹⁰⁰ Bielik-Robson, 2024, p. 38, 57. “Para Heidegger, essa postura afirmativa em relação à separação e à disseminação, que caracteriza a metafísica da alteridade radical, está na base do ‘caráter criminoso’ judaico que subverte a ‘ordem’ metafísica e espiritual ou *der Fug*: ‘Criminalidade [Verbrechen]: que não é uma mera ruptura, mas a devastação de tudo naquilo que está rompido (...) desde o início e disperso no reino do fragmentário.’” (*Ibid.*, p. 57-58, [nota 49]).



teológico ou metafísico (i.e., secularizada como o ‘pisar fora’ de Heidegger)”, é entendida por Lévinas como *ir além de si mesmo* no encontro com o outro, dentro de uma realidade ampla e infinita.

Na medida em que o infinito denota o que é ilimitado, incircunscritível, refer[indo]-se à qualidade imprevisível da expressão de um rosto. Como ele escreve: “pensar o infinito, o transcendente, o Estranho, não é, portanto, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os delineamentos de um objeto é, na realidade, fazer mais ou melhor do que pensar”.¹⁰¹

Não é, certamente, o mesmo que pensar em nada ou deixar de pensar.¹⁰² Se, na modernidade, todo objeto pressupõe um sujeito¹⁰³, pensar o que não tem os delineamentos de um objeto é pensar a abertura que antecede a separação entre um e outro, entre o eu e o mundo. É o tipo de experiência (apofática), como notado por Lebens, que não se limita apenas ao êxtase místico, podendo se dar de forma bem menos dramática, e, de certo, mais frequente, como uma sensação indescritível que se carrega na vida cotidiana — mas que também entendemos como a base das alegações catafáticas. Isto é, a transcendência do sujeito é a qualidade fundamental de ambas as experiências catafáticas e apofáticas, mas cujo reconhecimento e significado encontram-se apenas subentendidos nas alegações associadas às primeiras. É nesse sentido que a teologia negativa promove um aprofundamento do Judaísmo, ao explicitar 1) o caráter fugidio — ou a *mobilidade absoluta e livre de determinações* — daquilo que está além do sujeito e que só pode ser indicado pela teologia positiva de forma relativa ou por verossimilhança; e 2) o caráter ético-pragmático desse conhecimento que, assim como em Lévinas, consiste sobretudo na descoberta do outro ou da alteridade em nós mesmos.¹⁰⁴

¹⁰¹ Bergo, 2024, online.

¹⁰² “O nada, entendido como ausência pura, pode ser pensável, mas não pode ser experimentado. O ser noturno indeterminado permanece como ‘algo’. Como o ‘há’, o ser preenche todos os intervalos espaciais e temporais, enquanto a consciência surge dele graças ao seu despertar e foco auto-originários. Este é o primeiro esboço *abrangente* de Lévinas do ser como uma totalidade, no qual a díade *self-ego* aparece como a transcendência limitada do ser neutro.” (*Ibidem*).

¹⁰³ Cf. Bergo, 2021, p. 9. “Nós só conhecemos fenômenos, i.e., os objetos dentro do campo da experiência. As coisas-em-si estão fora do campo da experiência, elas não são fenômenos, mas, como diz Kant, noumena (do grego *νοούμενον*, ‘algo que é apenas concebido, imaginado’). Portanto, não somos capazes de conhecê-los. Consequentemente, Kant fala de uma ‘Revolução Copernicana’, à qual conduz o conceito de cognição por ele proposto: não há objeto sem um sujeito, pois o sujeito é a condição de sua cognição. Para colocar de outra forma, o objeto é ‘construído’ ou ‘constituído’ (Edmund Husserl) pelo sujeito a partir das impressões que dele advêm (...) A distinção de Kant entre o mundo fenomenal e o mundo numenal é de natureza filosófica; no entanto, formalmente, lembra bastante o apofatismo neoplatônico (Plotino, Proclo, Damascius), segundo o qual um princípio absoluto não pode ser objeto de conhecimento”. (Kałuża, 2023, p. 845).

¹⁰⁴ Bergo, 2021, p. 30.



No encontro face a face, experimentamos um estado de espírito que abre uma estrutura temporal de incerteza, talvez de perigo, talvez de desejo—mas que nos salva momentaneamente do peso da nossa solidão existencial. Para além da ideia de que “o inferno são os outros” —que expressava a opressão do olhar, dos hábitos e preconceitos alheios no existencialismo de Sartre—um drama mais interessante se abre na socialidade que surge do encontro face a face de Lévinas (...) Só a outra pessoa pode me perdoar. O resultado do perdão é um novo começo, que confere à redenção um caráter secular. Para Lévinas, a possibilidade de perdão começa apenas com o outro.¹⁰⁵

Ainda assim, é necessário primeiro que se vislumbre tal possibilidade, e que se percorra a metade do caminho até o outro. Pensar o inobjetificável como aquilo que é absolutamente livre é abrir-se à própria liberdade (e não mais *dever*) de agir de forma ética, para além das limitações do orgulho e da vaidade.¹⁰⁶ Essa abertura é o que remove da solidão existencial a sua concretude ou o seu sentido absoluto, muito além de um alívio momentâneo no encontro face a face; possibilitando ao ser humano se reconhecer enquanto um *ser-com-os-outros* (o *Dasein* de Heidegger) que surge e se constitui na intersubjetividade.¹⁰⁷

Mais do que isso, quando a verdade absoluta passa a ser a afirmação de uma abertura irrestrita que admite (e só pode ser expressada por) perspectivas relativas, e não mais a afirmação de *uma única* perspectiva, nos aproximamos de cumprir a demanda pós-moderna de apreciação da pluralidade de “verdades e narrativas [que] existem dentro da estrutura complexa da vida humana nesse mundo”¹⁰⁸. As possíveis contradições entre diferentes perspectivas (religiosas ou não) — assim como aquelas observadas com relação às alegações apofáticas — ao invés de um empecilho, se tornam pontos de partida para um diálogo pautado pelo reconhecimento, de um lado, da insuficiência da linguagem e da razão humana para tratar do divino ou da natureza da realidade; e, de outro, de que “*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 407-408.

¹⁰⁶ Como no sentido positivo do respeito (*Achtung*) pela lei moral em Kant, “entendido como a liberdade de apreender a lei como algo eminentemente digno de adesão, apesar de sua qualidade restritiva” (Bergo, 2024, online); e que “nos torna humildes em nossa autoconsciência quando a comparamos com a propensão sensível de nossa natureza” (Kant 1788 [2002: p. 45] apud *Ibidem*). Porém, nos parece, pelo contrário, que é nessa propensão, nos impulsos e instintos de autopreservação, que está a qualidade restritiva de nossas ações, e que a liberdade se encontra na superação dos próprios interesses em favor da lei moral e dos interesses do próximo—ou, como em Lévinas, na “interrupção do fluir-temporal de nossa consciência imanente pelo outro” (*Ibidem*).

¹⁰⁷ E cujo *modo-de-ser* é o cuidado, “o fundamento para qualquer interpretação do humano” (Silva, 2004, p. 16).

¹⁰⁸ Chamiel, 2018, p. 540.



olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela”¹⁰⁹.

Essa insuficiência se apresenta como um contraponto dialético a toda tentativa de qualificação do divino, na medida em que todo conceito também traz consigo e reflete o seu oposto, isto é, toda afirmação se correlaciona com sua negação.¹¹⁰ O ser humano, ademais, é composto por tensões polares internas cuja unificação ou síntese dialética consiste num ideal inalcançável no judaísmo, conquanto todos os seus esforços se deem nessa direção.¹¹¹ No que diz respeito ao “estado dicotômico entre a Boa e a Má Inclinação, [como aquele entre] natureza e Deus, revelação e razão, religião e ciência, Israel e as nações, particularismo e universalismo, exílio e redenção (...) as sefirot e o Ein Sof, luz e escuridão”, ao invés de aderir a um dos polos e negar o outro, ou a um ponto de vista pessoal em detrimento de outros, cabe ao ser humano a *tentativa* de utilizar e sintetizar a ambos: “com uma síntese adequada, ambos os polos produzirão uma grande solução maior do que a soma de suas partes”¹¹². Todas as dicotomias entre o que se revela e o que se oculta, o que se afirma e o que se nega, segundo Ephraim Chamiel:

(...) derivam da fonte suprema única, da qual extraem o sustento necessário para sua existência, e para a qual todas se esforçam para retornar e se tornar um com ela. Este é um ‘ir e vir, רצוא ושוב’ dialético

¹⁰⁹ Nietzsche, 1998, p. 109.

¹¹⁰ Como para Novalis: “(...) é ao refletir sobre os limites da reflexão que um sentimento se torna presente na reflexão como uma negação ou inversão da reflexão, ou como aquilo que a reflexão exclui (...) filosofar é a interação recíproca entre reflexão e ser, o movimento de ir e vir entre um sentimento de reflexão e uma reflexão de sentimento. Em vez de identidade, o princípio mais elevado da filosofia é o ‘princípio da determinação recíproca [Wechselbestimmungssatz]’ de ‘conceitos reversíveis [Wechselbegriffe]’” (Steigerwald, 2020, p. 36). Cf. Steigerwald, 2002, p. 573.

¹¹¹ Cf. Chamiel, 2018, p. 497.

¹¹² *Ibid.*, p. 541. “(...) a [parte] principal da Torá não é ensinar fatos simples e eventos que aconteceram. A [parte] principal é o [elemento] interno—o ensinamento interno aos assuntos. E isso se mostrará ainda mais forte naqueles lugares onde houver uma força contraditória, que somos encorajados a superar por meio dele (...) [Quando confrontados por uma] opinião que busca refutar algo da Torá, não devemos começar refutando-a, mas sim construir o palácio da Torá em cima dela. Assim, nos elevamos através dela, e nessa ascensão, as opiniões são reveladas. E então, quando não formos mais oprimidos por nada, podemos, com corações cheios de certeza, lutar por ela também.” (Kook, [Igrot Haray’a A], p. 164 apud *Ibid.*, p. 496-497). Ephraim Chamiel destaca, no entanto, a posição intermediária (aos métodos da Cabala e do Hassidismo e ao método hegeliano) de Samuel David Luzzato: “de acordo com essa posição [conhecida como ‘verdade dual’], uma filosofia e ciência purificada de erros, e uma revelação purificada de fundamentalismo, são cada qual uma verdade completa em e por si mesma, mas no mundo dos homens, elas se contradizem e não podem ser unificadas (...) Devemos nos reconciliar com a coexistência dessas duas verdades, e saber que, apesar da contradição, nenhuma pode ser rejeitada; e devemos reconhecer que é apenas no mundo divino (o qual, praticamente falando, é irrelevante para nós) que elas podem ser unificadas em uma única verdade (...) Essa posição é mais ousada do que a de vários pensadores religiosos contemporâneos, que aceitam partes da posição pós-modernista, mas apenas sob a condição de que ela esteja de acordo com a ideia de que a adesão a Deus é o que unifica essas múltiplas verdades” (Chamiel, 2018, p. 545).



no qual cada parte constituinte se esforça tanto para preservar sua distinção quanto para se reunir com sua fonte. Isso é discutido longamente no Zohar e nas obras cabalísticas que o seguiram.¹¹³

Pelo prisma da teologia apofática, a mobilidade absoluta de Deus, além de qualquer dualidade ou contradição, representa não uma síntese final, mas o colapso desse movimento dialético, e *invalida a pretensão ao absolutismo teológico*. Isto é, toda e qualquer grande síntese teológica alcançada pelo ser humano é sempre relativa e provisória — o que, além de demandar um constante ir e vir, fomenta um sentimento de humildade e reverência para com os saberes alheios, enquanto “elementos cultural e historicamente condicionados de um continuum dinâmico”¹¹⁴. Distinguir o Real de como ele é concebido pela mente humana a partir de suas diferentes manifestações fenomenológicas, garante que possamos falar de forma transreligiosa e cientificamente orientada sobre Deus, o Tao, a vacuidade, os orixás, os espíritos, a magia, etc., entendendo, de acordo com John Hick:

que as várias personas divinas e as várias manifestações impessoais do sagrado são ‘diferentes transformações do impacto sobre nós do que é Real em última análise’ (...) ‘impacto’ não deve ser entendido no sentido literal (um corpo entra em contato com outro e, portanto, o afeta), mas que há um ‘aspecto’ dentro de nós que está ‘em sintonia’ com o Transcendente. Esse aspecto é como a imagem de Deus dentro de nós; ou a ‘centelha divina’—mencionada por Meister Eckhart; ou o atman que todos nós somos em nossa natureza mais profunda; ou a natureza universal de Buda dentro de nós. É esse aspecto do nosso ser que é afetado pelo Real na medida em que estamos abertos a essa realidade.¹¹⁵

Inobjetificável, o divino ou o que é “Real em última análise” se configura, de acordo com Kenneth Rose, não como uma alegação teológica universalista, sobre a essência e a validade de todas as religiões, mas uma hipótese filosófica metadiscursiva ou de segunda-ordem, “sobre os pontos fortes e fracos de alegações substanciais de primeira-ordem acerca da natureza da realidade”¹¹⁶. Isto é, em termos relativos que apontam a possibilidade de uma abertura ontológica do sujeito, mas que não podem eles mesmos estabelecer uma ontologia, esse “aspecto” ou “centelha divina” dentro de nós “em sintonia” com o “Transcendente”, pode ser reformulado — para evitar mal-entendido

¹¹³ *Ibid.*, p. 542.

¹¹⁴ Kałuża, 2023, p. 837.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 845.

¹¹⁶ Rose, 2016, p. 69.



— como uma *sensibilidade existencial* constitutiva do ser humano diante da mobilidade absoluta e livre de determinações da realidade. Esse *pluralismo apofático*, como alcunhado por Rose, é aqui a *afirmação* de um princípio de união na multiplicidade e na finitude humana, e “se torna uma necessidade prática para uma vida ética e religiosa razoável (...) [e] para o estudo das religiões, posto que elas e seus ensinamentos inevitavelmente mudam [e se contradizem] com o passar do tempo”¹¹⁷.

Como “uma minoria étnica e religiosa distinta [que existe] desde quando a cultura ocidental existe”, os judeus tiveram que lidar com o problema da homogeneização da cultura, isto é, com atentados à sua existência, através de toda a sua história: “na sua recusa moral em renunciar à própria identidade étnico-religiosa, os judeus servem como testemunho do mérito intrínseco do pluralismo religioso”¹¹⁸. Se, de acordo com Lévinas, “o pensamento judaico tradicional fornece (...) o marco para se pensar uma sociedade humana universal, que abarque aos justos de todas as nações e de todas as crenças (...) reservando a eles a participação no mundo vindouro”¹¹⁹, o paradigma da teologia apofática no pensamento judaico contemporâneo, tem na glorificação das diferenças e da multiplicidade *deste* mundo uma consequência lógica e importante demanda ética para o presente.

Considerações finais

Aumentar a receptividade humana ao divino ou ao que é Real em última análise pode ser considerado, com base em Fílon e Maimônides, um objetivo central da prática

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁸ Tirosch-Samuelson, 2000, p. 76.

¹¹⁹ Levinas, 2004, p. 192. “O Talmud (Tosefta Sinédrio 13:2) registra apenas uma discussão dedicada a saber se os gentios [as pessoas justas entre os adoradores das estrelas] são elegíveis para a vida eterna (‘o mundo vindouro’), com uma autoridade rabínica palestina no final do primeiro século, R. Eliezer ben Hyrcanus, opinando ‘Não’ e seu colega, R. Yehoshua, insistindo: ‘Sim’.” Ao aceitar a opinião de Yehoshua, Maimônides a torna normativa na tradição judaica, mas ele mesmo “parece dizer que para se qualificar para esta categoria [‘gentio justo’] um gentio deve aceitar o fato da revelação divina a Moisés no Sinai e aceitar os mandamentos morais da aliança de Noé em virtude desta revelação. Isto é, um gentio justo deve subscrever à história e à teologia judaicas básicas. Se assim fosse, pouquíssimos gentios ganhariam a vida eterna. Filósofos racionalistas judeus (por exemplo, Moses Mendelssohn, Herman Cohen) e alguns rabinos (por exemplo, Rabino Abraham Isaac Kook, o primeiro rabino-chefe de Israel) argumentaram que se um gentio aceita essas regras morais com base numa consciência filosófica ou lei natural, tal gentio ético teria acesso ao mundo vindouro. Além disso, argumentaram que esta era a interpretação correta de Maimônides (...) Quaisquer que sejam os critérios para o ‘gentio justo’, este princípio destaca a natureza não-universalista do Judaísmo, uma vez que a salvação para os gentios está disponível através de caminhos não-judaicos. Este particularismo abre possibilidades lógicas para um pluralismo teológico e social *de jure* limitado, não apenas no ‘mundo vindouro’, mas também ‘neste mundo’” (Korn, online).



religiosa que se materializa num estado de maior equanimidade e engajamento com o mundo. Apreciando o sentido não-literal das alusões antropomórficas de Moisés, cultivando o intelecto e aprendendo a conhecer e enxergar a Deus “naquilo que é visível e tangível ao invés do que é invisível, incognoscível e inefável”¹²⁰, o ser humano prepara a mente para “compreender o significado completo do fato de que Deus é realmente incognoscível”¹²¹.

As inverdades ou contradições que compõem o divino *sob a perspectiva humana*, adquirem um valor terapêutico e iluminador, não por serem absurdas ou sem sentido, mas por indicarem, a um só tempo, a falibilidade humana e a grandiosidade ou abertura absoluta do divino para além de todas as dualidades e qualificações. A teologia apofática se opõe à objetificação de Deus, e não pode, de fato, oferecer o entendimento metafísico último, como observa Crescas, pois ela opera por uma lógica de superação do “desejo irracional de fazermos metafísica”, apontando para um conhecimento que não pode ser acessado pelo discurso racional, mas que pode ser *mostrado* pelo seu colapso.

Dado a inseparabilidade entre sujeito e objeto, a *experiência com o inobjetificável* é uma de transcendência do sujeito, para além de um estado experimentado em sua individualidade, no encontro cotidiano com o outro — onde começa a possibilidade de perdão e de construção conjunta de mundo. A cisão momentânea da “consciência imanente” do sujeito pela alteridade do outro, lhe abre à percepção da alteridade em si mesmo, nas tensões irreconciliáveis que o compõem. O constante movimento de ir e vir entre essas tensões internas e as dualidades do mundo, é a condição básica do “ser” apofático — não passível de síntese — que invalida a pretensão humana a toda forma de absolutismo, filosófico e teológico.

Negando a possibilidade de se fixar aquilo que é real em última análise, a teologia apofática nega, primordialmente, uma das noções (que pode ser traçada de volta aos gregos) mais caras ao pensamento ocidental no século passado, o *ser-em-si*; em prol, ao que parece, daquela que, por ser impensável, é a mais temida: o *nada*.¹²² Isto é, aquilo que escapa à predicação e só pode ser estabelecido pela negação da própria ideia de nada,

¹²⁰ Cf. nota 65.

¹²¹ Kaplan, 1967, p. 338.

¹²² Ao pôr em xeque a noção de ser-em-si, como “algo que permanece” e que “preenche todos os intervalos espaciais e temporais”, a teologia apofática talvez opere por uma lógica inversa àquela expressada por Bergo (Cf. nota 102): o nada é experimentado *na base da experiência de ser algo*. Porém, uma vez que inobjetificável, ele não pode ser pensado.



parecendo indicar, assim, o seu oposto. O que se torna, então, um paradoxo para a mente humana, algo sem os “delineamentos de um objeto”, é, em Fílon, Maimônides, Wittgenstein e Lévinas de igual modo, o que pode alçá-la para além de si mesma. Pensar o inobjetificável “é, na realidade, fazer mais ou melhor do que pensar”¹²³.

Em Fílon, a “realidade criada” precisa ser extrapolada para que se veja com o olho interior o “transcendente Incriado”. Isso não significa negar o mundo como menos real ou desprovido de “ser verdadeiro”, mas de aprender a enxergar nele o reflexo divino. A *eupatheia* desapaixonada, sobretudo na forma de Alegria, é o que representa a imagem (associada a Moisés, aos sábios e patriarcas) do divino no humano, e que deve servir como modelo para as pessoas. Já em Maimônides, é a linguagem que precisa ser esvaziada de seu conteúdo “para dar lugar à experiência daquilo que está além dos limites da linguagem”¹²⁴, embora, ao contrário da concepção de Fílon, essa experiência ainda se dê de forma mediada, preservando uma distância entre o divino ou a realidade última e o humano.

Em todo o caso, é dada ao ser humano a possibilidade de alcançar um entendimento autêntico de Deus, seja pela interpretação alegórica das escrituras e pela união mística em Fílon, ou pelas disciplinas intelectuais e “com cada acréscimo nas negações a Seu respeito”¹²⁵ em Maimônides. Mas é no modo de ser e de agir no mundo, na prática da ética e da virtude, que esse entendimento de fato se revela, e nos é dado o critério pelo qual avaliá-lo. Em “nosso representar a Deus através da responsabilidade para com o outro ou da justiça”, tomamos de volta os atributos que projetamos nele, “não diferente [da proposta] de Nietzsche falando por meio de Zaratustra”¹²⁶. Tendo esse como o seu núcleo de sentido e objetivo prático, a teologia apofática corresponde a uma via de aprofundamento nos ensinamentos judaicos. Ao mesmo tempo, ela fornece uma estrutura teológica na qual aquilo que possui validade última ou o que é Real em última análise, é entendido como *absolutamente livre de determinações*, enquanto as diferenças e a multiplicidade do mundo são reconhecidas e glorificadas. Isto é, na medida em que trata das “várias personas divinas e as várias manifestações impessoais do sagrado”¹²⁷ como

¹²³ Bergo, 2024, online.

¹²⁴ Valabreque, 2017, p. 34.

¹²⁵ Maimônides, 1963, p. 139 apud *Ibid.*, p. 34.

¹²⁶ Bergo, 2001, p. 405 (nota 15).

¹²⁷ Kałuża, 2023, p. 845.



parte dessa realidade que é livre, a via negativa é não-apologética e tem valor metodológico para o estudo comparado das religiões.

Referências Bibliográficas

AFTERMAN, Adam. *“And They Shall Be One Flesh”*: On the Language of Mystical Union in Judaism. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, v. 26).

APOPHATIC. In: *Online Etymology Dictionary*. Douglas Harper, 2024. Disponível em: https://www.etymonline.com/word/apophatic#etymonline_v_26409. Acesso em: 15 abr. 2024.

BARTINKAS, Vilius. *Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. (Cambridge Classical Studies).

BERGO, Bettina. *Anxiety: A Philosophical History*. Nova York: Oxford University Press, 2021.

BERGO, Bettina. *Emmanuel Levinas*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por Edward N. Zalta e Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/levinas/>. Acesso em: 11 jun. 2024.

CARABINE, Deirdre. *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Charlottesville, Virginia: Peeters Press, 1995. (Louvain Theological and Pastoral Monographs, v. 19).

CASATI, Filippo. On The Principles of Judaism and Apophatic Theology. In: Symposium on Samuel leibens's the principles of judaism, 2022, on-line. *Anais eletrônicos [...] Association for the Philosophy of Judaism*, 2022. Disponível em: <https://www.theapj.com/wp-content/uploads/2022/09/Filippo-Casati.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2024.

CHAMIEL, Ephraim. *The Dual Truth: Studies on Nineteenth-century Modern Religious Thought and its Influence on Twentieth-century Jewish Philosophy*. Boston: Academic Studies Press, 2018.

DABAQ. In: *Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

EN SOF. In: *The Jewish Encyclopedia (Online)*. The Kopelman Foundation, 2002-2021. Disponível em: <https://jewishencyclopedia.com/articles/5746-en-sof>. Acesso em: 10 jun. 2024.

FAGENBLAT, Michael. *Delineations: Negative Theology as Jewish Modernity*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.



FAULCONER, James E. *Scripture Study: Tools and Suggestions*. BYU ScholarsArchive, 1999. (Maxwell Institute Publications, v. 69).

IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

KALUŻA, Krystian. One God – Many Religions? The Role of Negative Theology in Contemporary Interpretations of Religious Pluralism. *Verbum Vitae*, Lublin, v. 41, n. 3, p. 833-858, 2023.

KAPLAN, Mordecai M. The Evolution of the Idea of God in Jewish Religion. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 57, p. 332-346, 1967.

KORN, Eugene. Jewish Ethics. In: *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. University of St Andrews, 2024. Disponível em: <https://www.saet.ac.uk/Judaism/JewishEthics>. Acesso em: 22 ago. 2024.

KORN, Eugene. Salvation of Righteous Gentiles: Theology and Jewish Law. Commentary. In: *JEWISH Understandings of the Other: An Annotated Sourcebook*. Boston College, [s.d.]. Disponível em: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/sourcebook/Righteousgentiles-salvation.htm. Acesso em: 22 ago. 2024.

LEBENS, Samuel. *The Principles of Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

LEONE, Alexandre. A Mística Judaica Refletida na Obra de Heschel. *Numen*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1-2, p. 61-80, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2018.

MINER, Robert. *Nietzsche and Montaigne*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel: História, Textos e Representações*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

ROSE, Kenneth. Toward An Apophatic Pluralism: Beyond Confessionalism, Epicyclism, And Inclusivism. *Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia, v. 46, n. 1, p. 67-75, 2011.

SEFIROT. In: *The Jewish Encyclopedia (Online)*. The Kopelman Foundation, 2002-2021. Disponível em: <https://jewishencyclopedia.com/articles/13387-sefirot-the-ten>. Acesso em: 10 jun. 2024.



SILVA, Marta Nörnberg. Cuidado(s) em Movimento: A Ética do Cuidado e a Escuta Sensível como Fundamento do Cuidado do Outro. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (org.). *Espiritualidade e saúde: da cura d'almas ao cuidado integral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STEIGERWALD, Joan. Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy. *Studies in Romanticism*, Boston, v. 41, n. 4, p. 545-584, 2002.

STEIGERWALD, Joan. *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature & Systematicity*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

STERN, Josef. *The Matter and Form of Maimonides' Guide*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. A Jewish Perspective on Religious Pluralism. *Macalester International*, v. 8, p. 72-112, 2000.

VALABREGUE, Sandra. The Limits of Negative Theology in Medieval Kabbalah and Jewish Philosophy. In: FAGENBLAT, Michael (ed.). *Negative Theology as Jewish Modernity*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.

VERBIN, Nehama. Embracing Paradox: Maimonides and Kierkegaard on Divine Transcendence and Immanence. *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 12, n. 2, p. 149-179, 2020.

WINSTON, David; DILLON, John. *Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit Immutabilis*. Providence: Brown Judaic Studies, 2020.

WOLFSON, Harry Austryn. Crescas on the Problem of Divine Attributes. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 7, n. 2, p. 175-221, 1916.



A jornada do sionismo: do judaísmo ao evangélico brasileiro

The journey of zionism: from judaism to brazilian evangelicalism

Letícia dos Santos Calheiros¹

Paulo Fernando Carneiro de Andrade²

Resumo: Este artigo analisa a jornada histórica do sionismo, desde seu surgimento como resposta ao antissemitismo na Europa até sua assimilação pelo neopentecostalismo brasileiro. O objetivo central é mapear como essa ideologia, originalmente um movimento nacional judaico, transformou-se em uma das vias de conexão entre evangélicos brasileiros e o judaísmo, com ênfase na distinção entre sionismo político (apoio ao Estado de Israel moderno) e filosemitismo (valorização simbólica do judaísmo bíblico). A pesquisa demonstra que a chegada do sionismo ao Brasil seguiu o padrão de influência estadunidense já observado na introdução do protestantismo histórico no país, mas com uma particularidade: enquanto nos EUA o sionismo cristão assume caráter político ativo, no Brasil predomina uma relação ritualística e identitária com elementos judaicos, podendo apontar para um engajamento direto nas questões geopolíticas de Israel. Metodologicamente, o estudo baseia-se em levantamento bibliográfico de teses, livros e pesquisas acadêmicas que abordam o tema sob perspectivas históricas, teológicas e sociológicas. Os resultados apontam para uma apropriação predominantemente cultural e religiosa dos símbolos judaicos pelo evangelicalismo brasileiro, com pouca correlação com o judaísmo contemporâneo.

Palavras-chave: Dispensacionalismo. Sionismo. Evangélico. Israel. Igreja.

Abstract: This article analyzes the historical journey of Zionism, from its emergence as a response to antisemitism in Europe to its assimilation into Brazilian neo-Pentecostalism. The central objective is to map how this ideology, originally a national Jewish movement, became one of the connecting channels between Brazilian evangelicals and Judaism, with an emphasis on the distinction between political Zionism (support for the modern State of Israel) and philosemitism (symbolic valorization of biblical Judaism). The research demonstrates that the arrival of Zionism in Brazil followed the pattern of American influence already observed in the introduction of historical Protestantism into the country, but with one particularity: while in the US, Christian Zionism assumes an active political character, in Brazil, a ritualistic and identity-based relationship with Jewish elements predominates, with a possible direct engagement with Israel's geopolitical issues. Methodologically, the study is based on a bibliographic survey of theses, books, and academic research that address the topic from historical, theological, and sociological perspectives. The results point to a predominantly cultural and religious appropriation of Jewish symbols by Brazilian evangelicalism, with little correlation with contemporary Judaism.

Keywords: Zionism. Dispensationalism. Evangelicals. Church. Israel

¹ Mestranda em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Leticia.calheiros15@gmail.com; <https://lattes.cnpq.br/9307562482892939>; <https://orcid.org/0009-0007-2811-1203>

² Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. paulof@puc-rio.br; <http://lattes.cnpq.br/9266153829970164>;



Introdução

O apoio de muitos evangélicos brasileiros ao Estado de Israel tem despertado crescente atenção acadêmica e social, sobretudo pelo modo como essa aliança religiosa se expressa em símbolos, rituais e discursos políticos. O fenômeno não se limita a uma afinidade teológica ou escatológica: ele é fruto de uma longa jornada histórica e cultural, atravessada por migrações, perseguições, reformas religiosas, guerras e reconfigurações identitárias. Este artigo parte da seguinte questão: como o sionismo, originalmente uma ideologia política judaica nascida em resposta ao antissemitismo europeu, foi reinterpretado, adotado e ressignificado por setores do evangelicalismo brasileiro, especialmente no campo neopentecostal?

Para responder a essa pergunta, percorremos a trajetória do sionismo desde suas raízes no século XIX, passando pela sua articulação com o protestantismo norte-americano por meio do dispensacionalismo, até chegar ao contexto evangélico brasileiro, onde adquire contornos próprios. Enquanto nos Estados Unidos o sionismo cristão é fortemente marcado por agendas escatológicas e políticas, no Brasil ele assume formas híbridas, conjugando elementos da teologia da prosperidade, do ritualismo judaizante e de uma estética filossemita que muitas vezes opera à margem do judaísmo contemporâneo.

A presente análise combina abordagens históricas, teológicas e sociológicas para compreender como símbolos judaicos são apropriados cultural e religiosamente por lideranças evangélicas brasileiras e suas comunidades. Ao explorar essas conexões, o texto lança luz sobre os sentidos atribuídos a Israel no imaginário protestante nacional e os modos como essa identificação impacta não apenas práticas de fé, mas também posicionamentos políticos e disputas simbólicas no espaço público brasileiro.

1. Antissemitismos e as origens do sionismo

Em conformidade com Heinke, podemos expressar que o sionismo é um movimento nacionalista judeu que busca retorno à Palestina e o retorno de sua soberania em forma de Estado.³ Contudo, a necessidade deste retorno carrega em sua história uma

³ REINKE, André. *Paixão por Israel: Aspectos da Judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil*. Tese (doutorado em Teologia) 2022. Faculdade EST, São Leopoldo. p. 25



longa batalha contra aversões aos judeus e a construção da ideologia política antissemita, enfrentados por esse povo em sua jornada, desde a era romana até o totalitarismo nazista, o mais conhecido e disseminado massacre contra um povo. Conforme o Vieira (2019), no século II d.C, foi promovido pelo imperador romano Adriano a expulsão de milhares de judeus, que sobreviveram ao massacre que acometeu numerosos de seu povo, após sua derrota no que ficou conhecido como Revolta de Barcoquebas. A diáspora fruto dessa expulsão forçada intensificou a migração dos judeus para diversas partes da Europa, naquela época ainda muito dominada pelos próprios romanos, especialmente para as áreas mais orientais e centrais do continente⁴ O autor Shlomo Sand complementa que depois da Revolta de Barcoquebas (Bar Kokhba), aqueles que eram circuncidados foram expulsos de Jerusalém. A questão da expulsão dos Judeus de Jerusalém, contudo, é um assunto deveras complexo e não será aprofundado neste artigo⁵.

Conforme Vieira (2019), a partir do século III, o império romano encara seu enfraquecimento. Após a morte de seu imperador Cômodo, impossibilitada de administrar bem seu largo e múltiplo território, desponta o que é chamado de anarquia militar, batalhas entre generais romanos para obtenção do poder central. Contudo, batalhas constantes e volatilidade política levam Roma a crises econômicas e sociais, diversas invasões territoriais por parte de diferentes povos. Parte da população mais pobre do Império, que obrigatoriamente se estabeleceu servilmente nos campos, passou fome e enfrentou surtos epidêmicos, intensificando a busca por alguma esperança, proporcionada pela religião. Seria o cristianismo essa nova fé, que no século IV foi empregada e usufruída pelo imperador, que concede liberdade aos cultos cristãos através do Editto de Milão em 313 d.C. Ao fim deste mesmo século, o imperador Teodósio oficializou o cristianismo enquanto credo romano, tornando-se hierarquizado, dotado de normas iniciais de funcionamento, subordinando-o ao Estado. Dessa forma, o cristianismo se rearranja no centro de Roma de maneira mais institucionalizada⁶.

⁴ VIEIRA, Fábio. *O antissemitismo em uma breve perspectiva histórica: de Roma ao nazismo*. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG. Belo Horizonte, v. 13, n. 25, nov. 2019. ISSN: 1982-3053. P. 1-2

⁵ SAND, Shlomo. *A Invenção do Povo Judeu*. Tradução Eveline Bouteiller. São Paulo: Benvirá, 2011. P. 323.

⁶ VIEIRA, Fábio. *O antissemitismo em uma breve perspectiva histórica: de Roma ao nazismo*. 2019. P. 2-3



Conforme Vieira (2019), embora o cristianismo seja oriundo do judaísmo, a convivência pacífica entre as duas religiões, durante um longo período, foi bastante difícil e inviabilizada, na medida em que o preconceito entre elas foi acentuado e sistematizado. É importante ressaltar que a situação nos dias atuais é completamente diferente. Foi justamente entre as diversas interpretações sobre Jesus e seus ensinamentos em face às questões políticas e sociais das comunidades envolvidas, que surge a teoria da traição dos judeus a Jesus Cristo. Conforme o autor, ela foi muito mal interpretada por parte significativa dos cristãos, principalmente nos primeiros séculos de instaurada a religião, contribuindo bastante para o antissemitismo. Vieira nos dirá que passagens bíblicas específicas, como Mateus 27:24 e 25, podem corroborar para firmar a ideia apontada, isto é, a da traição dos Judeus. Na passagem é retratada a condenação de Jesus à morte, e os questionamentos do imperador Pôncio Pilatos ao povo sobre qual Jesus deveria ser livrado da condenação. O povo clama a morte do Jesus, chamado Cristo. Pilatos então lava suas mãos e diz ser inocente da morte do Cristo e ouviu da parte dos judeus que formavam uma forte multidão dizendo “caia sobre nós o seu sangue e sobre nossos filhos”⁷.

Em conformidade com Vieira (2019), pelo princípio da negação da divindade de Jesus, os judeus foram tomados por serem pessoas más ou indignas de confiança. A partir disso, outros vários atributos ruins foram conferidos a eles ao longo da história, somados e intensificados até o nazismo. Associado aos elementos religiosos, somam-se as atividades econômicas praticadas pelos judeus e seus esforços para se manterem uma nação sem-terra a partir de outros lugares em que habitavam, ratificando suas diferenças dos cristãos⁸. Hannah Arendt dirá que o antissemitismo moderno, aquele que foi visto na Europa central e oriental, tinha em sua matriz justificativas políticas e não econômicas, isto é, quando os interesses judaicos colidiram com as elites no poder. A autora defende que o antissemitismo alcançou o seu ápice quando os judeus perderam justamente posições de poder, influência e as funções públicas, restando-lhes apenas suas riquezas. Arendt diz que a riqueza injustificada gera furor no povo, passam a ser considerados parasitas. A riqueza que não gera nada, passa a não fazer mais sentido⁹.

⁷ Idem. P. 3-4

⁸ Idem. P. 3-5

⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. Companhia de Bolso. 2013. P. 36, 16.



Segundo Sand¹⁰, podemos situar os primórdios do pensamento sionista na segunda parte do século XIX, na Europa Central e Oriental. Esse pensamento se desenvolveu tomando por base a ideia nacional alemã, se inserindo “na última leva do despertar das nacionalidades na Europa e surgiu paralelamente à ascensão das outras ideologias indenitárias da região” (Sand, 2008, p. 256). Ao longo das sociedades por onde os judeus se instalaram e desenvolveram suas vidas, eles não se isolaram, mas assimilaram as culturas dos respectivos países no qual se estabeleceram, sendo este movimento necessário para garantir a manutenção da própria identidade cultural e religiosa judaica. Vieira dirá que Theodor Herzl, um dos maiores nomes do sionismo, inicialmente acreditou que tal assimilação às sociedades seria um caminho no qual paulatinamente diminuiria o antissemitismo histórico, contudo, após a injustiça que acometeu o franco-judeu Dreyfus, em 1894 na França, percebeu que a plena integração dos judeus às sociedades as quais viviam não seria suficiente para acabar com o preconceito vivenciado¹¹.

O oficial judeu pertencia à nação francesa ou era representante de um povo estrangeiro vindo do leste, que havia secretamente se infiltrado no corpo da nação? A França não tinha de permanecer fundamentalmente cristã para salvaguardar sua grandeza? A verdadeira razão do apoio “antipatriota” de Zola ao capitão judeu “traidor” não residia em sua origem italiana? Essas interrogações e tantas outras proliferaram no âmbito da paisagem nacional francesa e constituíram uma parte importante dos elementos da vibrante polêmica que animou o cenário público no período do “Caso Dreyfus”. (Sand, 2008, p. 258)

Segundo Vieira (2019), Herzl cooperou significativamente para a realização do *Primeiro Congresso Sionista* realizado na Suíça, em 1897. É nesta circunstância que o chamado *Protocolo dos sábios de Sião* foi idealizado posteriormente pelos adversários dos judeus. Esse protocolo é um texto fraudulento que tem por intenção propagar um plano secreto elaborado por líderes judeus para controlar governos, economias e a imprensa, ou seja, os judeus estariam visando a dominação mundial. Uma das teorias para o surgimento dessa ideia antissemita é que o aristocrata russo que serviu a Okhrana¹², chamado Mathieu Golovinski, teria criado essa conspiração por volta de 1898. Este documento foi apresentado ao Czar Nicolau II da Rússia, que publicou os protocolos em

¹⁰ SAND, Shlomo. *A invenção do povo Judeu*. Benvirá, Tel-Aviv, 2008.

¹¹ VIEIRA, Fábio. *O antissemitismo em uma breve perspectiva histórica: de Roma ao nazismo*. 2019. P. 6-7.

¹² Polícia política czarista.



1905 em sua forma integral. O antissemitismo na Rússia não inicia neste momento, na realidade é muito mais antigo e cruel dentre todos os impérios europeus até então. Conforme o autor, o território Russo concentrou em suas extensões a maior parte da população judaica na Europa, que recebeu muitos imigrantes refugiados da Turquia (Ararate no século XIII), vítimas do expansionismo violento dos mongóis. O império russo, temendo a ampliação e a influência estrangeira em suas terras, assim como sofrendo pressões do cristianismo ortodoxo, criou as chamadas “zonas de residência”, que serviam para restringir os judeus a territórios delimitados dentro da dominação russa¹³.

Vieira (2019) nos aponta para outra manifestação antissemita russa muito popular diz respeito aos pogroms no final do século XIX. Esse evento se deu após o assassinato do Czar Alexander II, em 1881. As investigações do crime apontaram para o envolvimento de um judeu nos acontecimentos, fato esse que contribuiu para despontar diversos e sucessivos ataques violentos (pogroms) aos russos de origem judaica. Os ataques foram negligenciados pelas autoridades russas, sucedendo em migrações judaicas em massa para fora do território russo, cerca de 2 milhões de um total de 5 milhões¹⁴.

Entre 1880 e 1914, por volta de 2 milhões e meio de judeus de língua iídiche refluíram para países ocidentais passando pela Alemanha e parte deles chegou até as margens da terra prometida do continente americano (menos de três por cento dos judeus escolheram emigrar para a Palestina otomana, a qual, em sua maioria, abandonaram em seguida). (Sand, 2008, p. 257)

Dentre os judeus que ficaram nas terras russas, muitos passaram a fazer parte de movimento de derrubada do czarismo, se opondo também ao patriarcalismo cristão ortodoxo. Em 1917, ocorre a Revolução Russa, que foi o que levou à queda do Império Russo e ao estabelecimento do regime bolchevique. Para muitos russos de origem judaica esse ato representou sua sobrevivência contra o antissemitismo secular, que a esta altura já havia alcançado toda a Europa por conta dos *Protocolos dos sábios de Sião*¹⁵. Conforme o Budnitskii (2001), sobre o período da Guerra Civil Russa (1918-20) os judeus russos sofreram incomparável tragédia, apontado que o período mais cruel tenha ocorrido entre 1919 e 20, pelo grupo pogroms mais cruel chamado “exército branco”. Seus

¹³ Idem. P. 7-8

¹⁴ Idem. P. 8-9

¹⁵ Idem. P. 9



argumentos baseavam-se na associação entre os judeus e ideologias comunistas, assim como o envolvimento deles com o Bolchevismo. O autor, contudo, disserta que os ataques aos judeus, não estavam propriamente ligados à sua conexão com ideologias comunistas e que essas explicações não eram suficientes para explicar o ódio direcionado. Ocorre que o Regime Bolchevista era apoiado em sua maioria por russos, mas a violência extrema foi direcionada aos judeus¹⁶.

De acordo com Vieira (2019), na Alemanha, por volta de 1920, esses Protocolos chegaram às mãos de Adolf Hitler. Neste momento, ele buscava se consolidar no partido Nazista como líder, carregando e disseminando o discurso nacionalista e antissemita. O cenário alemão favoreceu o ótimo acolhimento que o líder nazista recebera na época. Eles foram derrotados na Primeira Guerra Mundial e por conta do Tratado de Versalhes de 1919, receberam duras penas, tanto politicamente quanto economicamente. A derrota alemã para seu próprio povo foi incompreensível, abalando seu ego nacionalista, tendo por resultado parte significativa dos operários abraçando ideias marxistas e outra parcela se inclinando para a manutenção do capitalismo. Hitler percebeu que o discurso de ódio e preconceito a um inimigo que pudesse ser aceito pela maioria resultaria em não somente encontrar um culpado para as tragédias que assolavam a Alemanha, mas também favoreceria o patriotismo exacerbado, sobre o qual triunfou o totalitarismo¹⁷.

Historicamente, os judeus alemães foram vitimados pelo preconceito, e como era de se esperar, até mesmo pelos cristãos luteranos, nas palavras de Vieira (2019, p. 10): "...como sugere o texto de Martinho Lutero intitulado 'Sobre os Judeus e Suas Mentiras', publicado em 1543 no outrora Sacro Império Romano Germânico". Outros argumentos que foram apoderados pelos nazistas para disseminação do seu ódio antissemita estão relacionadas as teorias raciais e a questão do imperialismo, termo esse que tem origem no século XIX, em um momento em que as burguesias visavam assegurar suas necessidades de crescimento industrial e econômica, através de um processo expansionista que acarretou diversas guerras. O autor dirá que o que ocorre com a problemática das teorias raciais é que a vitória obtida nas batalhas passa a ser condicionada também pela sua genética e não somente por sua capacidade estratégica, bélica, política e econômica. Em

¹⁶ Budnitskii, Oleg. "Jews, Pogroms, and the White Movement: A Historiographical Critique." *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 2 no. 4, 2001, p. 1-23. *Project MUSE*, <https://dx.doi.org/10.1353/kri.2008.0017>.

¹⁷ VIEIRA, Fábio. *O antissemitismo em uma breve perspectiva histórica: de Roma ao nazismo*. 2019. P.10



outros termos, a superioridade genética de uma nação é avaliada e determinada através da dominação sobre outros povos pela expansão do seu Estado, enquanto aos mais fracos geneticamente restava exatamente o oposto, no caso dos judeus, eram incapazes de até mesmo constituir um Estado nacional próprio¹⁸.

A miscigenação dos alemães com os judeus começa a ser associada com a manutenção do vigor alemão, de sua própria sobrevivência como nação. Nas palavras do próprio Hitler sobre nação e raça, em seu livro *Mein Kampf*, é exposto o seguinte:

[...] o germano do continente americano elevou-se até a dominação deste, por se ter conservado mais puro e sem mistura; ali continuará a imperar, enquanto não se deixar vitimar pelo pecado da mistura do sangue. Em poucas palavras, o resultado do cruzamento de raças é, portanto, sempre o seguinte: a) Rebaixamento do n. 1 da raça mais forte; b) Regresso físico e intelectual e, com isso, o começo de uma enfermidade, [...] Provocar semelhante coisa não passa então de um atentado à vontade do Criador, o castigo também corresponde ao pecado. (Hitler, P. 271)¹⁹

Hannah Arendt (1994, p.176) provoca dizendo que “apenas quando o fascismo é compreendido como um movimento anti-nacional e internacional, se torna claro porquê os nazistas, com uma frieza inigualável, não se deixando distrair pelo sentimento humano nacional ou pelos escrúpulos humanos, quanto ao bem estar de seu próprio povo, permite que sua terra se torne num matadouro”²⁰. Ou seja, o fascismo e o nazismo por sua vez, foram movimentos que ultrapassaram a ideia de nacionalismo, visto que sacrificaram o bem-estar de seu próprio povo em prol de um projeto de dominação ideológica. Priorizaram o poder e a manutenção do mesmo em detrimento do sofrimento e destruição de sua própria nação.

2. Sionismo judaico e apoio imperial

Em concordância com a historiadora Liora Halperin (2015), o sionismo emergiu como uma mistura de uma forma particular de nacionalismo. O iluminismo introduziu uma crença na cidadania e em direitos individuais, levantando possibilidades de que os judeus pudessem integrar-se culturalmente em outras nações que não a sua. Essa

¹⁸ Idem. P.11

¹⁹ HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Disponível em: <https://www.inlivros.net>. Acesso em: 6 de nov. 2024.

²⁰ ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile and Totalitarianism*. 1st ed. New York: Harcourt, Brace & Co. 1994. Livre Tradução, p. 176.



integração seria uma forma de combate ao antissemitismo sofrido por eles, contudo, muitos judeus seculares, dentre eles o maior representante do sionismo, Theodor Herzl, acusou a impossibilidade dessa integração, tornando essa conclusão mais forte logo após o ocorrido com Alfred Dreyfus, como já foi anteriormente discorrido. Halperin (2015) aponta que o movimento sionista de retorno acontece com a primeira *Aliyah*, que é a primeira onda de imigração, emergindo na Europa Oriental, em 1882. Foram enviados pequenos grupos de judeus para as regiões da Galileia e de Jaffa (Israel) para que lá terras fossem adquiridas. Esse pequeno grupo, mal administrado, recebia suporte financeiro dos judeus das regiões centrais e ocidentais da Europa, eles eram uma força essencial para a manutenção de seu povo na Palestina. A autora (2015) expressa que por volta de 1903, contudo, as tensões e violências do Império Russo permaneceram uma constante (Pogroms, como citado anteriormente), gerando novas ondas de imigração judaica para a Palestina. Cerca de 10 anos antes da Primeira Guerra Mundial eclodir, o grupo chamado *Second Aliyah*, ou seja, a segunda onda de imigração, chegaram às terras palestinas objetivando encontrar as colônias de plantação de seus predecessores. Convencidos de que a contratação de nativos árabes em suas terras faria com que fossem vistos como exploradores, eles pressionaram para que fossem separadas as economias agrícolas dos judeus e árabes, fundando assim suas próprias cooperativas agrícolas (*Kibbutzim*)²¹.

Segundo Halperin (2015) a segunda e a terceira onda de imigração (*Aliyat*) eram formadas por sionistas fortemente influenciados pela ideia de identidade nacional, e que essa, por sua vez, tinha suas raízes na língua hebraica. Os judeus que trouxeram esse foco da cultura e literatura para o sionismo foram os mesmos que já promoviam a utilização dessas ferramentas em hebraico anteriormente no império Russo. Um grupo de judeus da Europa oriental trabalhou em terras palestinas para promover o hebraico como língua nacional, isso porque o hebraico é a língua original das escrituras e também do período da autonomia judaica na antiga Terra Santa. Ela era utilizada principalmente em contextos religiosos, mas foi se tornando a língua da literatura moderna e o idioma falado na região. Esses sionistas viram no hebraico uma forma de trazer de volta a essência da existência nacional judaica. Halperin (2015) dirá que no início do século XX, os defensores do hebraico criaram instituições para cunhar novas palavras, construíram um sistema escolar

²¹ HALPERIN, Liora. *Origins and Evolution of Zionism*. Foreign Policy Research Institute. Philadelphia, PA. January, 2015. P. 2-3



completo de língua hebraica, convocaram performances culturais judaicas, traduziram obras clássicas da literatura europeia para o hebraico, e cada vez mais, pressionaram os novos imigrantes para deixar sua língua materna e adotarem o hebraico. Eventualmente, os imigrantes da terceira onda, diferentemente dos judeus pré-sionistas que já habitavam na Palestina, foram criando uma hegemonia política e cultural ao redor da ideia de trabalho e economia de mercado, e claro, ao redor do Hebraico como símbolo nacional²². A autora Halperin (2015) traz o parecer que é possível falarmos sobre Sionismo como um processo de desenvolvimento ideológico e cultural entre os judeus europeus na Europa e Palestina sem mencionarmos os nativos palestinos. Essa era a mentalidade da maioria dos primeiros sionistas, que estavam muito mais preocupados com os reais desafios que a Europa os apresentava e com o desenvolvimento de sua cultura interna do que com algum possível conflito na Palestina.

O sionismo, contudo, estava para além de apenas uma iniciativa judaica. O seu crescimento migratório e de expansão da compra de terras passaram a levantar grande suspeita e resistência por parte dos habitantes locais, observa Halperin (2015). O período entre o fim do século XIX e início do século XX foi marcado por disputas imperiais que acabaram culminando na Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Os impérios, visualizando seu fortalecimento, tomaram ações que posteriormente seriam fatais para a Palestina e para os palestinos. Foi o que ocorreu ao Império Otomano, que se encontrando economicamente fraco, passou por uma série de reformas no meio do século XIX. Conforme a historiadora, algumas dessas reformas deram aos europeus direitos para migrarem e estabelecerem instituições econômicas e religiosas na Palestina, com a esperança de que sua economia fosse impulsionada. Inicialmente, esse movimento foi mais influente para os cristãos europeus, mas também permitiu que judeus europeus imigrassem como cidadãos dos seus países europeus. O Império Otomano também centralizou e promulgou a reforma agrária visando coletar impostos de forma mais eficiente. Essas reformas resultaram em um cenário em que muitos pequenos proprietários rurais tiveram que vender suas terras para produtores maiores, pois não conseguiam mais sustentar as altas taxas impostas. Essa situação significou que aqueles que venderam as terras para os judeus não habitavam a terra que estavam vendendo²³.

²² Idem. p. 3-4

²³ Idem. p. 4



Halperin (2015) expõe que o Império Britânico, por sua vez, observando o fim do Império Otomano e desenvolvendo seu próprio plano para controlar partes do Oriente Médio, começou a fazer acordos com várias partes interessadas. Além de prometer ao Sharif Husayn de Mecca um Estado Árabe em troca de ajuda na revolta árabe contra os otomanos, e fazer arranjos de terras provisórios com a França, o império Britânico emitiu a famosa Declaração de Balfour, que anunciava suporte ao estabelecimento da nação judaica (*Jewish national home*) na Palestina²⁴.

A Grã-Bretanha teve o interesse voltado para questão judaica a partir de uma situação específica durante a Primeira Guerra Mundial, quando passou a controlar o canal de Suez, elevando o interesse estratégico na Palestina. [...] Naqueles anos, protestantes devotos ocupavam posições importantes no governo, em especial David Lloyd George (1863-1945), batista e simpático à causa sionista, então Primeiro Ministro, e Arthur Balfour (1848-1930), protestante pró-sionismo e Secretário de Relações Exteriores. (Wachholz; Reinke, 2020, p. 256)²⁵

Quando de fato os britânicos conquistaram a Palestina no final de 1917 e receberam um mandato da Liga das Nações, pois eles haviam incorporado o texto da Declaração de Balfour aos termos do mandato, o movimento sionista considerou o ocorrido como uma indicação de que eles estavam justificados em demandar suporte britânico para sua imigração e compra de terra, embora essa promessa tive sido vagamente formulada, observa Halperin (2015). Os britânicos compreendiam que essas permissões fomentaram oposições da população local, mas não fizeram muita coisa quanto a isso. Em 1939, os eventos que estavam ocorrendo na Europa colocaram esse apoio britânico sob grande pressão²⁶.

Por outro lado, a situação se complicou para os judeus em 1939, quando o governo britânico restringiu a imigração judaica para a Palestina a 75 mil indivíduos durante cinco anos, justamente quando Hitler abria Auschwitz. (Wachholz; Reinke, 2020, p. 256-7)

3. O imaginário protestante

De acordo com o historiador e teólogo André Reinke (2022), com o desenvolvimento do protestantismo, a interpretação bíblica se tornou plural. Através dela

²⁴ Idem. p. 4

²⁵ WACHHOLZ, Wilhelm; REINKE, André. “Pela paz de Jerusalém”. *A origem do sionismo cristão, sua influência na igreja protestante brasileira e sua atuação no Congresso Nacional*. p.253-273. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano XIII, n.37, Maio|Agosto de 2020 - ISSN 1983-2850

²⁶ HALPERIN, Liora. *Origins and Evolution of Zionism*. (2015). P. 4



era possível o contato quase que imediato do crente com Deus, pois o próprio espírito daria autenticidade às escrituras, sendo esta a revelação inerrante, verdadeira e inquestionável. Inevitavelmente, contudo, ela recebeu várias leituras diferentes, pois agora ela não era mais lida de um lugar único, mas a partir de diversas igrejas e de suas respectivas confissões. O termo *sola scriptura* rompe com a tradição católica e enfatiza a bíblia como autoridade e norma de fé exclusiva. A Reforma Protestante abriu espaço para que a Bíblia estivesse presente na alma da Europa, isto quer dizer que as traduções para os idiomas da população permitiram o surgimento de literaturas nacionais inspiradas pelas escrituras, como *O Peregrino* (1678, de John Bunyan). Aponta Reinke (2022) que a Bíblia passa a ser um texto clássico da cultura ocidental, e em complemento a ela, descobertas arqueológicas por volta dos séculos XVIII e XIX, no Oriente Próximo. Essas descobertas trouxeram para mais perto do cotidiano europeu e americano a cultura bíblica. Em adição, a Terra Santa ganhava mais o imaginário popular dos protestantes²⁷.

O autor Reinke (2022) nos descreve três características do protestantismo norte-americano que serão as bases para entendermos melhor a fixação de uma “paixão por Israel”. Elas são expressas em aquisição de uma base imaginária bíblica na cultura norte-americana; seguido por um caráter milenista do avivamentismo anglo-saxão; e por último o literalismo radical do fundamentalismo²⁸. A primeira sugere que no imaginário norte-americano, as treze-colônias, formadas por imigrantes pobres e fugitivos de perseguições religiosas católicas e protestantes (os peregrinos), se identificariam com as narrativas bíblicas, nas quais eles próprios estariam escapando da opressão de um império perverso e estariam conquistando sua terra prometida. Já a segunda característica trata do milenismo avivalista, e dentre suas teses o pré-milenismo surgiu carregando um olhar mais pessimista, no qual cenários de desastres naturais, guerras e apostasias são trazidas e tendem a convergir na aparição do anticristo, acompanhando a grande tribulação e culminando na volta de Cristo e início do milênio. O pré-milenismo ganhou força a partir do século XIX e sua variante, o dispensacionalismo, será muito importante para compreendermos melhor o sionismo evangélico. A terceira e última característica, expressa como fundamentalismo, se tornou a reação dos grupos protestantes

²⁷ REINKE, André. *Paixão por Israel: Aspectos da Judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil*. Tese (doutorado em Teologia) 2022. Faculdade EST, São Leopoldo. p. 205-207

²⁸ Idem. p. 207



conservadores contra os protestantes que aderiram às premissas liberais de crítica às escrituras, no século XIX. Observamos que a partir de 1910, uma coleção conservadora intitulada de *Os Fundamentos*, possuindo doze volumes, foi publicada objetivando a defesa dos fundamentos básicos da ortodoxia protestante²⁹.

Conforme Reinke (2022), foi ainda durante o século XIX que os princípios de Direito ao julgamento privado na interpretação das escrituras e inerrância bíblica foram cunhados. Ou seja, essas adesões hermenêuticas permitiram que qualquer pessoa analisasse um texto bíblico e chegasse a sua verdade, não estando “obrigatoriamente” enviesada. Essa leitura literalista, fruto da reforma, é uma das características da doutrina dispensacionista³⁰.

Em concordância com o historiador Reinke (2022), a origem do dispensacionalismo retoma ao contexto britânico do século XIX, onde o pregador John Nelson Darby (1800-1882) ganhou notoriedade. Ele expôs uma visão de mundo pessimista, onde as igrejas e a santidade estavam arruinadas, e por essa razão, a única esperança se concentrava no retorno de Cristo. Em função da “corrupção” da igreja, o conceito de *dispensação* vai surgir. Para o ministro, a igreja é celestial, pois sua existência está em Cristo, isto quer dizer que porque a igreja não é algo terreno, ela pode ser arrebatada, pois apenas pessoas celestiais poderiam se dar a este feito, uma vez que qualquer tipo de restauração só seria possível na eternidade, quando Deus reunir a igreja para si. Aponta Reinke (2022) que para Darby, havia ainda profecias que eram dirigidas ao Israel Terreno, e não à igreja. Conforme o historiador, estabeleceu-se então duas esperanças em sua teologia: a esperança celestial para a Igreja, e a terra para Israel, compartilhando o reino de Cristo em Jerusalém. Nasce a partir disso a doutrina do arrebatamento dos santos anteriormente à volta de Cristo. Em resumo, os verdadeiros crentes seriam elevados aos céus, juntamente com os santos ressuscitados, antes do início das tribulações descritas no livro de *Apocalipse*. A literalidade toma conta se tratando das promessas direcionadas aos israelitas, tais quais a ocupação da terra prometida, reconstrução do templo e reconhecimento do favorecimento do povo de Israel por parte de Deus. Contudo, tudo isso acontecerá somente após o arrependimento deste povo,

²⁹ Idem. p. 209-210

³⁰ Idem. p. 211



quando após a grande tribulação, reconhecerem Jesus como seu messias. Somente após o caos, Cristo retornará novamente, dando início ao reino milenar³¹.

O dispensacionalismo se expande pela Europa e América, e é especialmente nos Estados Unidos que ganha grande força e adesão. Sob o solo dos avivamentistas norte-americanos e das igrejas conservadoras, o paulatino sucesso da doutrina encontrou terra fértil, alinhando-se com as características do protestantismo estadunidense.

Sob a perspectiva do dispensacionalista americano Thomas Ice, as razões de crescimento para que a doutrina que ele defende se tornasse uma força dominante nos Estados Unidos são variadas. Primeiramente, ela cresceu porque muitos crentes estavam insatisfeitos com as visões dominantes da profecia do final do século XIX. O pós-milenismo era a perspectiva popular da escatologia, contudo, cada vez mais o rumo otimista dessa doutrina parecia estar desaparecendo, abrindo o caminho para que o pré-milenismo fornecesse uma explicação mais realista. Principalmente se tratando de um arrebatamento que poderia acontecer “a qualquer momento”, se opondo aos arrebatamentos agendados, e que por sua vez, sempre falharam. Outra razão é que o dispensacionalismo fornece explicações razoáveis do porquê, mesmo em um mundo maligno, Deus ainda poderia ser soberano. Segundo Ice, em vista de guerras civis, Primeira Grande Guerra, crescimento de favelas, imigração e aumento da criminalidade, ficou difícil para que os estadunidenses mantivessem seu otimismo. Outra razão se volta ao crescimento do liberalismo nas igrejas denominacionais, e o dispensacionalismo, por sua vez, providenciou respostas a esses ataques. Outras 3 motivações são descritas, mas não darei continuidade³².

Para o historiador Reinke (2022), o princípio do literalismo rígido da hermenêutica bíblica pode ser a primeira razão para o sucesso do dispensacionalismo. Esse literalismo foi fundamental, pois significou a defesa das escrituras, num momento em que sua autoridade estava sendo questionada pelo liberalismo teológico. A popularização da Bíblia foi fundamental para muitos conservadores, tirando a sua interpretação das mãos da alta crítica. A segunda razão gira em torno da conexão com o caráter milenista do avivamentismo com o dispensacionalismo. Essa ligação faz sentido quando a leitura bíblica realizada é literalista, como ocorre em Zacarias 14:17: “Se algum

³¹ Idem. p. 212-213

³² ICE, Thomas. *A history of Dispensationalism*. p. 35-36. (Livre tradução). Disponível em: deanbibleministries.org. Acesso em: 13. nov. 2024.



dos povos da terra não subir a Jerusalém, para adorar o Rei, o Senhor dos Exércitos, esse povo ficará sem chuva”³³. Defensores dessas linhas milenistas entendem que Israel tem um papel importantíssimo escatologicamente, uma vez que a conversão deste povo (como já abordado anteriormente) na grande tribulação trará grandes bênçãos a todo o mundo. A terceira razão apontada por Reinke diz respeito ao imaginário manifesto na literatura, que especialmente nos anos de 1970 contribuiu significativamente para a expansão do dispensacionalismo e seu acolhimento no mundo inteiro³⁴. Em 1878, a primeira edição de *Jesus is coming* (Jesus está voltando), de William Eugene Blackstone era lançada. O livro vendeu por volta de 1 milhão de cópias e é o best-seller do autor, que também era identificado como um dos primeiros sionistas. Ele trabalhou constantemente para que os judeus retornassem à Palestina, se envolvendo politicamente e arrecadando fundos para a causa³⁵. Houve outras obras significativas, como a *Bíblia de Referência* de Cyrus Scofield, mas foi somente em 1970, especialmente com a obra de Tim LaHaye (1926-2016), pastor batista, que a doutrina dispensacionalista se tornou mais popular. Sua obra mais famosa é um romance literário chamado *Left Behind* (Deixados para trás), que teve doze livros, sendo seu primeiro publicado em 1995. Os livros tiveram tanto sucesso que ganharam adaptações para os cinemas, compondo cinco filmes. O dispensacionalismo atua basicamente no imaginário cotidiano, como foi o caso dos ataques de 11 de setembro de 2001, apontando para o ocorrido como o cumprimento das profecias divinas, aponta Reinke³⁶.

Conforme Reinke, é no imaginário coletivo e corriqueiro que a Guerra dos Seis dias (1967)³⁷ ganhou notoriedade e consequente acolhimento dos norte-americanos cristãos conservadores na causa sionista. A vitória militar israelense significou legitimação das narrativas bíblicas para os cristãos, para consolidar sua escatologia. Por

³³ Bíblia Nova Almeida Atualizada, 2017. Sociedade Bíblica do Brasil.

³⁴ REINKE, André. *Paixão por Israel: Aspectos da Judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil*. Tese (doutorado em Teologia) 2022. p. 215

³⁵ ICE, Thomas. *A history of Dispensationalism*. p. 34-35. (Livre tradução). Disponível em: deanbibleministries.org. Acesso em: 13. nov. 2024.

³⁶ REINKE, André. *Paixão por Israel: Aspectos da Judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil*. Tese (doutorado em Teologia) 2022. p. 216

³⁷ Conflito entre Israel e Egito, Jordânia e Síria (países árabes), na qual resultou em consequências políticas e territoriais, aumentando a expansão territorial de Israel, mas também aumentando o conflito com os palestinos.



outro lado, o Estado de Israel também se beneficiou dessa visão ficcional, uma vez que tem recebido constante apoio dos dispensacionalistas para suas ações políticas.³⁸

4. Sionismo cristão nos EUA

De acordo com as professoras e sociólogas Maria Machado e Cecília Mariz, elas apontam que o sionismo cristão é o resultado de diversas ações voltadas para a defesa do Estado de Israel, praticada por setores evangélicos. É uma forma de ativismo da causa dos judeus, compreendida pelos evangélicos dessa maneira. As suas formas de atuação podem ser muitas e elas foram sofrendo alterações ao longo do tempo e do contexto inserido. Elas transitam entre ajuda financeira para retornar à Terra Santa e atuações políticas governamentais nacionais, defendendo os interesses de Israel³⁹.

Machado e Mariz apontam que o sionismo cristão tem origem anglo-saxônica e foi se alastrando globalmente e nessa trajetória, ele se reconfigura em função de mudanças histórico-políticas e teológicas ocorridas entre os séculos XIX a XXI. Conforme Machado et al. (2023), o sionismo cristão e a direita cristã começaram a se desenvolver nos Estados Unidos, por volta de 1970, sendo essa formação uma reação às transformações políticas, econômicas e sócias da sociedade na época, gerando insegurança nos setores mais conservadores do cristianismo. A partir desse movimento, duas decisões jurídicas foram tomadas, e são tidas por pesquisadores como propulsores do movimento que deu origem a direita cristã. Apontam as pesquisadoras Machado et al. (2023), que essas decisões estão relacionadas ao tema da segregação racial e da privacidade da mulher em caso de aborto, este último criando precedentes para legalização do aborto. Essa retórica antiabortiva foi adotada por pastores como estratégia de mobilização para ampliar a força política dos *evangelicals*. Com isso, esses evangélicos cristão adicionaram a sua agenda um discurso voltado para valores da família e da moralidade sexual, projetando-se politicamente a partir disso, com grande potencial de atuação e mobilização, apontam as sociólogas⁴⁰.

³⁸ REINKE, André. Paixão por Israel: Aspectos da Judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil. Tese (doutorado em Teologia) 2022. p. 217

³⁹ MACHADO, M. D. C.; MARIZ, Cecília L. O sionismo cristão no Brasil do século XXI e os interesses em jogo. *Ciencias Sociales y Religión*, [s. l.], v. 25, n. 00, 2023. DOI 10.20396/csr.v25i00.8673504. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=58ad6f91-0c6a-3258-b0fc-c20c19f1b07e>. Acesso em: 11 jul. 2025.

⁴⁰ MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L.; CARRANZA, B. *Articulações político-religiosas entre Brasil-USA: direita e sionismo cristãos*; Vol. 23 (2021): Continuous Publication; e021021; *Ciencias Sociales y Religión*, [s. l.], 2021. DOI 10.20396/csr.v23i00.15119. Disponível em:



Deste processo surge o movimento chamado Maioria Moral, liderada pelo pastor batista Jerry Fawell. Cerca de um ano depois, do movimento já faziam parte milhares de membros, entre eles os evangélicos, católicos e judeus, observa Machado et al. No discurso da Maioria Moral, cabia aos cristãos e judeus guerrearem contra a cultura liberal, nessa linha, os temas sobre defesa de Israel e da família se articularam, aproximando esses dois grupos religiosos que integravam o neoconservadorismo econômico. Para Machado et al., o ativismo sionista dos *evangelicals* era pragmático e se intensificou a partir deste ponto. Sua percepção do sionismo estava associada a política nivelada aos interesses do Estado de Israel que seriam vantajosos politicamente e economicamente para os EUA⁴¹.

Conforme as autoras, outros setores conservadores religiosos nos EUA que apoiaram os sionistas tinham seu posicionamento baseado na leitura bíblica que focava na origem judaica de Jesus, sugerindo que o fortalecimento do Estado de Israel é central no propósito redentor de Deus, ou seja, é decorrente de uma visão escatológica. As autoras apontam que a Maioria Moral encontra dificuldade por conta de escândalos financeiros envolvendo suas lideranças, e por essa razão suas atividades de encerram em 1988. Contudo, o famoso pastor batista e televangelista Pat Robertson ganha notoriedade e se torna influencia no meio cristão. Robertson era pré-milenista, carismático pentecostal e mobilizava setores cristão para participarem politicamente da defesa do Partido Republicano. Ele se destacou por desenvolver várias ações pró-Israel, e acumulava receita para organizações e projetos sionistas durante 1980 e 1990. Em função desse mesmo ativismo, recebeu diversos prêmios e homenagens. A Coalização Cristã, criada por ele para estruturar apoios políticos, se espalhou pelo Caribe e América do Sul levando a agenda de apoio às iniciativas sionistas⁴².

Em concordância com Machado et al. (2021), outros grupos e expoentes também se alinharam a defesa dos judeus, como o apóstolo Chuck Pierce, fundados da Global Sheres e do Ministério Glory of Zion International, tendo como objetivo conectar pessoas de todas as nações e raças, refletindo a mutualidade entre judeus e gentios. Esses grupos de mobilização cristã política legitimavam (legitimam) religiosamente a guerra entre EUA e Iraque de 2004, e legitimar hoje a guerra entre Israel e Palestina. Suas

<https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=85950b5e-8c69-3835-bf95-63e8ffad0ccc>. Acesso em: 11 jul. 2025. P. 6

⁴¹ Ibid. p. 6

⁴² Ibid. p. 7-8



argumentações bíblicas defendem ocupações militares e genocídio em massa. Essas intervenções públicas de líderes cristãos aliados a política foram e ainda são essenciais para fortalecer os Partidos Republicanos, conectando o eleitor as políticas externas⁴³.

A pesquisadora Magali Cunha nos descreve que para a direita evangélica no Brasil, o Estado de Israel tem uma força protetora. Em suas palavras:

Já o Estado de Israel é visto como um muro, uma barreira defensiva contra as ameaças do Leste (uma conspiração gay-feminista-islâmica-comunista) para conquistar o Oeste. Isso é a configuração de um judeu e um Israel imaginários. (2024, p.122)

Conforme Cunha (2024), um dos principais símbolos ultraconservadores são os judeus e o Estado de Israel, fazendo-se entender que neste grupo não há espaço para secularidade, portanto, neste imaginário conservador não há judeus de esquerda, liberais ou ateus, caso contrário não são verdadeiros judeus. A presença da bandeira israelense como símbolo para os evangélicos conservadores não representa a história do povo, mas uma perspectiva que se pretende defender⁴⁴. De acordo com Cunha (2024), algumas delas podem ser descritas como defesas radicais das agendas pró-vida e pró-família, se colocando contra os direitos reprodutivos e sexuais. A utilização do pânico moral é instalada, fazendo uso de supostas ameaças, como a chamada “ideologia de gênero”, que atuaria através da educação sexual nas escolas. Outro ponto trazido pelo grupo é o apoio ao uso de armas como autodefesa, como interpretação ideológica bíblica de um discurso de pacificação em oposição à guerra. Também é sustentado o perigo iminente do comunismo e marxismo, que tentam destruir a família, Deus e as igrejas⁴⁵.

5. Sionismo cristão brasileiro

Segundo os teólogos Wilhelm Wachholz e André Reinke (2020), o protestantismo brasileiro não é singular e fruto de uma só influência, pelo contrário, ao longo dos séculos, o Brasil viveu diferentes fases oriundas de distintos influenciadores externos. Em uma breve narrativa, a gênese protestante começa em 1810, com os anglicanos aportando em terras brasileiras, seguidos dos alemães luteranos em 1824, este grupo fica conhecido

⁴³ Ibid. 8-9

⁴⁴ CUNHA, Magali. *Anos inquietantes: o processo de consolidação da direita evangélica no Brasil nas primeiras décadas do século XXI*. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner. L. (Org.) *A salvação da pátria amada: religião e extrema-direita no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2024. p.122-123

⁴⁵ Idem. p. 123.



como protestantismo de imigração. O segundo grupo tem origem norte-americana, e é uma união de denominações históricas (batistas, presbiterianos, metodista e episcopais) com o objetivo de evangelizar outras nações, ficando assim conhecido o protestantismo missionário. O terceiro grupo, denominado de pentecostalismo, possui três diferentes fases (três ondas). A primeira iniciou-se em 1910, com Daniel Berg e Gunnar Vingren, representando os Estados Unidos, organizando a primeira Assembleia de Deus, e logo depois, a Congregação Cristã também fincou suas bases. Essas duas igrejas formaram a primeira onda. A segunda inicia após 1950 com igrejas mais carismáticas, como a Quadrangular, que veio da Califórnia (USA) e a igreja Deus é Amor. A Terceira Onda é da década de 1970 e seus principais destaques são A Igreja Universal do Poder de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus, marcando o neopentecostalismo no Brasil⁴⁶.

É certo apontar que o protestantismo brasileiro mais pentecostalizado tem seu núcleo nos Estados Unidos, e essa ligação, de acordo com Reinke e Wachholz (2020), representou a transferência e a permanência das características contidas nas estruturas desse pentecostalismo despejado no Brasil. Características essas que carregam a hermenêutica fundamentalista e a doutrina dispensacionalista, ganhando destaque novamente com as obras de LaHaye, como citado já anteriormente. A escatologia dispensacionalista, portanto, também cunhou seu lugar de destaque e acolhimento entre os evangélicos brasileiros, e o sionismo foi apenas uma consequência⁴⁷. Em um trabalho de genealogia do sionismo evangélico no Brasil, as pesquisadoras Maria das Dores Machado, Cecília Mariz e Brenda Carranza, fazem um minucioso trabalho, destacando as fases do movimento, seus tipos, suas respectivas articulações internas e desenvolvimento até a atualidade.

Conforme as autoras Machado, Mariz e Carranza (2022), um pouco após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), A obra *Maranata ou Senhor vem*, vinha a ser publicada por Alfredo Borges Teixeira, pastor e professor no Seminário da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, em 1920. Recebendo diretas influências da Declaração de Balfour (1917), Revolução Bolchevista (1917) e Liga das Nações (1919), suas narrativas descrevem uma necessidade de retorno dos judeus à região da Palestina, para restauração de sua pátria e ser um modelo para as outras nações. Como observamos

⁴⁶ WACHHOLZ, Wilhelm; REINKE, André. “Pela paz de Jerusalém”. *A origem do sionismo cristão, sua influência na igreja protestante brasileira e sua atuação no Congresso Nacional*. p. 263.

⁴⁷ Idem. 264.



no parágrafo anterior, a segunda onda do pentecostalismo chega ao Brasil por volta de 1950, com o trabalho missionário das igrejas norte-americanas, missionários esses que adotaram uma perspectiva dispensacionalista. É o caso do casal de missionários batistas norte-americanos Thomas Larry e Linda Jean McCoy Gilmer que estimularam as lideranças locais para a criação do grupo Amigos de Sião, o qual dá origem a Associação Internacional das Missões Israelitas, existente até hoje. Conforme as autoras (2022), em 1976, o pastor da Igreja Batista de Vitória da Conquista (BA), Gerson Rocha, publicou o livreto *Sionismo não é racismo*, em reação à Moção da ONU de 1975, que associava o sionismo ao racismo. Esse livreto significou mais um movimento de apoio aos judeus, assim como a série *Escatologia em Debates*, escrita pelo reverendo Synésio Atiliano Pereira Lyra e publicada pela editora da Convenção Batista Brasileira, a Junta de Educação Religiosa e Publicações, em 1977⁴⁸.

Machado et al. (2022), apontam que Synésio Lyra lança o livro *O Sionismo - Análise à Luz de Sião, Cidade do Grande Rei*, em 1975, que tem por objetivo criticar a associação do sionismo com o racismo. Em resumo, o reverendo critica a ação da ONU em favorecer a federação de grupos árabes (OLP) em detrimento dos judeus. O posicionamento sionista foi ganhando cada vez mais engajamento em outros segmentos evangélicos. Em 1978, a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), publica o livro intitulado "Israel, Gogue e o Anticristo", escrito por Abraão Almeida, também em reação à resolução da ONU. O conteúdo expõe que o exílio e as perseguições sofridas pelos judeus ao longo dos anos são apenas resultado de suas ações, especialmente por terem matado o filho de Deus, buscando nos fatos históricos justificativas que comprovem profecias bíblicas. Ou seja, mais do que uma defesa política (é bem menos política do que as mencionadas anteriormente), Abraão Almeida faz uso das narrativas históricas para justificar as perseguições e cumprimento das profecias do fim dos tempos, revelando o papel de Israel para a igreja, observam as autoras. Em 1978, a *Obra Missionária Chamada da Meia Noite*, de caráter interdenominacional tem sua sede no Rio Grande do Sul, e passa a propagar ideias dispensacionalistas no país, lançando a revista *Notícias de Israel*, que circulou até 2016, e até hoje a Obra realiza

48 MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L.; CARRANZA, B. Genealogia do sionismo evangélico no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 42, n. 2, p. 225-248, maio 2022. <https://doi.org/10.1590/0100-85872022v42n2cap10>. p. 228-231.



turismos em Israel. O perfil que se assumiu nos últimos anos, de carácter bem político, está ligado à Nova Reforma Apostólica dos EUA⁴⁹.

Machado et al. (2022) apontam que é no final dos anos de 1980, com a redemocratização que a atuação evangélica alcança a política, com a denominada “bancada evangélica”. O objetivo desse grupo era colocar ênfase nos valores morais, rejeitando a moral mundana contemporânea, que era tida como do fim dos tempos. À época, a maioria dos evangélicos carregava um discurso voltado para a iminente parusia, esse discurso muda por volta de 1980-1990, quando a visão apocalíptica é enfraquecida, e a pregação voltada para a vida presente ganha espaço. Temáticas de prosperidade, libertação e cura foram mais expostas aos novos convertidos, deixando para trás temas escatológicos. Podemos destacar neste processo a Igreja Universal do Reino de Deus, neopentecostal, do fim da década de 1970. Nesta época, valorizava-se demasiadamente as batalhas espirituais e a prosperidade, e nada se dizia sobre a criação do Estado de Israel nesse processo. Contudo, ao longo de sua história, a IURD passa a valorizar Israel e ter práticas chamadas filossemitas, incorporando elementos simbólicos e rituais da estética judaica na prática religiosa da igreja. O apego e a valorização de Israel reforçam um imaginário pró-unidade. Nem todos os filossemitas são sionistas, uma vez que não se engajam em causas políticas em favor do moderno Estado de Israel. Observa-se o aumento de caravanas para a Terra Santa, se tornando até mesmo fonte de renda com agência de viagem especializada⁵⁰.

As autoras apontam René Terra Nova, Silas Malafaia e Valnice Milhomens entre os líderes evangélicos que levaram grande número de fiéis às terras de Israel nos anos de 1990. Eles apontavam seu amor a Israel despertado após as visitas. A Igreja Universal expôs seu interesse por Israel para além de caravanas, pois em 1999 ela inaugurou a construção da miniatura da cidade de Israel, e em 2015, ela construiu o Templo de Salomão, na sede em São Paulo. A IURD expressa a promessa divina em abençoar todos aqueles que apoiam Israel, se distanciando do apoio político, por essa razão, é importante destacar que o discurso apocalíptico, tal qual é realizado pela Igreja Universal, se entrelaça com a ideia de prosperidade e ser abençoado por Deus. Contudo, há outras igrejas que estão alinhadas com os interesses políticos do atual Estado de Israel,

⁴⁹ Idem. p. 232-236

⁵⁰ Idem. p. 236-237



principalmente aqueles cujos líderes estão vinculados à Nova Reforma Apostólica (*New Apostolical Reformation*), nessa teologia afirma-se a Segunda Vinda de Cristo submetida a implantação do Reino de Deus agora⁵¹.

Caminhando para um contexto mais atual, Machado et al. (2022) observam que na virada do século XX para XXI, surge uma teologia de dominação cristã no mundo. A chamada Teologia do Domínio se destaca entre grupos religiosos que buscam um espaço e atuação mais políticos, sendo o caso das igrejas renovadas, como a Igreja Batista da Lagoinha. A teologia do domínio busca legitimar sua fé através de missões, mas também fazendo uso da força política, pois assim se implantaria o “Reino dos justos”. Embora haja fatores brasileiros internos que expliquem os evangélicos na política, a influência norte-americana política religiosa teve muito a acrescentar. As autoras apontam que é justamente por meio da articulação da *New Apostolical Reformation* (NAR) que lideranças brasileiras receberam essa nova visão de mundo e de evangelho. Figuras conhecidas como Ana Paula Valadão e Milhomens receberam educação dos seminários teológicos norte-americanos com foco na reforma apostólica. René Terra Nova, Márcio Valadão e Valnice foram alguns dos famosos religiosos que se tornaram líderes da NAR, no ano de 2001. Esse movimento traz o uso de práticas judaicas para suas tradições e atividades religiosas, e observa-se o forte filossemismo entre seus apóstolos, alguns até mesmo sendo ativistas políticos em favor da causa sionista⁵².

Outra questão trazida pelas autoras é a análise do discurso das pregações com conteúdo sionista e neopentecostais. O resultado dessa soma é uma ênfase na prosperidade de Israel, e igualmente na vida daqueles que a abençoam, e talvez aí habite a principal diferença entre o sionismo cristão brasileiro e o estadunidense, que por sua vez, foca no fim do mundo. Uma teologia que aborda o fim dos tempos não condiz com quem quer prosperar ainda nesta vida, e também talvez por essa razão, as igrejas brasileiras estejam se multiplicando, em oposição ao que ocorre nos USA⁵³.

E por fim, argumentam as autoras que a recente aproximação da direita cristã americana ao governo foi possível, pois há lideranças neopentecostais ocupando posições parlamentares. O alinhamento entre o Governo Trump ao Estado de Israel, expressa antes de mais nada, força política em todos os sentidos, estimulando cada vez mais o sionismo

⁵¹ Idem. p. 238-239

⁵² Idem. p. 240-241

⁵³ Idem. p. 242



religioso na sociedade. Bolsonaro, na época de seu mandato, também demonstrou interesse em aproximar-se ao Estado de Israel, tendo por ferrenhos apoiadores famosos líderes religiosos, como Silas Malafaia e André Valadão, filho de Márcio Valadão que, por sua vez, também demonstrou apoio político⁵⁴.

Os setores evangélicos nacionais apropriam-se das ideias de forma diferenciada e tentam conquistar a simpatia das autoridades israelenses para facilitar suas incursões turísticas na Terra Santa e conseguir que suas missões possam ser frutíferas no Oriente Médio, mas o nível de maturação do sionismo cristão brasileiro encontra-se ainda bem defasado do norte-americano. (Machado, M. 2022, p. 245)

Considerações finais

O presente estudo analisou o apoio dos evangélicos brasileiros ao sionismo, destacando as conexões entre elementos históricos, teológicos e políticos que sustentam essa relação. O sionismo, inicialmente um movimento nacionalista judeu em resposta ao antissemitismo e à diáspora, evoluiu para um fenômeno global, incluindo interpretações cristãs que associam a restauração de Israel às profecias bíblicas. Influências como o dispensacionalismo, surgido no século XIX, moldaram a visão cristã sobre Israel, reforçando sua centralidade em narrativas escatológicas. No Brasil, o protestantismo missionário e o pentecostalismo incorporaram essas perspectivas, adaptando-as ao contexto religioso local.

O sionismo cristão brasileiro, em especial, reflete características próprias. Enquanto nos Estados Unidos prevalece o foco escatológico, no Brasil, o apoio a Israel está frequentemente vinculado à teologia da prosperidade e ao imaginário de bênçãos divinas para aqueles que favorecem a nação judaica. Práticas filossemitas, como o uso de símbolos judaicos em rituais e a promoção de caravanas à Terra Santa, destacam-se em igrejas neopentecostais, com exemplos notáveis como o Templo de Salomão, construído pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Assim, o apoio evangélico brasileiro ao sionismo combina elementos históricos e religiosos com adaptações culturais e sociais. Embora inspirado pelo modelo norte-americano, ele se diferencia ao priorizar a prosperidade e a valorização de Israel como

⁵⁴ Idem. p. 239, 243, 245



um símbolo espiritual e político, revelando um movimento em constante evolução e com impactos significativos tanto na esfera religiosa quanto na política nacional.

Referências Bibliográficas

ARÊNDT, Hannah. *Essays in understanding 1930-1954: formation, exile and totalitarianism*. 1st ed. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994.

ARÊNDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. Companhia de Bolso. 2013

BUDNITSKII, Oleg. "Jews, Pogroms, and the White Movement: A Historiographical Critique." *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 2 no. 4, 2001, p. 1-23. *Project MUSE*, <https://dx.doi.org/10.1353/kri.2008.0017>.

CUNHA, Magali. Anos inquietantes: o processo de consolidação da direita evangélica no Brasil nas primeiras décadas do século XXI. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner L. (Org.). *A salvação da pátria amada: religião e extrema-direita no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2024.

HALPERIN, Liora. *Origins and evolution of Zionism*. Foreign Policy Research Institute, Philadelphia, PA, Jan. 2015.

HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Disponível em: <https://www.inlivros.net>. Acesso em: 6 nov. 2024.

ICE, Thomas. *A history of Dispensationalism*. Disponível em: <https://deanbibleministries.org>. Acesso em: 13 nov. 2024.

MACHADO, M. das D. C.; MARIZ, C. L.; Articulações político-religiosas entre Brasil-USA: direita e sionismo cristãos; Articulaciones político-religiosas entre Brasil-USA: derecha y sionismo cristianos; Political-religious articulations between Brazil-USA: christian right and christian zionism. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*; Vol. 23 (2021): Continuous Publication; e021021; *Ciencias Sociales y Religión*, [s. l.], 2021. DOI 10.20396/csr.v23i00.15119. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=85950b5e-8c69-3835-bf95-63e8ffad0ccc>. Acesso em: 11 jul. 2025.

MACHADO, Maria das Dores; MARIZ, Cecília; CARRANZA, Brenda. Genealogia do sionismo evangélico no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 42, n. 2, p. 225–248, maio 2022. DOI: 10.1590/0100-85872022v42n2cap10.

MARIA DAS DORES CAMPOS MACHADO; CECÍLIA LORETO MARIZ. O sionismo cristão no Brasil do século XXI e os interesses em jogo. *Ciencias Sociales y Religión*, [s. l.], v. 25, n. 00, 2023. DOI 10.20396/csr.v25i00.8673504. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=58ad6f91-0c6a-3258-b0fc-c20c19f1b07e>. Acesso em: 11 jul. 2025.



REINKE, André. *Paixão por Israel: aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil*. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade EST, São Leopoldo, 2022.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo Judeu*. Benvirá, Tel-Aviv, 2008

VIEIRA, Fábio. O antissemitismo em uma breve perspectiva histórica: de Roma ao nazismo. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, nov. 2019.

WACHHOLZ, Wilhelm; REINKE, André. Pela paz de Jerusalém: a origem do sionismo cristão, sua influência na igreja protestante brasileira e sua atuação no Congresso Nacional. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano XIII, n. 37, p. 253-273, 2020.



Pentecostalismo na Assembleia de Deus: racismo e seus desdobramentos na vida cotidiana dos negros no Brasil

Pentecostalism in the Assemblies of God: racism and its consequences in the daily life of Black People in Brazil

Beatriz Roberta Vieira de Andrade ¹

Paulo Augusto de Souza Nogueira ²

Resumo: A presente pesquisa tem como objetivo analisar as práticas religiosas brasileiras de cunho pentecostal, tendo em vista que o pentecostalismo, segundo o Censo de 2010, é a religião com o maior número de fiéis negros do Brasil. Focaliza-se nas Assembleias de Deus, contrapondo a ideia de que há um predomínio de negros em religiões de matriz africana. A partir de revisão bibliográfica e análise histórico crítica, investiga-se como o racismo se manifesta na invisibilidade do protagonismo negro do movimento pentecostal, desde suas origens nos Estados Unidos até os seus desdobramentos no Brasil. O estudo busca compreender como essas relações se desdobram de maneira interpessoal dentro do ambiente protestante, a partir de uma perspectiva que revela as contradições de um movimento que ao mesmo tempo em que tem personagens negros em papéis de destaque, se ajusta aos moldes do que se convencionou chamar “racismo à brasileira”.

Palavras-chave: Pentecostalismo norte-americano. Pentecostalismo brasileiro. Invisibilidade racial.

Abstract: This research aims to analyze Brazilian Pentecostal religious practices, considering that Pentecostalism, according to the 2010 Census, is the religion with the highest number of Black adherents in Brazil. The focus is on the Assemblies of God, challenging the notion that Black individuals predominantly belong to Afro-Brazilian religious traditions. Through bibliographic review and historical-critical analysis, the study investigates how racism manifests in the invisibility of Black protagonism within the Pentecostal movement, from its origins in the United States to its developments in Brazil. This research also examines how these relationships unfold interpersonally within the Protestant environment, adopting a perspective that reveals the contradictions of a movement that, while featuring Black figures in prominent roles, conforms to the patterns of “racial democracy” in Brazil.

Keywords: American Pentecostalism. Brazilian Pentecostalism. Black invisibility

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Graduada em Ciências Sociais pela PUC-Campinas e em história pelo Centro Universitário Claretiano. Atua nas áreas de Sociologia da Religião, Pentecostalismo e Relações Étnico- Raciais. Email: beatrizrobertavieira@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6774507269232871> ORCID: [0000-0002-9981-6223](https://orcid.org/0000-0002-9981-6223)

² Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Desenvolve pesquisas sobre a história e a literatura do cristianismo no mundo antigo, com ênfase especial nos textos apocalípticos judaicos e cristãos. Email: contato@profpaulonogueira.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3200067308515123> ORCID: [0000-0003-2781-6942](https://orcid.org/0000-0003-2781-6942)



Introdução

Para compreender a complexidade do movimento pentecostal, é necessário adentrar na história do pentecostalismo norte americano. A história é contextualizada a partir de um versículo bíblico presente em *Atos dos apóstolos*, que descreve o evento conhecido como dia de Pentecostes. O movimento se iniciou a partir do movimento de Los Angeles entre 1901 e 1906, em que diversos indivíduos se converteram ao cristianismo e começaram a falar em línguas. Logo, o pentecostalismo parte do princípio de que a salvação divina não é dada somente por meio da conversão e santificação, mas que há um terceiro passo a ser seguido: o batismo no Espírito Santo.

Uma das figuras mais notáveis do início do movimento é Charles F Parham, considerado o pai do pentecostalismo. Ao comparar sua experiência de glossolalia com o evento narrado em *Atos*, Parham se destacou não apenas por ser um dos primeiros a propagar essa mensagem, mas também por ser diretor-fundador da *Bethel Bible College*, onde se aprendia acerca da cura divina, assistência aos mais pobres e formação a jovens missionários. Partia do pressuposto de que a salvação seria dada não somente pelo “aceitar a Cristo”, mas também por meio da evidência do *falar em línguas (Glossolalia)*. Apesar destes fatos notórios, Parham geralmente não é citado, pois apesar de ser um destaque, tinha inúmeras controvérsias ao seu respeito, como práticas racistas, ou suas acusações de sodomia. Como explica Leonildo Campos:

No entanto, não sem motivos, a historiografia do pentecostalismo tende a ocultar o papel de Parham, teve devido a acusações de homossexualidade, de suas notórias inclinações racistas e simpatias com a Ku Klux Klan e por defender algumas doutrinas consideradas estranhas pelos americanos, entre outras, a crença de que os anglo-saxões seriam descendentes das dez tribos perdidas de Israel após o exílio na Assíria (Campos, 2005, p.104).

A origem do pentecostalismo no Brasil é derivada de influências norte-americanas e suecas, ambas marcadas pela prática do falar em línguas. Dois missionários, ao transferirem as ideias do pentecostalismo norte-americano para o Brasil, trouxeram o nome “Assemblies of God”, embora com doutrinas distintas. Isso se deu principalmente pelo fato de que, nos EUA, essa denominação se opunha as ideias de William Seymour ³.

³ William Seymour (1870 – 1922), homem negro, filho de ex-escravizados de Louisiana e líder do avivamento na Rua Azusa, em 1906.



Seymour era impedido de frequentar a sala de aula onde Parham ensinava, sendo forçado a ouvir as lições do corredor. Ainda assim, tornou-se um dos principais líderes do movimento, defendendo igualdade racial por meio da fé. As Assemblies of God, entretanto, emergem num contexto segregacionista, formado por féis que não aceitavam ser pastoreados por pessoas negras, refletindo as políticas raciais das *Leis Jim Crow*.

Daniel Berg e Gunnar Vingren, ambos batistas, passaram um período nos Estados Unidos, pastoreando igrejas diferentes. Estavam descontentes com a rigidez doutrinária de suas denominações e, motivados por uma profecia que ambos receberam a respeito do Brasil, decidem viajar juntos. Chegam ao Brasil em 10 de novembro de 1910 – data considerada o marco do pentecostalismo brasileiro. - Ambos eram membros da igreja de William Durham, em Chicago, e chegam ao país com o objetivo de “expandir o reino de Cristo”, iniciando seus trabalhos na região Norte do país.

O movimento teve grande crescimento, especialmente em regiões distantes dos centros urbanos, onde a igreja católica não possuía tanto enfoque. A ausência de uma presença católica consolidada - sobretudo devido as precárias condições de vida da população local- abriu espaço para a atuação pentecostal. O foco do movimento era justamente essa população mais vulnerável, e sua organização leiga permitia interpretações mais flexíveis das Escrituras, o que, em muitos casos, culminava no fortalecimento de um *ethos* fundamentalista. Como mostra Gedeon de Alencar:

Inicialmente, como um movimento carismático, são igrejas voluntárias e populares, no entanto, ao longo de seu processo de tradicionalização até os atuais modelos de extrema nacionalização econômica, as tensões se manifestam e os conceitos (teologia), os fatos (ethos/lugares) e os personagens (principalmente os pastores-presidentes), se intercalam - não necessariamente em harmonia. Nessa dinâmica social, constrói-se uma igreja plural, com diversos tipos de *assembleianismos*. Acrescente-se que, apesar desse protagonismo dos “produtores dos bens simbólicos”, surge o “protagonismo leigo” inclusive das mulheres - não reconhecido e aceita (Alencar, 2019, p.45).

Nasce, então, a Assembleia de Deus (AD), fundada a partir de transformações doutrinárias de outros grupos evangélicos tradicionais. Os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg estabeleceram a primeira Assembleia de Deus em 16 de junho de 1911, mantendo inicialmente o nome histórico de William Seymour – Missão da fé apostólica - embora, do ponto de partida escatológico e doutrinário, tenha havido um afastamento considerável da visão original. Em 1918, o nome foi alterado definitivamente



para Assembleias de Deus. O historiador João B. Chaves, conforme citado por Lui (2021) em *O racismo na história batista brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário*, se apoia na tese de que há forte relação entre o cristianismo protestante e o compromisso com a expansão colonial dos Estados Unidos.

As Assembleias de Deus têm apresentado um crescimento expressivo no contexto religioso brasileiro. Atualmente, conta com cerca de 45 convenções espalhadas pelo país, cerca de 22 mil ministros e aproximadamente 8,5 milhões de membros. Suas igrejas estão presentes em diversas religiões e alcançam diversas classes sociais. Segundo o Censo de 2010⁴, trata-se da denominação com o maior número de fiéis negros no Brasil, os quais encontram nesse espaço um local para manifestar a sua fé e, muitas vezes, se reconectar com suas raízes identitárias

Diante disto, este artigo tem como objetivo principal estabelecer uma conexão entre o movimento pentecostal clássico e seus desdobramentos na vida cotidiana dos fiéis, especialmente no que tange as duas dimensões raciais e de gênero. Busca-se analisar o fenômeno fundamentalista presente no pentecostalismo – desde suas origens, arcadas por uma rejeição ao saber em favor da capacitação direta pelo Espírito santo- e seu caráter conservador, refletido nas estruturas institucionais e na perpetuação do *racismo a brasileira*.

Adotando uma perspectiva histórico-crítica e o método bibliográfico exploratório, destrinchamos a história do pentecostalismo no Brasil, com foco nas principais igrejas pentecostais clássicas. A análise visa comparar o *modus operandi* do racismo em diferentes contextos dessas instituições e examinar o discurso de democracia racial promovido por elas. Também discutiremos como essas concepções impactam a vivência cotidiana dos fiéis negros e sua participação nos espaços de poder e liderança.

A Assembleia de Deus, como a maior denominação religiosa dentro do movimento pentecostal brasileiro — com cerca de 12.314.411 pessoas, segundo o último censo, distribuídas entre diversas organizações religiosas em todo o território nacional —, é também a instituição com o maior número de fiéis negros, aproximadamente 7.547.959. Apesar disso, observa-se uma ausência significativa de pessoas negras em

⁴ Segundo dados do Censo 2022, pretos e pardos representam aproximadamente 61% da população evangélica no Brasil, sendo os pardos 49,1% e os pretos 12%. Tal predominância é mais expressiva entre os pentecostais, grupo historicamente ligado às camadas populares e as periferias urbanas brasileiras, sendo o segmento evangélico com o maior número de fiéis negros do Brasil.



posições de liderança, especialmente em espaços de visibilidade midiática. Isso contrasta com as origens do pentecostalismo, que emergiu entre 1901 e 1906 nos Estados Unidos com forte protagonismo negro — sendo William Joseph Seymour uma de suas figuras centrais — e revela a exclusão histórica também das mulheres nesses espaços de poder.

Dessa forma, propomos os seguintes objetivos específicos:

- 1- Estudar a origem do pentecostalismo no Brasil como fenômeno religioso, comparando-a com suas raízes norte-americanas;
- 2- Analisar como o racismo se manifesta no cristianismo, especialmente na vivência religiosa de fiéis negros, abordando também a discussão sobre o pastoreio feminino nas AD's;
- 3- Compreender os motivos que levam a população negra a optar pelo pentecostalismo, especialmente pela Assembleia de Deus;
- 4- Discutir a dualidade do espaço pentecostal, que, embora inclua corpos negros, frequentemente perpetua um racismo cordial e marginaliza o protagonismo de mulheres negras.

1. Origens do pentecostalismo norte-americano e brasileiro

Para compreender o fenômeno pentecostal de forma mais abrangente, é necessário discutir sobre o pentecostalismo norte-americano e seus desdobramentos no Brasil. O movimento como demonstrado, possui suas origens a partir dos ensinamentos de Charles Parham e William Seymour. Parham era uma figura polêmica e hoje é pouco citada na história do pentecostalismo pelos fiéis adeptos à religião. Seymour, no entanto, atingia a camada social dos mais pobres com suas falas, crendo que assim como o espírito santo não fazia distinção de raça, e isso seria eventualmente abolido nos EUA com a criação das AD's em alguns dos segmentos do pentecostalismo. Entretanto, o contexto da época era outro: movimentos de supremacia branca reinavam e não tardou para que o racismo se estendesse aos fiéis brancos e segregasse as igrejas. Como indica Leonildo Campos:



Porém, enquanto Seymour pregava o poder do Espírito, negros eram linchados em várias partes dos Estados Unidos. Não tardaria, portanto, a ressurgir o racismo de pentecostais brancos, já tipificado na prática racista-teológica de Charles Parham, que veio com mais força em 1914, quando em Hot Springs, Arkansas, surgem as Assembleias de Deus, reunindo cerca de seis mil membros espalhados pelos estados de Texas, Oklahoma, Alabama e Illinois. Todavia, o declínio do profeta de Azusa Street aconteceu devido ao tempo, às divisões e à oposição (Campos, 2005, p.112).

Nos Estados Unidos, até mesmo pelo contexto ao qual o pentecostalismo está inserido, as distinções entre negros e brancos iam para além do *apartheid*, se estendendo também ao cristianismo e as igrejas (havia igrejas específicas onde negros podiam frequentar, costume perpetuado até os dias de hoje). Enquanto pastores brancos eram exaltados por seus trabalhos feitos nas igrejas e nas ruas, trabalhos como os de Seymour eram menosprezados (o trabalho de Seymour não era levado a sério por possuir “manifestações do espírito santo” de maneira mais explícita e porque este pregava que não deveria existir distinções entre brancos e negros, visto que aos olhos de Deus todos somos iguais.) Nos países norte-americanos, porém, há evidentemente figuras negras importantes nas lideranças das igrejas pentecostais, independentemente de sua vertente religiosa. Apesar disso, na sua perpetuação da religião no Brasil, isso não ocorreu. O que aconteceu?

Para analisar este fenômeno, é importante lembrar que a religião mais negra do Brasil possui origens distintas conforme suas denominações. Igrejas pentecostais mais tradicionais como a Igreja Quadrangular do Reino de Deus e Congregação Cristã, que possuem suas origens a partir do pentecostalismo norte americano.

As AD's possuem de fato a sua criação nos Estados Unidos, tais como a maioria das religiões de matrizes pentecostais existentes, sobretudo a partir dos fenômenos de manifestação do espírito santo como evidenciado anteriormente. Entretanto, em relação aos seus desdobramentos no Brasil, a origem é diferente: é sueca, advinda por um contexto de expansão do evangelho a partir de dois pastores que receberam uma revelação de que deveriam vir até o Brasil para difundir sua religião. Ao chegarem aqui, não tiveram muita resistência, visto que as manifestações religiosas tinham certa aceitação e que os pastores buscavam atingir em um primeiro momento as localidades mais pobres, difundindo um evangelho de fácil entendimento (o que as difere do catolicismo, por exemplo, que possui enfoque expansionista nas áreas mais abastadas do Brasil em busca



de dinheiro). A igreja se inicia de forma carismática, e começa a atingir diversas camadas sociais ao longo de seu centenário, criando divisões internas e diversas denominações (por isso Assembleias, porque não há uma única denominação e há vários modelos de assembleias, que fazem sentido no contexto ao qual estão inseridos).

Por não possuir sua origem a partir dos EUA, as Assembleias no Brasil não possuem algumas distinções e dogmas religiosos difusos no pentecostalismo norte-americano. Pensando no contexto latino-americano, as discussões raciais (sobretudo no nosso país), nunca chegaram a acontecer, evidenciando que o *problema racial* sempre esteve presente no pentecostalismo, independentemente de suas vertentes (e, no Brasil, as demais denominações pentecostais seguiram o mesmo modelo assembleiano), estando contido desta forma na estrutura. Como indica Alencar:

Apesar de vir dos Estados Unidos, não é trazido (nem sustentado e controlado por décadas, como são as demais igrejas evangélicas no Brasil) por americanos, mas por europeus marginalizados tanto em seus países de origem como nos Estados Unidos e Brasil. Portanto, ele se inicia como uma contracultura ao catolicismo dominante, e concorrente do protestantismo de missão, já nos Estados Unidos, além de uma série de disputas teológicas que nunca chegaram ao Brasil, vai se debater com algo mais grave, pois tem a pretensão de ser um *Pentecostalism*, algo jamais acontecidos no Brasil (Alencar, 2019, p.49).

Dentro da história da igreja, há inúmeras figuras de destaque, incluindo algumas mulheres como *Frida Vingren*, advinda da Suíça para o Brasil, responsável por criar inúmeros hinos da harpa cristã, e que pregava o evangelho em praças e na própria igreja local, e pastoreando indiretamente (a maioria de seus textos, hinários e afins tinham a assinatura de seu cônjuge). Fizera um trabalho pastoral excepcional, apesar de nunca ter sido reconhecida como uma (quando ela retornava para a Suíça, por exemplo, o seu título pastoral era mantido unicamente na Suíça, já que no Brasil, Frida perdia o título, embora tenha colaborado e na prática tenha feito um trabalho pastoral.) Em certa parte de sua vida, ela fora taxada como louca, além de terem inúmeras tentativas de acusação para que sua imagem fosse desassociada com ações positivas. Ao final de vida, ela retorna ao seu país de origem e acaba morrendo de maneira solitária, sendo a única mulher dentro de a história da igreja a chegar perto do que se considera um pastoreio feminino no Brasil na Assembleia de Deus (havia outras mulheres, sobretudo as advindas de outros países, mas que não recebiam o título de pastoras e não possuíam ministérios). Conforme Alencar (2019, p.123) nos indica: “No mundo religioso, mesmo quando uma mulher se destaca,



ela não pode ser “maior” que seu marido, ainda que na prática o seja, seu cargo “precisa” ser inferior ao dele”.

Apesar disso, em inúmeros documentos e convenções gerais da igreja, os líderes destacaram que o pastoreio não poderia ser feminino, somente nos momentos em que os homens não fossem maioria. Apesar disso, de acordo com mesmo censo citado anteriormente, as mulheres são maioria nas AD’S (Assembleias de Deus). Sendo assim, onde estão essas mulheres? Como defendia Gunnar Vingren:

As irmãs têm todo direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e a sua salvação, e ensinando quando for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou de ensinadora, salvo em casos excepcionais mencionados em Mateus 12.3-8. Assim, deve ser somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar (Vingren, 1987, p.168).

Atualmente, o cenário não é muito diferente. A maior parte das mulheres não possuem nenhum ministério se não aqueles destinados para o público feminino (como ministério das mulheres, por exemplo) ou são delegados o ministério infantil (e quem comanda geralmente são as mulheres dos pastores), reforçando os estereótipos de gênero e o sistema patriarcal e racial⁵.

2. Distinções entre o pentecostalismo norte-americano e o brasileiro: as adequações de um racismo à brasileira

Na década de 1910, já havia outras igrejas pentecostais presentes no país oriundas do que hoje conhecemos como Congregação Cristã do Brasil. (CCB), Igreja Batista e Luterana, por exemplo. Berg e Vingren tem certo apreço por estas igrejas naquele período, sobretudo a Congregação Cristã do Brasil, no entanto por divergências doutrinárias e escatológicas se afastam da denominação religiosa, visto que os assembleianos seguiam o arminianismo (crença de que Cristo não seleciona indivíduos em específico para oferecer graça. Cabe aos homens, portanto, a busca pela salvação – salvação baseada na fé), enquanto os membros da CCB seguiam a doutrina calvinista

⁵ Segundo pesquisa do Datafolha, citada pelo jornal *Carta à Capital*, o maior componente estatístico das Assembleias de Deus são mulheres e negras. Disponível em: cartacapital.com.br/sociedade/mulheres-negras-sao-maioria-entre-evangelicos-aponta-datafolha/. Acesso em: 1 jul. 2025.



(entende que a salvação vem por meio da predestinação: Deus escolheu desde o princípio quem iria para o céu e quem seria condenado ao inferno). Segundo Leonardo Mariano:

Enquanto a Congregação Cristã buscava em São Paulo seu enraizamento através principalmente de italianos, a Assembleia de Deus ia pontilhando o Norte, carregada pelas camadas pobres da população brasileira. Estas faixas pobres, com muito escassas possibilidades de melhoria de vida e com praticamente nenhuma participação nos cultos católicos oficiais, encontram nas celebrações neste ramo pentecostal momentos propícios da espontaneidade e liberdades religiosas. No limiar da segunda década do século, o pobre começava a ter vez, numa presença ativa, em templos que ele mesmo ajudou a construir e que os considerava como seus. Além disso, a forte tendência a glossolalia e as orações coletivas, que a Assembleia veio destacar, respondiam desde o início às aspirações religiosas dos pobres (Rolim, 1985, p.42 *apud* Mariano, 2019, p.60).

No entanto, as igrejas aqui presentes e o catolicismo no geral não eram de todo receptivos aos negros, onde as cristãs/evangélicas (sobretudo batistas, presbiteriana, luterana etc.), focavam em prestar assistência não aos mais pobres e excluídos socialmente, mas sim a classe média e alta da época, com enfoque sobretudo aos imigrantes italianos, norte americanos, ingleses etc., seguindo basicamente o projeto de eugenia brasileiro oriundos do pós-abolição. Grande parte de seus cultos eram pregados em Alemão, inglês e italiano, inacessível a grande parte dos negros ali presentes. Um ponto interessante a ser destacado, é o fato de que as religiões de matriz africana, além da clara demonização não somente do senso comum e das próprias instituições religiosas (sobretudo das igrejas evangélicas, que nunca aceitavam sincretismo religiosos abertamente, apesar de terem ao longo dos anos incorporado certos elementos de outras religiões), mas também do código penal (criada antes mesmo da constituição de 1891), que criminalizava os negros que praticavam “espiritismo.” (o que diferenciava os membros cristãos de outras religiões era a satisfação da perseguição, que significava sofrer por Cristo, e isso era algo bem-visto aos olhos de todos, ainda que causasse sofrimento).

Há alguns relatos que indicam que por inúmeras vezes (e por terem um público semelhante ao de religiões de matriz africana) foram parados pela polícia ao serem confundidos com membros de religiões afro-brasileiras e devido ao “barulho” emitido pelos fiéis ao falar em línguas, dançar, cantar etc. No entanto, há maior concentração de esforços de Berg e Vingren em propagar o evangelho, e não somente deixá-lo propenso



à elite do país. Com isso, ambos começam a aprender português e o pentecostalismo se torna desta forma acessível aos mais pobres;

Neste contexto há ainda uma divisão entre o pentecostalismo norte americano e o sueco, não somente em igrejas assembleianas, mas também de outras denominações religiosas, como a Batista, por exemplo, partindo da ideia de que os norte-americanos aqui presentes naquela época em determinados momentos, o que evidencia a pluralidade cultural presente nas AD's ao longo dos anos, com um visceral problema racial desde o seu nascimento. Em seu diário, Vingren e Berg evidenciam o caráter segregatório embutido nos discursos, e nota-se profunda estranheza por parte dele ao checar que no Brasil os negros e brancos viviam numa suposta “harmonia”. Como indica Vingren em seus diários:

A primeira que recebeu o batismo com o Espírito Santo foi uma irmã preta como carvão, mas lavada no sangue de Jesus. Agora estava posto o fundamento para o templo espiritual, que ainda hoje torna-se cada vez mais alto (Vingren, 1987, p.86, grifo nosso).

Outra divergência importante das AD's brasileiras para as norte americanas, é a ideia de “destino manifesto” propagada pelos brancos dos EUA, que entendiam que seria entendido como uma reconciliação entre as “igrejas brancas” e as “Igrejas negras”, o que seria impossível no Brasil (visto que os racismos são distintos e no Brasil menos explícitos), as AD's do Brasil se tornam um local dotado de características norte americanas (com um racismo menos explícito), mas destituídas de grande parte das características das igrejas pentecostais de Seymour, como o Jazz, as danças e manifestações culturais, por exemplo, porque no nosso país tais características eram criminalizadas e demonizadas. Como os pastores num primeiro momento desejavam se afastar das religiões de matriz africana, há uma demonização das danças e há a proibição de instrumentos musicais como o pandeiro, por exemplo, que seria utilizado posteriormente apenas em igrejas localizadas nas regiões periféricas das cidades.

Por estar associado a música de negros marginalizados, esse termo não foi aceito na liturgia das igrejas e foi visto como ritmo pagão, pois era tido como “coisa de preto macumbeiro”. Isso reforça o processo de assimilação do negro e sua negação identitária em detrimento de uma “cultura superior”, sobre a questão musical. Apesar de hoje, evidenciarmos instrumentos de percussão nas músicas e hinos evangélicos, encontramos ainda uma grande resistência por boa parte



dos pentecostais com relação a ritmos negros como o samba, funk, rap, repente etc. Mas porque será? (Mariano, 2019, p.145).

No contexto brasileiro, o pentecostalismo num primeiro momento se inicia ao norte do país, um lugar dotado de particularidades e de indivíduos de renda salarial menos abastada que não eram interessantes e atrativos ao catolicismo da época, que tinha como enfoque regiões do país com fiéis com grande renda, já bem estabelecido em regiões como São Paulo e Rio de Janeiro, por exemplo. Um ponto notório a ser destacado é que um dos fatores que auxiliou o crescimento das AD's no Brasil foi também a vinda dos Suecos ao Brasil. (Os que antes moravam nos EUA, seguem particularmente para o norte do país, enquanto os oriundos da Suíça se dirigem ao Sul) O Pará, onde nasce a primeira AD no país, naquela época era constituído de um perfil bem plural: ricos, pobres, com áreas urbanas e rurais, que se tornam o primeiro foco de propagação da ideia assembleiana. Logo, uma das características notórias em relação à história norte-americana e seus desdobramentos no Brasil, seria a origem histórica e teológica sobre a qual pertencem. Como propõe Gedeon Freire de Alencar:

Enfim, o que o pentecostalismo assembleiano brasileiro herda de suas origens americanas? Distante da ideologia de “destino manifesto”, algo que, segundo Velasques (1990; 163) contaminou todo o protestantismo brasileiro. não teve o estilo musical do jazz e do blues dos espirituais, das danças congregacionais, também longe da tensão entre grupos segregacionistas e das disputadas tributárias e unicistas tão presentes nas AD's, e durante muitas décadas completamente longe do movimento pentecostal mundial, pois a primeira - única até o momento - conferência mundial pentecostal (pentecostal world fellowship -PWF) vai acontecer no Brasil somente em 1967. As AD's reproduzem, então, a síndrome brasileira de alheamento do mundo (Alencar, 2019, p.63).

Apesar de num primeiro momento Berg e Vingren adotarem o nome em homenagem a Igreja de Fé Apostólica liderada por Seymour, que pregava a unidade entre os povos e a não divisão entre as raças, os fundadores absorvem outra estrutura pastoral, oriunda das *Assemblies of God*, que como aqui mencionadas, propagam um viés europeu, segregacionista e branco. A princípio, as AD's da época intercalavam entre os dois nomes. Vingren e Berg chegam ao Brasil no dia 19 de novembro de 1910, apenas 23 anos depois da abolição da escravidão, considerado uma data de suma importância para os fiéis pentecostais e considerada a data de início do pentecostalismo no país, tendo em sua historiografia oficial a pretensão de se declararem como pioneiros do pentecostalismo brasileiro.

Um outro ponto de apagamento importante a ser destacado, é o embranquecimento proposital de pastores na historiografia oficial das AD's. Podemos citar como exemplo a biografia de Alcebiádes Pereira Vasconcelos, negro, que foi retratado como branco na foto de capa de sua biografia pela CPAS, bem como na história do pastor Manoel Higino, aqui citado.

Figura 1 - Pastor Manoel Higino de Souza, AD de Mossoró (1932)



Fonte: Mariano (2019)

O processo de embranquecimento dos indivíduos marcantes na história das AD's não só escancara o racismo aqui presente, mas impede um processo de identificação da população negra com sua história e indica uma falta de representatividade.

Ademais, há uma reprodução de uma característica da própria cultura brasileira: o alheamento do mundo e o distanciamento da própria história do movimento. Tal atividade impede também mensurar quantos negros foram protagonistas na consolidação da instituição religiosa no país.

Já se tornou corrente a ideologia de que que enfatiza a democracia racial como uma marca dos Evangélicos brasileiros. Segundo ela, não temos igreja separadas por raças, etnias ou cor. e isso nos faz mais harmonioso do que os evangélicos da América do Norte por exemplo. Porém, essa é mesmo a realidade entre os evangélicos brasileiros? Não há ideologia alguma por trás dessa premissa? Ao mesmo tempo em que as denominações Pentecostais compõem a vertente da Igreja Evangélica que dá mais espaço aos negros brasileiros, também são as que reforçam o mito da democracia racial entre evangélicos. Caso contrário, pentecostais não seriam os que mais demonizam nos cultos de origem africana, nem se assustaram tanto com as reflexões sobre o racismo nas igrejas e teriam e suas lideranças majoritárias, um número muito maior de negros tratando os rumos de suas matrizes. Pelo contrário, a Igreja Pentecostal foge das discussões sobre questão racial, demonstrando que entre os evangélicos pentecostais a um *paraíso racial* sem diferenças nem preferências (Oliveira, 2015, p.89).



A aceitação no pentecostalismo é dada a partir da não manifestação de outros elementos culturais, sobretudo aqueles que nos caracterizam como indivíduos culturalmente distintos. O “aceitar a Cristo”, interioriza o apagamento de suas características físicas que os definem como seres diferentes uns dos outros. Os irmãos em Cristo são unidos, e discutir elementos raciais ou apontar o racismo e machismo, nesses casos, é desfazer o elo entre os irmãos, o que não é permitido.

O cristianismo é sempre pautado na ideia de sacrifício, e o sacrifício para Cristo no pentecostalismo inclui implicitamente a rejeição a sua negritude para que haja a aceitação de seus corpos nesses espaços, abrindo mão portanto de seus elementos culturais. Tal indício, assim como as características do racismo à brasileira, não são evidentes, mas sim mascarados sempre que possível. Nascer para Cristo, nesse contexto, se torna também morrer para a sua negritude. O racismo fica notório inclusive em hinos da harpa cristã, escritos também por pastores das AD's, como na canção “Alvo mais que a neve”, escrita durante a Guerra Civil Americana, por exemplo:

*Alvo mais que a neve/ Alvo mais que a neve/ Sim, nesse sangue lavado/Mais alvo que a neve serei/ Se nós a Ti confessarmos/ E seguirmos na Tua luz/ Tu não somente perdoas/ Purificas também, ó Jesus/ Sim, e de todo pecado/ Que maravilha de amor/ Pois, que **mais alvo que a neve/ O Teu sangue nos torna, Senhor.** (Mais alvo que a neve, Harpa cristã, Eden Reeder Latta, 1881, grifo nosso)⁶.*

A discussão sobre hinos desse gênero se faz necessária porque a exaltação de características físicas e padrões de beleza lidos como europeus ou brancos, indica a posição de privilégio sobre qual estão inseridos, fazendo também com que os indivíduos internalizam tais afirmações e queiram se tornar admiráveis como as canções, agir de determinada forma para não se sentir excluído do grupo sobre o qual deseja se inserir, bem como alisar seus cabelos (marcados importante na construção da autoestima negra, levando em consideração a quantidade de mulheres negras inseridas nesses espaços), por exemplo. A vida pública influencia a vida privada e faz com que os negros desejem de tornar brancos, não somente pelos padrões de beleza europeus e hegemonicamente

⁶ A metáfora da “brancura” na Harpa Cristã (CPAD, 2011) como em “Alvo mais que a neve” (Hino 39) e “Nívea Luz” (Hino 91), associa pureza espiritual branca (“neve, nívea luz”), o que pode ser interpretado como viés estrutural racista no contexto brasileiro. Rolando de Nassau aponta que essa linguagem remete a simbolismos raciais do século XIX norte-americano, fazendo com que tais imagens se aproximem de “ideias de embranquecimento” e “dominação”.



brancos, mas também *para serem semelhantes a Cristo* (Cristo este geralmente ilustrado como branco, de olhos azuis). De acordo com Franz Fanon:

O negro quer branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano. Veremos, ao longo desta obra, elaborar-se uma tentativa de compreensão da relação entre o negro e o branco. O branco está fechado em sua brancura. O negro em sua negrura (Fanon, 2008, p.27).

O racismo no pentecostalismo, diferentemente do neopentecostalismo, que demoniza elementos da cultura africana e afrobrasileira, bem como sincretiza elementos de outras religiões além de possuir um caráter explícito de racismo, age a partir do mesmo *modus operandi* o racismo à brasileira: através do silêncio. A ideia de alheamento do mundo abre brechas para a falta de discussões sobre distintos assuntos, tais como racismo e machismo. O pentecostalismo brasileiro parte da ideia de que discussões sobre temas seculares geram divisões dentro da igreja. A premissa de que “somos todos irmãos em cristo” está acima de quaisquer divisões que o “mundo” tente inserir. E como “mais alvo que neve serei”, as discussões raciais (por mais importantes que sejam num espaço sobre o qual há um grupo majoritariamente negro), não existem porque nada pode atrapalhar a unidade do corpo de cristo. Discutir quaisquer fatores sociais, segundo os pastores, traz a ideia de divisão da igreja, ato inadmissível, porque o corpo de cristo funciona se cada membro do corpo estiver em pleno funcionamento. A igreja de cristo, passa, indiretamente, a perpetuar e espalhar a ideia de democracia racial nos espaços religiosos e, por conseguinte, nos espaços privados. Segundo Marco Davi de Oliveira:

Na igreja brasileira já se tornou corrente a ideologia que enfatiza a democracia racial como uma marca dos evangélicos brasileiros. Segundo ela, não temos igrejas separadas por raças, etnias ou cor, e isso nos faz mais harmoniosos do que os evangélicos da América do Norte, por exemplo. Porém essa é mesmo a realidade entre os evangélicos brasileiros? Não há ideologia alguma por trás dessa premissa? Ao mesmo tempo que as denominações pentecostais compõem a vertente da igreja evangélica que dá mais espaço aos negros brasileiros, também são as que reforçam o mito da democracia racial entre evangélicos. Caso contrário, os pentecostais não seriam os que mais demonizam os cultos de origem africana, nem se assustaram tanto com as reflexões sobre o racismo nas igrejas, e teriam, um número muito maior de negros traçando os rumos de suas matrizes (Oliveira, 2015, p.89).

O racismo estrutural, de extrema importância para o entendimento da forma em que o racismo se mostra no Brasil e nas instituições religiosas, parte da ideia de que o racismo está presente em todas as esferas sociais e em todos os lugares. Segundo Almeida



(2020), o racismo pode ser visto a partir de 3 formas: 1. Individual (direcionado geralmente a um único indivíduo). 2. institucional (racismo relacionado a instituições, como escolas, igrejas e através das próprias leis, por exemplo); 3; estrutural (contida em todas as esferas da vida cotidiana, inclusive no imaginário social dos indivíduos.) A ideia de negro e branco são socialmente construídas, e como aqui indicadas, lidas de formas diferentes. Nos EUA, por exemplo, prevalece a ideia de hereditariedade, enquanto no Brasil, as características físicas ou fenotípicas são os marcadores raciais que prevalecem, sendo o negro um produto do próprio racismo, possuindo portanto um caráter sistêmico, se espalhando em todas as estruturas sociais, incluindo os ambientes religiosos, de forma institucional (devido ao apagamento contido na igreja desde as suas origens como aqui indicado) e estrutural (por conter ideais de uma democracia racial que não existe, mas que está contida no imaginário social dos indivíduos).

As igrejas cristãs pentecostais brasileiras, pouco se manifestaram acerca da abolição da escravatura (mesmo conforme indicado, terem uma efetiva participação negra desde a sua criação), somente quando tal assunto já tinha se tornado um consenso entre a população e que já se entendia que em algum momento a escravidão seria abolida. Ademais, grande parte destas igrejas não acolheram os negros em suas instituições. Não havia um racismo explícito, como ocorria nos EUA, os negros podiam assistir os cultos e celebrações, mas não podiam participar na construção ou transmissão da palavra de deus, visto que grande parte das instituições não possuem qualquer enfoque nos negros ou na população mais pobre do Brasil, mas sim na Elite e nos imigrantes que aqui chegaram juntamente com uma ideia de eugenia e embranquecimento da população.

3. Por que os negros optam pelo pentecostalismo? Um olhar para as mulheres das AD'S

Os negros procuram o pentecostalismo porque as suas práticas em relação a corporeidade se aproximam mais do cotidiano e ancestralidade dos negros, além da questão da musicalidade (em que os negros nas Assembleias, por exemplo, possuem espaços para manifestações do Espírito Santo através do corpo, mas também possuem espaço para canto, dança e afins. A prática religiosa é um espaço em que o negro se sente parte de um todo num contexto social que tenta a sua exclusão constantemente, seguindo uma espécie de liturgia própria, se aderindo as características culturais brasileiras, mas



sobretudo, dando abertura para a entrada de fiéis negros sem distinção (aparente) de raça e abraçando uma comunidade historicamente excluída. Como nos mostra Oliveira:

Os negros permanecem sem rumo, sofrendo o preconceito, o racismo, a discriminação e a exclusão. E foi exatamente nesse contexto de exclusão que a comunidade negra cristã fez opção pelo pentecostalismo: a igreja pentecostal chegou mais perto daqueles que eram marcados pelo estigma do desprezo social (Oliveira, 2015, p.49).

Como o pentecostalismo (e consequentemente o assembleísmo) tomou características próprias e culturais do Brasil, assimilaram-se elementos de cunho racial que remetem ao passado escravocrata e mal resolvido do nosso país, tal como a ideia de democracia racial. A partir do discurso de que ao “aceitar Jesus”, você faz parte de uma única família, sem nenhuma distinção entre os irmãos, cria-se uma relação dialética entre os conceitos, visto que o racismo e preconceitos continuam se perpetuando dentro da igreja, ao mesmo tempo em que o discurso da democracia racial se mantém, sendo passado dos pastores aos fiéis, da mesma forma em que elementos culturais africanos são demonizados e dialeticamente estão difusos nos rituais pentecostais

Na igreja brasileira já se tornou corrente a ideologia que enfatiza a democracia racial como uma marca dos evangélicos brasileiros. Segundo ela, não temos igrejas separadas por raças, etnia ou cor, e isso nos faz mais harmoniosos do que os evangélicos da América do Norte, por exemplo. [...] Pelo contrário, a igreja pentecostal foge das discussões sobre a questão racial, demonstrando que, entre os evangélicos pentecostais, há um *paraíso racial* sem diferenças nem preferências (Oliveira, 2015, p.88-89).

É sabido que as mulheres compõem a maioria dentro das Assembleias de Deus (em que mulheres negras são maioria). Entretanto, tal como os negros, não há mulheres em destaque no pastoreio. Em primeiro lugar porque algumas denominações não consideram mulheres aptas ao pastoreio (alguns utilizam de um trecho bíblico de *Efésios* 6 para justificar a ausência de pastoreio feminino, indicando que Deus nos fez iguais, mas com funções diferentes), mas também pela falta de atribuição de ministérios a essas mulheres (que só são distribuídos a mulheres em momentos específicos como o pastoreio de mulheres e crianças, reforçando a ordem patriarcal existente).

A corporeidade se faz muito presente, portanto, na construção dos negros no Brasil. Danças, cantos, e outros movimentos corporais sempre foram utilizados pelos negros no Brasil, seja em forma de resistência, ou de diversão, se fazendo presente



inclusive nas religiões. No entanto, poucas dessas denominações religiosas aceitaram bem essas ditas práticas, principalmente porque eram associadas a “coisas de macumbeiro”, mostrando que as religiões de matriz africana, apesar de aceitarem as práticas corporais, eram sempre levadas de modo pejorativos ou demonizadas não somente pelas leis ou senso comum, mas por outras igrejas como a católica e as evangélicas, trazendo a ideia e percepção de acolhimento e pertencimento a indivíduos que são subjugados inclusive pelo imaginário social.

Alguns aspectos contribuem para a identificação da religiosidade do povo negro do Brasil. O primeiro, que salta aos olhos, é a utilização do corpo como instrumento do culto. Nas igrejas pentecostais, o corpo é usado livremente no momento da adoração, indo de palmas e danças até expressões incomuns, como rastejar no chão, abrir os braços numa posição de voo, correr sem sair do lugar etc. Todas essas manifestações nada mais são que a utilização do corpo para se expressar melhor. Essas experiências, até alguns anos atrás, só eram vistas nos grupos pentecostais.

O segundo aspecto que chama a atenção na liturgia pentecostal e que atrai os negros no Brasil é a musicalidade. Podemos ver - não só no Brasil, mas em todo o mundo - que a musicalidade do negro está relacionada com a vida, o sofrimento as lutas por libertação e os momentos de nascimento e morte. Essa musicalidade fez diferença, por exemplo, na história sofrida dos negros escravizados no Brasil. Quando, em meio a tanta dor, os negros cantavam e dançavam, demonstravam a resistência que os caracterizaria em todos os continentes.

Foi assim não apenas no Brasil, mas também em outros países por onde os negros estão espalhados. A música serviu como um alento diante do sofrimento, um bálsamo para confortar as vítimas de tantas atrocidades. Segundo Marco Davi de Oliveira (2015, p.66): “A musicalidade das populações negras é, portanto, um ponto forte de sua religiosidade.”

Ademais, a musicalidade se faz extremamente presente no contexto pentecostal, visto que a música sempre esteve presente na cultura afro-brasileira, a partir de cânticos de festividades e de resistência, por exemplo, o que não é diferente num contexto cristão. Nas AD's, os negros têm não somente a liberdade expressiva de cantar publicamente, mas também possuem espaços específicos para isso, como os corais das igrejas, ou, como ocorrem em muitas Assembleias, momentos específicos onde os próprios fiéis podem



indicar uma música por meio da banda ou por meio de um playback de um hino e cantar abertamente. Sobre isso. Nos diz Marco Davi de Oliveira:

Durante toda a história do pentecostalismo brasileiro, essa diversidade de expressão musical que mantém suas raízes tem sido um ponto fundamental, tornando-se alvo de uma estratégia usada para a atração dos negros do país a igreja pentecostal (Oliveira, 2015, p.67).

Eventualmente, com a entrada das AD's nas camadas mais pobres da população, principalmente a partir da figura de Paulo Leivas Macalão, temos um aumento exponencial da população negra nas instituições religiosas. Diferentemente de outras igrejas, as AD's acolhem os negros, e estes locais se tornam espaços de aceitação da população negra, que podia cantar, dançar e manifestar os dons do batismo do Espírito Santo sem quaisquer tipos de demonizações ou preconceito por isso nos primeiros anos onde as práticas corporais eram realizadas, a polícia interrompia por inúmeras vezes os cultos das AD's, principalmente porque estes eram confundidos com cultos de religiões de matrizes africanas. No entanto, tais visitas eram vistas como benéficas, porque a "perseguição" segundo os membros das Assembleias era motivo de louvor, visto que a perseguição era vista como algo benéfico, já que era associado a perseguição indicada na bíblia aos apóstolos.

Portanto, a religião mais negra do país possui as características da cultura afro-brasileira, embora sofram severos processo de apagamento e da cultura afrobrasileira, que se apropria de certos elementos, enquanto demoniza outros.

Essa é uma igreja com maioria negra, que nega aspectos da cultura e religiosidade afro-brasileira, mas que ao mesmo tempo bebe na fonte de todo esse aparato cultural, sob "máscaras brancas", a fim de esconder suas origens africanas, ao ponto de inventar uma tradição exclusivamente branca sueca, como se os negros brasileiros não tivessem influenciado em nada em sua cultura religiosa eclesiástica. (Mariano, 2019, p.104).

Entretanto, como já mostrado, raça e gênero compõem a maioria dentro das assembleias de deus. Desta forma, há um poder simbólico que essas mulheres possuem (sobretudo as mulheres negras), que podem alterar a estrutura social do rito, ou seja, podem alterar o pastor ou a fala deste caso estas se manifestem através do silêncio. Conforme indica Gedeon Freire de Alencar:



Wanda Freire, esposa do José Wellington, (bem como Zélia Macalão, esposa do Paulo Macalão), pode até ter seu retrato em todos os jornais, sentar-se no púlpito, ser entrevistada na TV e publicar livro. Sim, ela também tem poder e o usa. Mas a irmã Maria, anônima, pode fazer um estrago ou benefício bem maior que esta outra com sobrenome ilustre. Afinal essa ilustre “Primeira-Dama do Ministério” se fia no poder do marido, neste caso, fortalecendo-o. Assim sendo, seu papel realiza um efeito contrário: sua postura reforça sua inferioridade e desimportância. A outra mulher, pobre, sem nome, solteira ou sem marido ilustre age autonomamente, reforçando, assim, simbolicamente seu próprio poder. Ou, segundo o entendimento de seus seguidores, um poder espiritual. Afinal, qual das duas é mais poderosa? (Alencar, 2019, p.246).

Para além disso, mulheres negras possuem um poder de alcance muito maior do que os pastores, visto que ao praticar cultos em suas residências, elas tomam a frente do pastoreio (mesmo que não reconhecido pela igreja local), que podem atingir camadas que outrora não seriam atingidas pelo pastor da igreja (fatores como localidade, influência e afins, são considerados).

No que se diz respeito à esfera privada, no entanto, as mulheres têm poder a partir dos cultos domésticos, geralmente realizados em suas próprias casas, alcançando pessoas que provavelmente as igrejas não alcançariam. Neste espaço, as mulheres são chamadas de pastoras, conduzem os cultos e levam a pregação. Os membros desses cultos, eventualmente acabam frequentando a AD sobre a qual a sua líder espiritual congrega, ainda frequentando os cultos domésticos, que não são realizados nos mesmos dias dos cultos de celebração, mas sim nos intervalos entre os eventos promovidos pela instituição religiosa.

Logo, de forma geral no contexto das Assembleias de Deus, as mulheres têm o trabalho espiritual, enquanto os homens ficam com a liderança, que partem de um binarismo sexual bem delimitado, com funções específicas ao feminino e ao masculino, tendo como consequência, a não valorização do trabalho (e pastoreio) feminino. Como o “trabalho eclesialístico” não é de fato visto e reconhecido como um trabalho e sim como virtude, as mulheres são guiadas a entender que não são passíveis de salário, tal qual o próprio trabalho doméstico, por exemplo.

As Assembleias, assim como outras denominações pentecostais, partem da premissa de que o Espírito Santo se move através do barulho. Desta forma, palmas, gritos, rodopios e outras manifestações corporais são evidenciadas, seja nos momentos de



louvores, pregações e orações, e sendo confundida nos primórdios da consolidação das AD's no Brasil com religiões de matriz africana, que produzem sons similares.

Como as mulheres são maioria, ao passo em que estas se calam, seja por insatisfação sobre algo dito por algum pastor ou por discordância de alguma fala de qualquer outro membro que está conduzindo o culto, elas são capazes de trocar toda a ordem hierárquica vigente, e em alguns casos, são capazes de trocar inclusive o líder religioso que as representa. Quando as mulheres negras se calam e utilizam deste poder disposto numa esfera simbólica, o restante dos membros da igreja não contesta as mulheres, mas sim direcionarão as dúvidas a quem conduz a fala, indicando que há algo errado em determinado líder ou pastor e que este não tem a “unção” necessária, ou é um líder “frio” que é consequentemente trocado.

Considerações finais

A partir do que fora elucidado, nota-se que o movimento pentecostal possui origens norte-americanas, sempre marcadas por tensões de cunho racial, embora tenha participação negra em toda a sua construção, seja a partir de eventos como a *Rua Azusa*, ou com figuras como Seymour e Durham. A religião, no entanto, possuía (e possui até os dias atuais) significados diferentes a pessoas brancas e negras, onde para os brancos tinham maior preocupação na escatologia e teologia, enquanto os negros viam na religião uma fonte de acalanto frente às desigualdades enfrentadas fora do ambiente religioso.

As Assembleias de Deus no Brasil, nascem também neste contexto segregacionista, onde os membros brancos e da elite da igreja de William Seymour (e de outros pastores) se recusam a ser pastoreados por um negro e filho de ex-escravos, bem como se recusar a congregar na igreja juntamente com pessoas negras. Posteriormente, Daniel Berg e Gunnar Vingren, dois suecos e participantes dos cultos, recebem uma revelação divina de que deveriam se dirigir até o Brasil com o intuito de espalhar o evangelho. Logo, diferentemente de outros locais, o pentecostalismo brasileiro (sobretudo as AD's) tiveram uma influência majoritariamente sueca, o que nos distanciou de determinadas características do pentecostalismo norte-americano e em sua maioria negra e ainda que tenha adquirido um caráter à brasileira, o racismo ainda está condido nas relações interpessoais e institucionais da igreja, no sentido de inviabilizar a história do



movimento e apagar a história e protagonismo negro e feminino da história das AD's no Brasil.

Sem dúvida, todos os racismos são abomináveis e cada um faz as suas vítimas do seu modo. O brasileiro não é o pior, nem o melhor, mas ele tem as suas peculiaridades, entre as quais o silêncio, o não dito, que confunde todos os brasileiros e brasileiras, vítimas e não vítimas (Souza, 1983, p.19).

O racismo nessas instituições se manifesta a partir da proibição de discussões de cunho racial no espaço religioso. A ideia de que “todos somos irmãos em Cristo” e que discussões de gênero e raça criam rupturas na igreja, perpetua o falso pensamento de democracia racial. Tal proibição impede também que os negros pertencentes ao grupo social (que também são maioria) possam se identificar plenamente ao movimento religioso.

Desta forma, os negros optam pelo pentecostalismo pela não demonização de seus corpos, bem como a partir de uma aceitação coletiva (embora com a condição de apagamento de suas características negras e aumentando o desejo destes de se tornarem brancos), ao mesmo tempo em que garantem uma liberdade corporal a partir de danças, rodopios e gritos, por exemplo. Partem também da premissa de que a perseguição e que alguns sofrimentos causados aos oprimidos são de alguma forma benéficos, porque podem garantir benefícios nos céus, traz consigo também a necessidade da não transformação dos indivíduos e da sociedade, um alheamento do mundo, o que lhe faz seguir a vida dura e difícil sem perder a dignidade.

Além disso, nestes espaços os negros podem cantar, dançar e se expressar corporalmente sem sofrerem quaisquer tipos de preconceitos por membros da igreja. Ao contrário das religiões de matriz africana, por exemplo, os negros recebem aprovação por se expressarem, e não são demonizados por dançarem ou cantarem, sendo, ao contrário, sempre influenciados a realizar em tais tarefas (e seguirem estereótipos de que todos os negros cantam e dançam bem, por exemplo).

De forma geral, o movimento negro elenca como principais atividades para o crescimento de jovens e adultos antirracistas é tratar o problema racial nos espaços escolares. Mas pensando que a grande maioria das mulheres negras perpassam pelo ambiente religioso, elencar e representar homens e mulheres de destaque no movimento e, a partir de uma teologia negra e de um Deus que se compadece e provê o que é necessário para que estes sejam libertos. Retornar a hermenêutica negra, é, portanto,



reconhecer que o Deus encarnado se reconhece em meio aos negros. É o que reforça James Cone em seu livro *Teologia negra*:

Ao se tornar uma pessoa negra, Deus revela que a negritude não é o que o mundo diz ser. A negritude é a manifestação do ser de Deus, pois revela nem na divindade nem na humanidade residem as definições brancas, mas sim a libertação do cativo (Cone, 2018, p.200).

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, Gedeon Freire de et al. *Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia 1911-2011*. [S.l.: s.n.], 2012.
- ALENCAR, Gedeon Freire de. *Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus – 1911 a 2011*. 2ª ed. ampl. São Paulo: Editora Recriar, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. 2ª ed. São Paulo: Pólen, 2020.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100–115, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i67p100-115. Disponível em: revistas.usp.br/revusp/article/view/13458. Acesso em: 6 mai. 2025.
- CONE, James Hal. *Deus dos oprimidos*. São Paulo: Editora Recriar, 2018.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.
- ERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afro diaspórico*. São Paulo: Editora Autêntica, 2018.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora Edufba, 2008.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Editora Global, 2003.
- GÓIS SILVA, Wallace. *Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil e Unidade: cooperação e tensões com grupos cristãos nos documentos históricos e teológicos*. 2017. Disponível em: <https://www.academia.edu/26583573>. Acesso em: 6 mai. 2025
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Autêntica Editora, 2019.
- LATTA, Eden Reeder. Mais alvo que a neve. In: *Convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil. Harpa Cristã*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011. Hino nº 39.
- LUI, Eduard Henry. O racismo e a fé batista. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 40, p. 144–168, 2021.



MARIANO, Leonardo da Conceição. *Alvo mais que a neve? os negros no pentecostalismo e sua relação com a cultura e religiosidade afro-brasileira*. São Paulo: Editora Recriar, 2019.

NASSAU, Rolando de. *Alvo mais que a neve: hino racista?* Hinologia Cristã, 2021. Disponível em: hinologia.org/alvo-mais-que-a-neve-hino-racista. Acesso em: 28 jun. 2025.

OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* Viçosa: Editora Ultimato, 2015.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. Editora Companhia das letras, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. Editora Companhia das Letras, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo à brasileira*. Editora Companhia das Letras, 1998.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1983.

VELASQUES, R. G. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Paulinas, 1990.

VINGREN, G. *Diário do pioneiro Gunnar Vingren: relatos da implantação da Assembleia de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 1987.



A formação das Testemunhas de Jeová no Brasil: crença, discurso e busca por legitimidade

The formation of Jehovah's Witnesses in Brazil: belief, discourse, and the quest for legitimacy.

Osorio Vieira Borges Junior¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a formação e o processo de busca por legitimidade das Testemunhas de Jeová no Brasil, propondo-se a superar as abordagens acadêmicas prévias, criticadas por seu caráter dogmático e essencialista. Especificamente, a pesquisa se concentra na evolução numérica do grupo entre 1923 e 1973 e na análise da perseguição sofrida durante a Ditadura Militar, compreendendo-a não como anomalia, mas como elemento de reforço identitário. A metodologia utilizada está ancorada na História Cultural das Religiões e combina a Teoria da Economia dos Campos, de Pierre Bourdieu, empregada para mapear o capital, o investimento e o ganho simbólico do grupo no campo religioso brasileiro. As fontes que sustentam o trabalho são variadas, incluindo as próprias publicações da organização, como a revista *A Sentinela* e o *Anuário das Testemunhas de Jeová* de 1974, que fornece dados de crescimento e distribuição de revistas, além de documentos oficiais e de repressão do Estado brasileiro, como um dossiê de 1974 enviado a órgãos de inteligência do governo durante a Ditadura Militar, localizado no Arquivo Nacional do Brasil. A pesquisa demonstra que, ao examinar a formação e a expansão das Testemunhas de Jeová no Brasil entre 1923 e 1973, observa-se que o grupo conquistou um importante ganho simbólico ao ser simultaneamente identificado como adversário pela Igreja Católica e pelo Estado. Essa dupla oposição, especialmente evidenciada nas ações repressivas da Ditadura Militar, foi reelaborada pelos próprios fiéis como um marcador identitário e como uma estratégia que reforçou tanto sua legitimidade quanto sua projeção no campo religioso brasileiro.

Palavras-chave: Testemunhas de Jeová. Autoritarismo. Conflito.

Abstract: This article aims to analyze the formation and the process of seeking legitimacy of Jehovah's Witnesses in Brazil, proposing to overcome previous academic approaches criticized for their dogmatic and essentialist character. Specifically, the research focuses on the group's numerical evolution between 1923 and 1973 and on the analysis of the persecution suffered during the Military Dictatorship, understanding it not as an anomaly but as an element of identity reinforcement. The methodology is anchored in the Cultural History of Religions and combines Pierre Bourdieu's Theory of the Economy of Fields, employed to map the group's capital, investment, and symbolic gain within the Brazilian religious field. The sources supporting this study are varied, including the organization's own publications, such as the magazine *The Watchtower* and the *1974 Yearbook of Jehovah's Witnesses*, which provide data on growth and magazine distribution, as well as official and repressive documents from the Brazilian State, such as a 1974 dossier sent to government intelligence agencies during the Military Dictatorship, located in the National

¹ Doutorando em História pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em História pelo Instituto de História (Inhis) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Contato: juniorvieira.osorio@gmail.com.



Archives of Brazil. The research shows that, by examining the formation and expansion of Jehovah's Witnesses in Brazil between 1923 and 1973, it becomes evident that the group achieved a significant symbolic gain by being simultaneously identified as an adversary by both the Catholic Church and the State. This dual opposition – particularly evident in the repressive actions of the Military Dictatorship – was reinterpreted by the believers themselves as an identity marker and as a strategy that strengthened both their legitimacy and their visibility within the Brazilian religious field.

Keywords: Jehovah's Witnesses. Authoritarianism. Conflict.

Introdução

As Testemunhas de Jeová formam uma das expressões religiosas mais singulares do século XX, tanto por sua estrutura organizacional quanto por sua postura de separação em relação ao mundo político e religioso dominante. Originária dos Estados Unidos, a religião teve início em 1870, quando Charles Taze Russell (1852–1916), inspirado por um sermão de Elder Jonas Wendell, reuniu um pequeno grupo dedicado ao estudo da Bíblia, com o propósito de restituir o cristianismo à sua pureza primitiva. Em 1879, Russell fundou a revista *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, ainda hoje publicada sob o título *A Sentinela*, que se tornou o principal veículo de circulação doutrinária e identitária das Testemunhas de Jeová. Essa publicação, fonte primária utilizada nesta pesquisa, não apenas divulgava uma leitura particular das Escrituras, mas também construía uma linguagem simbólica de pertencimento e distinção, por meio da qual o grupo se reconhece e se diferencia de outras tradições cristãs.

A expansão da religião para o Brasil remonta à década de 1920, período em que suas primeiras pregações e publicações começaram a circular em território nacional. O crescimento inicial foi modesto, restrito a pequenos núcleos urbanos e periféricos, até que, nas décadas seguintes, as Testemunhas de Jeová se tornaram mais visíveis, particularmente a partir de 1939, quando passaram a ser monitoradas pelo Estado brasileiro em razão de sua recusa em saudar símbolos nacionais e de sua oposição ao fascismo e à guerra. A postura pacifista e a rejeição ao alistamento militar foram interpretadas como insubordinação política, levando à prisão de diversos adeptos durante o Estado Novo e, mais tarde, à intensificação da vigilância durante a Ditadura Militar. Um dossiê redigido pelo jornalista Wilson Kleber Moreira, intitulado *Testemunhas de Jeová e a Segurança Nacional: Religião ou Subversão?* (1974), que figura como fonte deste trabalho, circulou confidencialmente entre órgãos de inteligência do regime,



ilustrando a interseção entre o campo religioso e o aparato repressivo do Estado (Arquivo Nacional do Brasil, enc. 0084/CISA-RJ, 1976).

Este trabalho ancora-se na História Cultural das Religiões, perspectiva que reconhece as crenças e práticas religiosas como fenômenos históricos e situados, assim como propõe Antônio Benatte (2014, p. 59) ao dizer que “a relação entre história, religião e cultura é hoje tão umbilical que dificilmente podemos imaginar a história religiosa abstraída do campo da história cultural”. Inspirados em Michel de Certeau, partimos da premissa de que compreender uma religião implica compreender as táticas e os modos de fazer de seus praticantes: os gestos cotidianos que produzem sentido em contextos de dominação e vigilância. Assim, a religião é pensada como prática e invenção, e não apenas como doutrina ou dogma.

Associada a essa perspectiva está a noção de campo religioso, que constitui o eixo interpretativo central da pesquisa. Pierre Bourdieu propõe que cada campo social, seja ele político, científico ou religioso, funciona como um espaço de relações, no qual diferentes agentes disputam capitais simbólicos e o monopólio da autoridade legítima. A análise relacional, nesse contexto busca dissecar os textos para formar “o quadro dos caracteres pertinentes de um conjunto de agentes ou de instituições” (Bourdieu, 1989, p. 29).

As fontes que sustentam este trabalho são múltiplas e articuladas entre si. Utilizam-se publicações oficiais da própria organização, como *A Sentinela* e o *Anuário das Testemunhas de Jeová* (especialmente os de 1974 e 2024), que documentam a expansão e o cotidiano religioso do grupo. Além disso, são mobilizados documentos confidenciais do Arquivo Nacional do Brasil, entre eles o *Encaminhamento nº 0084/CISA-RJ* (1976) do Ministério da Aeronáutica, que comprova a circulação do dossiê de Wilson Kleber Moreira entre os órgãos de segurança do regime militar. Essas fontes, quando lidas em diálogo, permitem observar a sobreposição entre o discurso interno de legitimação religiosa e o discurso externo de vigilância política, revelando a formação de um imaginário estatal e social sobre as Testemunhas de Jeová no Brasil.

Ao articular essas dimensões, a crítica à abordagem essencialista predominante, a reconstrução histórica da formação do grupo no Brasil e a aplicação da teoria da economia dos campos, busca-se evidenciar como as Testemunhas de Jeová elaboraram mecanismos específicos de produção de legitimidade no interior do campo religioso brasileiro. A análise das práticas, das perseguições e de sua reelaboração simbólica permitirá



compreender que o crescimento organizacional não se deve apenas a fatores externos, mas a um processo contínuo de negociação identitária, no qual a oposição estatal e eclesial converte-se em recurso de fortalecimento simbólico e posicionamento estratégico no campo.

1. O fosso que separa enunciações e vivências: uma renúncia às generalidades

No Brasil, existem poucas pesquisas e trabalhos acadêmicos dedicados ao estudo das Testemunhas de Jeová. A maior parte das obras disponíveis foi elaborada a partir de uma perspectiva que frequentemente se concentra em aspectos dogmáticos e essencialistas dessa religião. A ausência dessas análises levou à tendência de essencializar a religião, reduzindo-a a meros estereótipos. Os trabalhos acadêmicos produzidos parecem, muitas vezes, apenas confirmar as noções preconcebidas e os estigmas construídos pelo senso comum. Essa abordagem simplista não admite uma historicização adequada que leve em consideração as complexas condições culturais, sociais e políticas dos territórios onde as Testemunhas de Jeová se estabeleceram. Como resultado, há uma falta de compreensão das nuances que cercam a prática religiosa e das experiências vividas por seus membros, o que impede uma apreciação do fenômeno religioso em questão, considerando e admitindo suas contradições.

Como exemplo dessa tendência, Eduardo Góes de Castro (2007, p. 8) classifica as Testemunhas de Jeová como uma “seita milenarista norte-americana”. Os problemas envolvendo essa definição começam pelo fato de que a rotulagem de um grupo que compartilha hábitos propriamente religiosos como uma seita carrega em si um pré-julgamento e uma tendência de inferiorização e hierarquização do fenômeno religioso; a expressão deslegitima o grupo como uma forma válida de expressão de religiosidade e possui um caráter pejorativo.

A hierarquização do fenômeno religioso é uma prática comum em narrativas que emergem da tentativa de objetificação da religião ao buscar estruturas comuns nas diversas formas de expressão da religiosidade. Classificar uma religião cristã, originada de grupos protestantes, como “seita” reflete uma influência positivista e cientificista que se consolidou no século XIX, período em que “a civilização europeia manifestava sua mais completa convicção de superioridade” (Agnolin, 2019, p. 34). Essa rotulagem revela



uma tendência do historiador, sociólogo ou cientista da religião de estabelecer uma justa medida para o estudo das religiões: o cristianismo europeu e católico. Tal abordagem gera uma “ilusão etnocêntrica de um ‘universal concreto’” (Gasbarro, 2006, p. 66-67), que é uma clara consequência do positivismo e cientificismo no “pensamento moderno sobre a alteridade e na estrutura da antropologia científica” (Gasbarro, 2006, p. 77), reduzindo o estudo das religiões a um comparativismo do fenômeno religioso pela sua origem e estrutura organizacional, mas sem considerar as Histórias e culturas que circulam sua prática.

Suely Ribeiro Barra (2008, p. 6), ao escrever sobre as Testemunhas de Jeová, procurou “pesquisar o processo de transformação da identidade a partir da conversão ao Movimento Religioso das Testemunhas de Jeová”, adotando uma perspectiva que tende a homogeneizar os fiéis, como se estivessem completamente submetidos à ortodoxia imposta pela cúpula da religião. No entanto, “o que devemos é entender como diferentes crenças e práticas fazem sentido para as pessoas e os grupos que as adotam, em contextos históricos específicos” (Bellotti, 2004, p. 65). Em seu texto, Barra raramente se refere às Testemunhas de Jeová como uma religião, preferindo o termo movimento religioso. Essa escolha, intencional ou não, reflete uma postura semelhante à de Castro: ao não definir claramente o grupo como uma religião, ela o inferioriza e deslegitima, como se não preenchesse critérios pré-estabelecidos de uma religião, conforme um molde positivista e essencialista.

Em sua pesquisa, Suzana Ramos Coutinho Bornholdt (2004, p. 6) tenta “identificar o papel sistematizador da Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, que através de um treinamento conduz as atividades de seus membros a uma disciplinarização de suas ações”. É evidente que, dentro da organização religiosa das Testemunhas de Jeová, existe um esforço claro para promover a uniformidade de comportamento entre seus membros, o que pode ser interpretado, à luz do pensamento de Clifford Geertz (2019, p. 67), como uma tentativa de alinhar as ações humanas a uma “ordem cósmica imaginada”. De fato, essa busca pela padronização não é exclusiva das Testemunhas de Jeová, sendo característica de muitas religiões que tentam moldar as práticas de seus seguidores a um conjunto de normas e crenças que dão coesão à comunidade religiosa. De fato, uma religião “pode tanto reforçar hierarquias e perpetuar sistemas opressivos quanto sustentar processos de resistência,



reconciliação e emancipação” (Fratucci Santos et al., 2025, p. 28). Essa ambivalência indica que a padronização comportamental não deve ser compreendida apenas como mecanismo de controle ou de perpetuação de hierarquias, mas também como um campo de possibilidades onde os próprios fiéis reinterpretam normas e negociam sentidos.

Entretanto, o que incomoda na análise de Bornholdt é a visão reducionista com a qual trata os fiéis, ignorando o papel ativo que esses indivíduos podem desempenhar na construção de suas próprias interpretações da fé. A pesquisa assume que os adeptos da religião são meramente receptores passivos das ordens da cúpula religiosa, incapazes de exercer qualquer grau de agência ou de desenvolver uma leitura própria da ortodoxia que lhes é transmitida. Isso desconsidera o fato de que, mesmo em sistemas religiosos altamente normatizados, os indivíduos exercem uma certa autonomia ao reinterpretar, adaptar e até negociar os ensinamentos com base em suas realidades pessoais e contextos sociais, afinal “as expressões da espiritualidade e da fé não são construídas apenas mediante relações de poder entre clérigos e leigos” (Benatte, 2014, p. 68). Portanto, ao negligenciar essa dimensão, Bornholdt priva os fiéis de uma complexidade inerente às suas experiências religiosas, simplificando excessivamente a relação entre liderança e fiel e ignorando as nuances da religiosidade vivida, que inclui interpretações pessoais, resistências veladas e uma variedade de práticas informais que coexistem com a ortodoxia, e às vezes, até a transforma.

Os exemplos citados demonstram que o estudo das Testemunhas de Jeová na área das humanidades é, hoje, incapaz de romper com os estereótipos que reduzem a complexidade e as contradições presentes nessa religião. A abordagem prevalente reforça visões superficiais, tratando o fenômeno religioso de forma homogênea, sem levar em consideração as variações e interpretações individuais dos fiéis.

Além disso, o estudo da questão do sangue por pesquisadores das áreas de ciências da saúde e biológicas reflete uma outra camada de interpretação simplificada, embora necessária. A visibilidade que esse tema adquire, devido à sua grande estranheza em relação às práticas médicas convencionais, acaba contribuindo para uma visão ainda mais reducionista da religião. Ao focalizar aspectos isolados e inusitados como a recusa de transfusões de sangue, os estudos ignoram as dinâmicas culturais complexas que sustentam tais práticas, e deixam de explorar as complexas racionalidades que os próprios



membros da religião desenvolvem para justificar suas decisões. Essa ênfase no exótico reforça a tendência de exotificação e estigmatização da religião.

Para Certeau (2012, p. 241), "a prática e a teoria da cultura ascendem à honradez quando renunciamos à pretensão de superar por generalidades o fosso que separa os lugares onde se enuncia uma vivência", ou seja, a verdadeira compreensão de uma cultura, ou de um fenômeno religioso, só é possível quando se reconhece a singularidade e a particularidade das experiências vividas. Tentativas de generalizar ou de impor uma visão externa e homogênea, sem levar em consideração as especificidades locais e contextuais, acabam por reduzir e distorcer o entendimento dessas vivências. No caso das Testemunhas de Jeová, o fosso entre a teoria acadêmica e a prática religiosa cotidiana se amplia quando os estudos falham em observar como as crenças e práticas são adaptadas e reinterpretadas pelos próprios membros em seus contextos históricos e culturais.

Superar esse fosso implica reconhecer que o estudo da religião deve estar sempre atento às práticas particulares, às vivências e às narrativas locais, sem tentar encaixá-las em categorias generalistas. Para isso, é importante compreender as crenças mais comuns, sobre as quais os fiéis agirão, criando suas próprias maneiras de religiosidade. Além disso, é necessário renunciar a qualquer pretensão apologética no exercício da pesquisa².

A doutrina é transmitida aos fiéis por meio de publicações, como livros e periódicos regulares. A religião não é trinitária, portanto, rejeita a ideia da Santíssima Trindade, entendendo que Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo são seres distintos. Além disso, o Espírito Santo não é considerado uma pessoa, mas a força ativa de Deus, utilizada para realizar sua vontade. A religião também não advoga a existência de um inferno, purgatório ou qualquer local de tormento eterno, acreditando que a morte é um estado de inexistência, onde a pessoa permanece em total inconsciência até a ressurreição prometida por Deus (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1928, p. 21).

A ressurreição, segundo as Testemunhas de Jeová, acontecerá durante o reinado milenar de Cristo, um período de mil anos em que Jesus governará a Terra restaurada a um estado paradisíaco. Para os fiéis, nessa época, pessoas que morreram, tanto justos quanto injustos, serão ressuscitadas para viver para sempre. Os justos são considerados

² Os exemplos aqui citados oferecem apenas uma breve amostra da doutrina, já que este não é o objetivo central deste trabalho. Para uma compreensão mais ampla, foram consultadas diversas obras e publicações, listadas nas referências bibliográficas, cuja leitura poderá esclarecer e aprofundar o entendimento de qualquer leitor interessado nas questões doutrinárias e na organização dessa religião.



aqueles que já viveram de acordo com os princípios de Deus, enquanto os injustos são considerados os que não tiveram a oportunidade de conhecer ou seguir a vontade divina plenamente (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1928, p. 36).

Segundo a doutrina, durante esse milênio, os ressuscitados terão a oportunidade de aprender sobre os ensinamentos de Deus e de Jesus e viver de acordo com as leis divinas. Aqueles que se mostrarem fiéis e obedientes poderão obter a vida eterna em um paraíso terrestre e os que se recusarem a seguir a orientação divina serão destruídos definitivamente, mas sem passar por tormento ou sofrimento eterno, pois as Testemunhas de Jeová não acreditam em um inferno de fogo. Para eles, a punição final é a aniquilação, ou seja, o fim completo da existência (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1928, p. 56).

Os membros da religião costumam rejeitar festas tradicionais como o Natal, a Páscoa e até mesmo aniversários. Para os fiéis, o Natal e a Páscoa têm raízes em celebrações pagãs que, com o tempo, foram associadas ao cristianismo, mas sem um fundamento bíblico claro. Elas argumentam que essas festividades não refletem uma verdadeira adoração cristã, pois não há evidência na Bíblia de que Jesus tenha comemorado ou ordenado essas celebrações. Por essa razão, elas optam por evitar a participação em tais festividades. Além disso, os aniversários são rejeitados com base em relatos bíblicos onde as únicas menções a celebrações de aniversário estão associadas a atos negativos ou considerados imorais, como o de Herodes, que resultou na decapitação de João Batista (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1928, p. 39 - 45). Essas festividades podem parecer comuns em outras religiões, mas “um dos mais fortes traços do grupo composto pelas Testemunhas de Jeová é sua unidade identitária, constituída e muitas vezes reforçada pela negação da legitimidade de outros grupos religiosos considerados heréticos” (Silveira, 2016, p. 116), elemento que se articula diretamente com a rejeição dessas festividades, pois a diferenciação em relação ao mundo e a outras tradições cristãs funciona como um eixo central de coesão e autoafirmação do grupo.

Outro ponto central na doutrina das Testemunhas de Jeová é sua posição de isenção política. Elas se recusam a votar, a participar de atividades partidárias ou a se alistar nas forças armadas, com base em uma interpretação literal de João 17:16, onde Jesus teria afirmado que seus seguidores "não fazem parte do mundo". Acreditam que a



única solução para os problemas humanos virá por meio do Reino de Deus e não através de governos humanos³. Para elas, manter-se politicamente isento é uma forma de demonstrar lealdade exclusiva a Deus e ao seu reino, que governará a Terra após a destruição dos governos humanos no Armagedom, uma suposta guerra entre Deus e esses governos (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1928, p. 59-63).

A recusa em aceitar transfusões de sangue, mesmo em situações de risco de vida, é baseada em passagens bíblicas como Gênesis 9:4 e Atos 15:29, que proíbem o consumo de sangue. Para elas, aceitar uma transfusão seria equivalente a violar uma lei divina. No entanto, vale ressaltar que a recusa não é uma negação à medicina em geral; as Testemunhas procuram alternativas médicas que não envolvam sangue, como a utilização de técnicas cirúrgicas que minimizam a perda sanguínea.

A escolha de resistir a essa prática médica essencial em muitas circunstâncias decorre de uma motivação profunda, ancorada nas convicções religiosas e na leitura literal de passagens bíblicas que condenam o uso do sangue em qualquer forma. Como Geertz (2019, p. 71) afirma, certos motivos podem se manifestar de maneira "aparatosa", e, nesse contexto, a recusa às transfusões é uma expressão visível e radical do compromisso que os fiéis mantêm com a sua fé.

A disposição para enfrentar situações adversas em defesa dessa crença exige uma coragem semelhante à descrita por Geertz (2019, p. 71), ao refletir sobre motivações religiosas: "a coragem aparatosa consiste tanto nas propensões duradouras de resistir a um jejum na selva como a fazer incursões solitárias a um campo inimigo ou entusiasmar-se com o pensamento de contar os golpes". Os fiéis demonstram uma resistência notável ao evitar práticas que consideram contrárias à sua fé, mesmo que essas escolhas os coloquem em circunstâncias de risco de vida. Esse compromisso, visto com frequência como sofrimento auto imposto, reflete uma renúncia externa e um desejo em preservar uma integridade espiritual ancorado numa certeza de estar obedecendo a uma ordem divina.

Assim como a coragem pode motivar alguém a "fazer incursões solitárias a um campo inimigo" (Geertz, 2019, p. 71), a decisão de se recusar a algo tão comum e aceito

³ No Brasil, o voto é obrigatório para cidadãos entre 18 e 70 anos, e as Testemunhas de Jeová são orientadas pelos líderes religiosos a votar nulo, em conformidade com sua postura de neutralidade política. Quanto ao alistamento militar, também obrigatório, elas têm direito ao Certificado de Dispensa do Serviço Alternativo (CDSA), que as isenta tanto do serviço militar quanto do serviço alternativo, devido à objeção de consciência por motivos religiosos.



como uma transfusão é, para os fiéis, um ato de bravura e devoção. Elas se colocam contra o que consideram uma violação espiritual, mostrando-se dispostas a assumir as consequências, mesmo quando esse caminho é solitário, desafiador ao extremo e pode significar uma possível abreviação da própria existência. A recusa é vista não como sofrimento pelos fiéis, mas como um entusiasmo em se alinhar com os preceitos de sua fé, evidenciando um comprometimento absoluto, onde a prática não é um mero sacrifício, mas uma convicção profunda e consciente.

Por fim, uma das marcas mais visíveis da prática religiosa das Testemunhas de Jeová é a evangelização de casa em casa. Elas acreditam que são responsáveis por divulgar as "boas novas do Reino de Deus" a todas as pessoas, conforme a ordem de Jesus em Mateus 28:19-20. Esse trabalho de pregação é visto como essencial para sua fé, e todos os membros são incentivados a participar ativamente dele, não apenas líderes ou clérigos. A evangelização não se limita a visitas domiciliares; inclui também conversas em espaços públicos e a distribuição de publicações religiosas, como a revista "*A Sentinela*" (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1993, p. 20 - 31).

Pode-se concluir que a vida de uma Testemunha de Jeová é, em grande parte, orientada pela negação da própria vontade para satisfazer os desejos de um Deus que estabelece elevados padrões de moral e conduta, o que pode trazer algum grau de sofrimento aos fiéis. Refletindo sobre como esse comportamento se justifica, Geertz (2019, p. 76) observa que o problema religioso do sofrimento não é como evitá-lo, mas sim como suportá-lo da melhor maneira. Assim, para uma Testemunha de Jeová, a experiência do sofrimento pode, inclusive, ser interpretada como um sinal, ou mesmo um "símbolo" de que está trilhando um caminho moralmente e espiritualmente correto.

Essas caracterizações podem esclarecer a doutrina e o sentimento predominante entre os fiéis, mas, ainda assim, "não se pode falar de apenas uma espécie de motivação chamada religiosidade, da mesma forma que não existe apenas uma espécie de inclinação que se possa chamar devoção" (Geertz, 2019, p. 72). Assim, no Brasil e em outros territórios onde a religião se estabelece, ocorre uma fusão entre a doutrina, as práticas culturais dos indivíduos que professam essa fé e as características culturais locais, regionais e nacionais.

Dessa forma, ao superar leituras que reduzem a religião a um dogma rígido ou a uma sujeição total à hierarquia, compreende-se que as Testemunhas de Jeová constroem



sua legitimidade em permanente diálogo com o contexto, reelaborando práticas e discursos a partir das tensões vividas. É justamente essa dinâmica, e não uma doutrina impermeável, que se evidencia quando observamos sua inserção concreta e as transformações históricas resultantes das interações com o Estado e com a Igreja. É nesse ponto que a análise teórica encontra o exame histórico que se seguirá.

A partir da abordagem advogada por Fratucci Santos et al. (2025, p. 30-33), sobre dominação e resistência intercultural em perspectiva decolonial, assim como do estudo crítico de poder interno desenvolvido por Silveira (2016, p. 119-125), propõe-se entender a trajetória das Testemunhas de Jeová como um fenômeno de expansão institucional e como um processo dinâmico de produção e reprodução de legitimidade simbólica. A religião, nessa ótica, funciona simultaneamente como mecanismo de imposição de autoridade, mediante controle doutrinário, estrutura hierárquica e regulação comportamental, e como espaço de resistência cultural e reorganização identitária, capaz de remodelar o capital simbólico de seus adeptos em contexto de tensão social e conflito religioso.

Nesse sentido, a análise histórica ganha profundidade: as perseguições, os processos de marginalização social e as adaptações organizacionais das Testemunhas de Jeová no Brasil não devem ser vistos apenas como reações conjunturais, mas como elementos estruturantes de sua legitimidade. A centralização do poder no Corpo Governante, o monopólio da interpretação doutrinária e a tentativa de homogeneização normativa não são falhas de coerência, mas parte de uma estratégia deliberada de manutenção de coesão interna e distinção externa, o que, paradoxalmente, reforça a identidade coletiva e a força simbólica da comunidade em um contexto de hostilidade.

Essa ambivalência entre dominação interna e resistência simbólica externa permite compreender melhor como, ao longo do tempo, a religião se tornou um capital simbólico conversível em autoridade social, conferindo às Testemunhas de Jeová uma posição de legitimação que transcende o simples crescimento numérico. A combinação entre teoria de dominação simbólica, estruturas de poder interno e trajetória histórica revela que a legitimidade da organização se constrói tanto no controle interno quanto na capacidade de resistir, adaptar-se e negociar sua identidade diante de adversidades externas.



2. A inserção das Testemunhas de Jeová no campo religioso do Brasil

A atividade das Testemunhas de Jeová no Brasil começou nas primeiras décadas do século XX, por volta de 1920, quando as publicações da *Watch Tower Bible and Tract Society*, vindas dos Estados Unidos, começaram a circular de forma discreta. Pequenos grupos se reuniam em casas particulares para ler *A Sentinela* formando os primeiros núcleos da religião no país. A expansão foi lenta, marcada por dificuldades de tradução, falta de estrutura e resistência da Igreja Católica, que dominava o campo religioso brasileiro.

Até o final da década de 1930, o número de adeptos permanecia reduzido, e a presença do grupo era quase invisível no cenário nacional. Em 1939, porém, o contexto político mudou: com o fortalecimento dos regimes fascistas e o endurecimento do Estado varguista, as Testemunhas de Jeová passaram a ser alvo de vigilância. Sua recusa em participar de rituais patrióticos e militares foi interpretada como ato político, e diversos membros foram presos por protestarem contra o fascismo e por sustentarem uma neutralidade que o regime considerava subversiva.

Décadas mais tarde, durante a ditadura militar instaurada em 1964, o jornalista Wilson Kleber Moreira elaborou um dossiê intitulado “*Testemunhas de Jeová e a Segurança Nacional: Religião ou Subversão?*” contra a religião, a denunciando por subversão, masoquismo e rebeldia e o enviou a órgãos de inteligência do governo. A publicação, originalmente editada pela Editora Evolução Ltda., de Niterói (RJ), em 1974, foi oficialmente encaminhada, em caráter confidencial, pelo Ministério da Aeronáutica em 22 de março de 1976, dois anos após sua impressão, aos principais órgãos de informação e repressão do Estado brasileiro.

O ofício registrava o envio do texto “na íntegra” ao Comando-Geral de Operações Aéreas (COMGAR), responsável pelas atividades estratégicas da Força Aérea Brasileira; ao Comando Aéreo Regional (COMAR), encarregado do controle administrativo e operacional das regiões aéreas; à Divisão de Segurança e Informações do Ministério da Justiça (DSI/MJ), que articulava o sistema de inteligência civil; ao Assessoria de Segurança e Informações do Ministério da Aeronáutica (AC); ao Serviço Nacional de Informações (SNI), núcleo central da estrutura de vigilância e contrainteligência do regime; ao Centro de Informações do Exército (CIE), principal braço de coleta e repressão militar em território nacional; ao Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica



(CISA), responsável pela espionagem interna e pelo monitoramento de civis e militares ligados ao setor aéreo; e ao Centro de Informações da Marinha (CENIMAR), que operava de forma articulada com o SNI no controle de comunicações, transportes e investigações políticas ligadas à segurança nacional (Arquivo Nacional do Brasil, enc. 0084/CISA-RJ, 1976).

Ainda assim, essa vigilância constante não impediu o crescimento da religião, conforme apresentado adiante. Os dados a seguir foram reunidos a partir de múltiplas fontes, desde pesquisas externas sobre o crescimento das Testemunhas de Jeová até as próprias publicações oficiais da organização, que oferecem relatórios sobre sua atuação, expansão e performance religiosa. Esses materiais, produzidos e divulgados anualmente pela sede mundial, permitem observar, com base documental, a evolução da estrutura organizacional e do alcance da pregação no Brasil. No entanto, é preciso considerar que tais números são, ao mesmo tempo, expressão e instrumento de um sistema religioso.

O primeiro dado que se impõe à análise é o da evolução do número de publicadores. No léxico das Testemunhas de Jeová, o termo publicador designa o membro batizado ou não batizado que participa regularmente da obra de evangelização, isto é, aquele que evangeliza de casa em casa, em locais públicos ou por outros meios. Cada publicador é, portanto, uma unidade básica da estrutura missionária da religião, e o total de publicadores de um país expressa, com precisão relativa, o contingente ativo na pregação formal. É importante frisar, contudo, que o número de pessoas efetivamente envolvidas com as Testemunhas de Jeová é maior do que o de publicadores. Muitos simpatizantes frequentam as reuniões, participam de cursos bíblicos e se integram parcialmente à comunidade, sem ainda desempenhar funções regulares de evangelização. O universo social que orbita em torno das congregações é, portanto, mais amplo que o representado pelos relatórios oficiais.

Por exemplo, segundo o *Relatório Mundial das Testemunhas de Jeová do Ano de Serviço de 2024*, o Brasil registrou uma média de 913.789 publicadores. Esse número é resultado de um cálculo específico: como cada publicador entrega mensalmente um relatório individual de atividades, especificando, por exemplo, o número de horas dedicadas à pregação, estudos bíblicos realizados e publicações distribuídas, esses relatórios são coletados por um ancião designado na congregação local, consolidados e enviados à sede nacional, o Betel do Brasil, que os encaminha à sede mundial, nos Estados

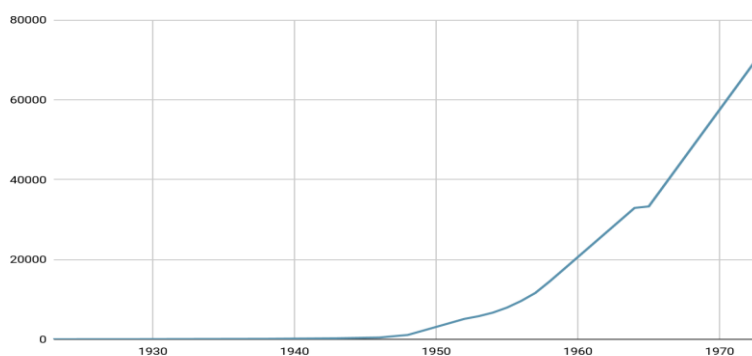


Unidos. A média anual é, assim, obtida pela soma do número de publicadores relatados em cada mês do ano de serviço (que vai de setembro a agosto do ano seguinte) dividida por doze. Trata-se, portanto, de uma média aritmética das variações mensais, que procura refletir a atividade contínua de toda a comunidade de evangelizadores.

Além do número de publicadores, outro dado significativo é o da assistência à Celebração da Morte de Cristo, considerada a reunião mais importante do calendário das Testemunhas de Jeová. Nessa ocasião, que ocorre uma vez por ano, não apenas os membros ativos, mas também seus familiares, simpatizantes e pessoas em processo de aproximação com a religião costumam estar presentes. No mesmo relatório de 2024, registrou-se, no Brasil, uma assistência de 1.810.952 pessoas. Essa diferença expressiva entre publicadores e assistentes revela a amplitude social da influência da religião: se tomarmos essa proporção como referência, é possível inferir que o número de pessoas que frequentam regularmente as reuniões, sejam Salões do Reino, sejam assembleias regionais, é, pelo menos, o dobro do número de publicadores.

Essa articulação entre engajamento ativo e participação comunitária permite compreender, com maior amplitude, o alcance social e simbólico das Testemunhas de Jeová no Brasil no período aqui examinado. No presente empreendimento analítico, serão considerados os dados disponíveis desde a instalação formal da organização no país até o ano de 1973, a fim de verificar em que medida o crescimento numérico do grupo pode ter fundamentado, ou ao menos legitimado, as apreensões expressas por Moreira acerca da expansão das Testemunhas de Jeová em território brasileiro.

Gráfico 01 – Evolução do número de publicadores das Testemunhas de Jeová no Brasil (1923-1973)⁴



⁴ Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no *Anuário das Testemunhas de Jeová* (1974) e no artigo “As Testemunhas de Jeová. Esboço Histórico”, de Wolfgang Gruen, publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira*, em 1961.



Tabela 01 – Evolução do número de publicadores das Testemunhas de Jeová no Brasil (1923-1973)

Ano	Número de Publicadores
1923	8
1928	18
1938	103
1943	252
1946	442
1948	1077
1952	5103
1953	5774
1954	6662
1955	7931
1956	9596
1957	11602
1958	14458
1959	17517
1964	32895
1965	33267
1973	72058

Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no *Anuário das Testemunhas de Jeová* (1974) e no artigo “As Testemunhas de Jeová. Esboço Histórico”, de Wolfgang Gruen, publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira*, em 1961.

O número de publicadores das Testemunhas de Jeová no Brasil experimentou um crescimento exponencial ao longo das décadas. Mas é de interesse principal as décadas de 1950 e 1960. Na primeira, praticamente triplicou; na segunda, voltou a triplicar, configurando um movimento de expansão exponencial. O que de fato provocava inquietação, tanto entre observadores eclesiais quanto entre agentes do Estado, não era o número absoluto de adeptos, mas a velocidade e a consistência desse crescimento, sua capacidade de se reproduzir e se organizar mesmo em condições adversas.

É particularmente significativo notar que esse aumento se deu em meio a um contexto de restrições legais e políticas. Em 1940, durante o Estado Novo, a entidade jurídica das Testemunhas de Jeová foi colocada sob prescrição pelo governo Vargas,



permanecendo em situação de ilegalidade até 1957, quando o presidente Juscelino Kubitschek, a quem as próprias Testemunhas se referiram como um governante de “mentalidade liberal” (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1974, p. 79), restabeleceu sua condição legal. Tal reabilitação foi registrada no Diário Oficial de segunda-feira, 8 de abril de 1957, pondo fim a um longo e custoso processo de interdição institucional.

Apesar do caráter restritivo desse período, não há indícios de prisões motivadas exclusivamente pela filiação religiosa durante o governo Vargas. O mesmo, porém, não se pode afirmar sobre os anos subsequentes à instauração da Ditadura Militar, quando a repressão assumiu um discurso ancorado na noção de segurança nacional. Ainda assim, e é precisamente aqui que reside a dimensão paradoxal do fenômeno, os anos marcados por perseguições explícitas e implícitas correspondem também às décadas de maior crescimento proporcional do movimento no período analisado.

Moreira, em seu texto denunciativo, entende como uma espécie de prazer ou satisfação que as Testemunhas de Jeová teriam em serem perseguidas. Ele sugere que, para os membros dessa religião, há uma complacência quase voluntária com a rejeição e com o sofrimento, como se a hostilidade fosse parte integrante da identidade do grupo. A percepção de Moreira é marcada por espanto, e ele chega a insinuar que há algo de masoquista nesse comportamento. No entanto, essa leitura, de matriz psicológica e moralizante, perde de vista o que, no plano da antropologia interpretativa, pode ser entendido como um sistema simbólico coerente de produção de sentido.

Esse aspecto pode ser melhor compreendido à luz de Geertz, que sustenta que o pesquisador não deve buscar explicações causais, mas compreender os sistemas simbólicos em sua própria lógica interna. Para o autor, compreender um sistema simbólico não é descobrir o que ela causa nas pessoas, mas o que ela significa para elas, isto é, como ela tece e mantém a teia de significações na qual os homens estão suspensos. A religião, portanto, não é um reflexo de algo exterior (econômico, psicológico, político), mas uma forma de organização simbólica do mundo, dotada de coerência interna e de uma racionalidade própria, nessa esteira, Geertz (2019, p. 67) a define como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer [...] disposições e motivações nos homens [...]”. Assim, julgar o comportamento religioso a partir de parâmetros externos, como faz



Moreira, implica ignorar o modo como o sofrimento é incorporado ao ethos e à visão de mundo de uma comunidade crente.

Para as Testemunhas de Jeová, o sofrimento não é um desvio, mas um sinal; não é o sintoma de uma anomalia, mas o índice de fidelidade. O próprio Moreira cita um depoimento retirado de uma publicação das Testemunhas de Jeová da época, embora sem referir a fonte, que ilustra bem essa lógica:

Enquanto eu estava deitado no chão durante o espancamento, eu orava a Jeová para me ajudar a suportar essa tortura. Fiquei muito feliz, porque Jeová, o Deus Todo-Poderoso, me ajudou. Não importava quantos insultos e espancamentos sofríamos, isso passava em alguns segundos e não sentíamos mais nada, embora os espancamentos continuassem (Arquivo Nacional do Brasil, enc. 0084/CISA-RJ, p. 1976).

A narrativa é realmente perturbadora. Moreira a interpreta como expressão de masoquismo e alienação; contudo, à luz da perspectiva interpretativa proposta por Geertz, trata-se de um ato de significação religiosa. Geertz (2019, p. 67) nos lembra que, quando afirmamos que alguém é religioso, o que realmente queremos dizer é que essa pessoa, “quando estimulada de maneira adequada, revela uma suscetibilidade a certas disposições, disposições que às vezes englobamos sob rubricas tais como ‘reverente’, ‘solene’ ou ‘devoto’”. O autor observa, porém, que essas rubricas gerais - “reverente”, “solene”, “devoto” - tendem a condensar e simplificar um espectro muito mais amplo e empiricamente diverso de experiências religiosas, reduzindo-as aos “tons muito graves” da vida. Em outras palavras, ao aplicar categorias fixas ao fenômeno religioso, corremos o risco de perder de vista as nuances e as intensidades próprias de cada sistema simbólico. Assim, o que Moreira lê como masoquismo não é senão a manifestação, dentro de um sistema simbólico específico, de uma dessas disposições religiosas.

É preciso situar o testemunho num contexto histórico mais amplo. Durante o período em que Moreira escreve, década de 1970, as Testemunhas de Jeová eram alvo de repressão em diversos regimes autoritários: foram encarceradas em campos de concentração sob o nazismo, perseguidas pela polícia política do salazarismo em Portugal e submetidas a prisões e trabalhos forçados na União Soviética. Nesses contextos, a fidelidade à fé era testada pela recusa em renunciar à crença ou em realizar atos que contrariassem sua consciência religiosa. O sofrimento, portanto, não era um fim em si mesmo, mas um meio de confirmação identitária.



Tal concepção ressoa com o cristianismo dos primeiros séculos, no qual o martírio funcionava como um eixo estruturante da fé (Eusébio de Cesareia, 2018, p. 106-113). Os primeiros cristãos, perseguidos pelo Império Romano, viam na morte e no sofrimento uma vitória espiritual: ser martirizado equivalia a participar simbolicamente da paixão de Cristo e a antecipar a glória da ressurreição. Esse mesmo mecanismo simbólico se atualiza, com outras linguagens, entre as Testemunhas de Jeová. A perseguição reforça a coesão do grupo, porque confirma o mito fundador de que o mundo está contra os escolhidos de Deus. Assim, cada agressão, prisão ou proibição não mina a crença, a reforça.

A leitura de Moreira, centrada na psicologia do indivíduo, deixa escapar essa estrutura de significação. Quando ele fala em prazer ou gosto pela rejeição, confunde uma operação simbólica com uma disposição patológica. Em vez de masoquismo, há aqui uma lógica de compensação escatológica: as Testemunhas de Jeová crêem que a justiça divina não se manifesta no presente, mas será plenamente realizada no futuro, quando os fiéis serão recompensados no paraíso restaurado da Terra. Sofrer agora é, portanto, um modo de acumular méritos espirituais para o tempo do fim.

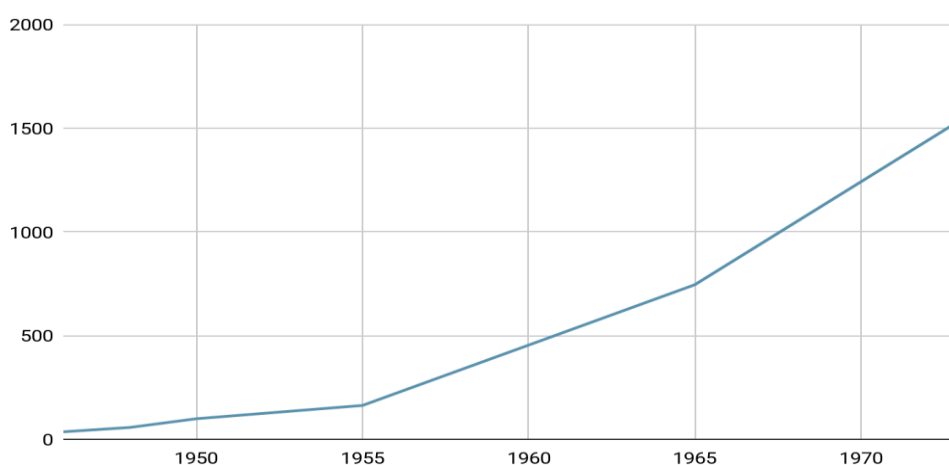
Geertz (2019, p. 65-67) nos oferece a chave para compreender essa racionalidade: o significado de um sistema religioso não está nas suas aparências externas, mas na relação simbólica entre *ethos* e cosmovisão. O *ethos* das Testemunhas de Jeová: sua disciplina, sua rejeição ao mundo, sua disposição para suportar provações, é sustentado por uma visão de mundo em que o mal e o sofrimento têm sentido, porque são o preço da fidelidade e a prefiguração da recompensa vindoura.

Essa lógica interna, que confere sentido e legitima a perseguição sofrida, ajuda a explicar o crescimento das Testemunhas de Jeová em períodos de adversidade; todavia, é fundamental sublinhar também a dimensão concreta e estratégica de sua atuação evangelizadora, sobretudo por meio da prática aguerrida de visita porta a porta. Certeau (1998, p. 202) nos lembra que a ação dos sujeitos, que agem em simultaneidade, pode reconfigurar o espaço, e é exatamente isso que se observa nesse contexto: a multiplicação de práticas discretas e reiteradas, os testemunhos individuais, as conversas pedagógicas, as leituras compartilhadas e o ensino bíblico doméstico. Tudo isso construiu uma nova topografia simbólica. Essas ações, embora desprovidas do aparato institucional

e do prestígio histórico do catolicismo, geram um espaço de sentido alternativo que desafia e reconfigura a ordem simbólica dominante.

O aumento no número de publicadores reflete diretamente na expansão das congregações das Testemunhas de Jeová no Brasil. Uma congregação, no contexto dessa religião, constitui a unidade básica de organização comunitária, composta por um grupo local de fiéis que se reúnem regularmente para reuniões de estudo bíblico, culto e planejamento das atividades de evangelização.

Gráfico 02 – Evolução do número de congregações das Testemunhas de Jeová no Brasil (1946-1973)



Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no *Anuário das Testemunhas de Jeová* (1974)

Tabela 02 – Evolução do número de congregações das Testemunhas de Jeová no Brasil (1923-1973)

Ano	Número de congregações
1946	36
1948	57
1950	99
1955	163
1965	745
1973	1539

Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no *Anuário das Testemunhas de Jeová* (1974)



Tratar do aumento do número de congregações no Brasil é tratar do espaço onde se institucionaliza um jeito local de ser Testemunha de Jeová: uma modalidade brasileira de sociabilidade e prática religiosa que emerge na interseção entre diretrizes transnacionais emanadas da sede da Sociedade Torre de Vigia e as exigências cotidianas das comunidades nacionais. A congregação funciona como o principal nó organizacional e performativo: é nela que se ensaia a prática do testemunho, se formam os publicadores e se modulam as traduções culturais das orientações internacionais.

Essas congregações, no Brasil, foram mobilizadas como centros de alfabetização, pois ao contrário do que ocorria nos Estados Unidos ou na Europa, parte significativa do público que as Testemunhas de Jeová atingiam e que estavam se tornando adeptos no Brasil eram analfabetos. Segundo o próprio *Anuário das Testemunhas de Jeová* de 1974, “como medida para equipar as Testemunhas para serviço mais eficaz no Brasil, o presidente da Sociedade, irmão Knorr, fez arranjos para serem organizadas nas várias congregações através do Brasil aulas de leitura e escrita” (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1974, p. 73). A doutrina era essencialmente escrita e não se baseava numa tradição oral fluida, mas numa produção editorial hierarquizada, que circulava da sede mundial para todas as congregações. O fato de que no Brasil foi necessário primeiro alfabetizar os fiéis demonstra uma adaptação concreta das atividades das Testemunhas de Jeová ao contexto nacional. Uma adaptação de uma religião que apreciava-se rígida e uniformemente disseminada.

Nesse ponto, o pensamento de Gasbarro (2006, p. 74-79) pode ser elucidativo: as práticas religiosas não podem ser vistas como simples transportes translacionais de modelos, mas como reconfigurações locais de saber e sentimento, nas quais a ortodoxia se faz por meio da ortoprática. Assim, a necessidade de alfabetização nas congregações brasileiras revela-se como uma tática de tradução simbólica: não mera adaptação logística, mas uma incorporação das práticas de leitura e escrita como ritual de pertencimento. A escola de leitura torna-se, então, componente constitutivo do ser Testemunha de Jeová no Brasil.

É interessante notar que o Betel do Brasil obtinha estoques de compêndios de alfabetização diretamente junto ao Ministério da Educação, distribuindo-os às congregações locais. Posteriormente, em 1970, a própria Sociedade Torre de Vigia passou a produzir seu compêndio de leitura em língua portuguesa, intitulado *Aprenda a Ler e a*



Escrever!, uma versão adaptada de materiais já empregados em países africanos, o que sugere um esforço de padronização pedagógica transnacional ajustado às condições de letramento das populações locais (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1974, p. 73-74).

Em 1971, uma publicação oficial da organização informou que aproximadamente 100 mil exemplares do compêndio *Aprenda a Ler e a Escrever!* haviam sido distribuídos em todo o território brasileiro. De acordo com a mesma fonte, desde a implementação do programa de alfabetização em 1956, cerca de 5.900 pessoas haviam sido alfabetizadas no país por meio das aulas promovidas nas congregações (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1971, p. 22). Esses dados revelam a inserção do projeto educativo das Testemunhas de Jeová em contextos sociais marcados por baixos índices de escolarização, nos quais a alfabetização se tornava parte integrante da experiência religiosa e do processo de formação do fiel.

O lançamento e a distribuição do compêndio *Aprenda a Ler e a Escrever!* ocorreram ao longo de dezoito assembleias⁵ regionais promovidas em diferentes capitais e cidades brasileiras entre 1970 e 1971. Segundo as Testemunhas de Jeová, essas assembleias reuniram um público de 120.950 participantes (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1971, p. 20). Esses encontros, de ampla mobilização organizacional, receberam cobertura da imprensa nacional.

À medida que os números cresciam, tanto o de publicadores quanto o de congregações e de eventos nacionais, nenhum dado chamava mais atenção do que o volume de revistas produzidas e distribuídas pelas Testemunhas de Jeová. De fato, a expansão dessa produção demandou a instalação de um parque gráfico significativo no Brasil, capaz de atender à crescente demanda de circulação interna e externa das publicações da organização.

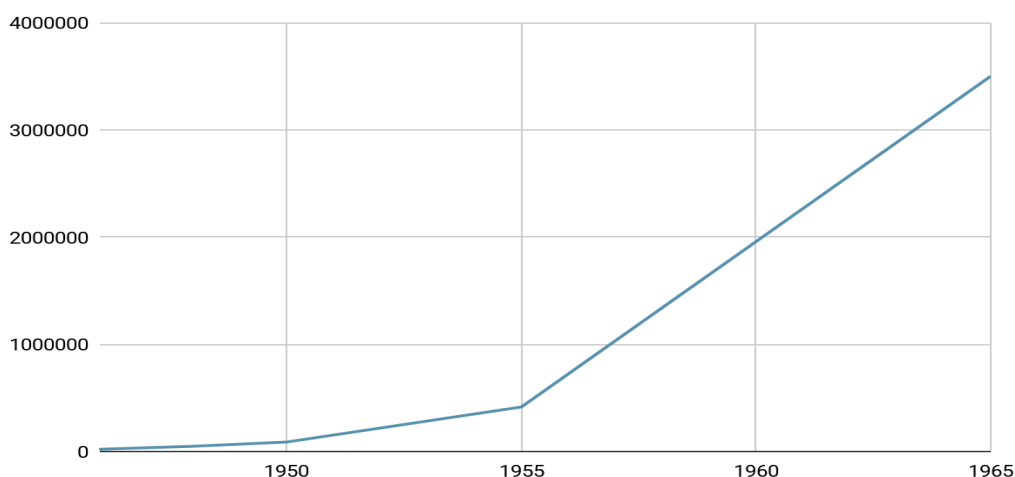
As duas principais revistas das Testemunhas de Jeová em circulação eram *A Sentinela* e *Despertai!*. Embora ambas tivessem função evangelizadora, elas possuíam finalidades distintas dentro da estrutura comunicacional da religião. *A Sentinela*, publicada ininterruptamente desde o final do século XIX, constitui o órgão doutrinário central do movimento. Seu conteúdo é voltado sobretudo aos membros batizados e

⁵ Grandes encontros religiosos periódicos, voltados à instrução doutrinária, ao fortalecimento da coesão comunitária e à difusão de orientações organizacionais emanadas da sede mundial.



frequentadores regulares das congregações, apresentando comentários teológicos, interpretações bíblicas e orientações morais que refletem as diretrizes oficiais da sede mundial da Torre de Vigia. Já a revista *Despertai!* tinha um caráter mais voltado ao público externo: abordava temas científicos, sociais e morais sob uma perspectiva religiosa, com linguagem acessível e formato atrativo, funcionando como instrumento de aproximação e proselitismo junto à população em geral.

Gráfico 03 – Revistas Avulsas Distribuídas pelas Testemunhas de Jeová no Brasil (1946-1965)



Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no *Anuário das Testemunhas de Jeová* (1974)

Tabela 03 – Revistas Avulsas Distribuídas pelas Testemunhas de Jeová no Brasil (1946-1965)

Ano	Número de congregações
1946	20.513
1948	48.300
1950	88.122
1955	414.892
1965	3.961.950

Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no *Anuário das Testemunhas de Jeová* (1974)



Além dos dados apresentados na tabela, observa-se que, segundo a mesma fonte, em 1973, até o mês de maio, momento em que a compilação foi realizada, as Testemunhas de Jeová já haviam distribuído mais de três milhões de revistas. Considerando que, naquele ano, o Brasil possuía aproximadamente 100 milhões de habitantes, essa cifra sugere uma proporção impressionante: se mantida a mesma taxa de distribuição, até o final de 1973 poderiam ter sido entregues cerca de 10 milhões de exemplares, o que corresponderia, em termos teóricos, a aproximadamente uma revista para cada dez brasileiros.

É necessário contextualizar esse número. Trata-se do montante acumulado no ano de revistas distribuídas, incluindo duas publicações principais, *A Sentinela* e *Despertai!*, cada uma delas com mais de uma edição mensal. Assim, uma única pessoa poderia receber múltiplos exemplares ao longo do ano, aumentando significativamente o total de revistas contabilizadas. Dessa forma, o número expressivo de exemplares distribuídos não deve ser interpretado como equivalente ao número de leitores ou de indivíduos alcançados. A cifra reflete sobretudo o esforço de circulação e a estratégia de cobertura ampla, não necessariamente a penetração direta de cada exemplar na população.

Em outras palavras, a distribuição massiva de revistas constitui um indicador da capacidade organizacional e do aparato logístico das Testemunhas de Jeová, mas não traduz, de forma linear, o engajamento efetivo ou a recepção individual de cada publicação. Ainda assim, tais números ressoavam de maneira particularmente impressionante junto ao clero católico que manifestava preocupação constante diante do crescimento das Testemunhas de Jeová no território brasileiro. A magnitude da circulação das revistas *A Sentinela* e *Despertai!* sugeria, implicitamente, uma capacidade de penetração que poderia rivalizar ou até mesmo superar a circulação de periódicos católicos de grande tradição, como *A Ordem*, do Centro Dom Vital, cuja tiragem, embora não tenha sido claramente documentada nos períodos comparativos, representava a referência estabelecida dentro do campo religioso nacional. Cândido Moreira Rodrigues (2017, p. 161) descreveu a revista *A Ordem* como um “importante periódico de circulação nacional e expressão do ideário e da prática de uma elite de intelectuais vinculados à Igreja católica”.

No dossiê elaborado por Moreira sobre as Testemunhas de Jeová, o autor evidencia que sua preocupação e insistência em relatar ao Estado os dados sobre o grupo



estão profundamente ancoradas no receio do crescimento exponencial dessa religião no Brasil. Moreira enfatiza que “os totais estatísticos dizem de um fortalecimento muito maior do que o de todas as outras religiões” (Arquivo Nacional do Brasil, enc 0084/CISA-RJ, 1976, p. 12), revelando que, para ele, não se trata apenas de uma expansão numérica, mas de um avanço que poderia configurar uma significativa transformação no panorama religioso nacional.

Além disso, no que tange à credibilidade desses números, Moreira atribui-lhes confiabilidade e autenticidade, reforçando que, apesar de sua postura crítica em relação à seita, reconhece a veracidade de certos dados estatísticos: “os números de novos adeptos consignados nas suas publicações são uma das raras coisas em que se revelam verdadeiras” (Arquivo Nacional do Brasil, enc 0084/CISA-RJ, 1976, p. 12). Dessa forma, o texto de Moreira revela um entrelaçamento entre observação empírica e interpretação normativa: ele admite a veracidade de certas métricas internas da religião, e utiliza essas mesmas informações como argumento para alertar as autoridades sobre o potencial de difusão da religião, sublinhando a dimensão estratégica de sua atuação enquanto articulador de conhecimento junto aos órgãos estatais.

Considerações finais

Toda essa operação pode ser elucidada a partir de uma análise da economia dos campos. É preciso entender que o poder não reside no símbolo em si, mas na estrutura do campo. Afinal,

o poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos em forma de uma *illocutionary force* mas que se define como uma relação determinada - e por meio desta - entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença (Bourdieu, 1989, p. 15-16).

Nesse sentido, o poder está na estrutura do campo, em como as posições relativas de atores, instituições e recursos simbólicos se organizam e se reproduzem; o poder depende da configuração dessa estrutura, da distribuição de capital simbólico e da forma como as práticas e regras do campo são internalizadas pelos seus participantes. Ele não está no símbolo em si, mas na relação dinâmica que o sustenta e que estabelece posições hierárquicas e mecanismos de reconhecimento dentro do campo.



Nesse contexto, “a teoria geral da economia dos campos permite descrever e definir a forma específica de que se revestem em cada campo os mecanismos e os conceitos mais gerais (capital, investimento, ganho)” (Bourdieu, 1989, p. 69). Portanto, para compreender a atuação das Testemunhas de Jeová no Brasil, é necessário analisar com precisão qual foi o capital, o investimento e o ganho que a religião acumulou e mobilizou em seu campo de atuação.

Começando pelo capital, percebe-se que sua principal riqueza simbólica consistia na capacidade de mobilização, produção e distribuição de revistas, bem como na estrutura organizacional que sustentava essas atividades. Esse capital materializado não se traduzia apenas em impressos, mas na capacidade de criar e manter uma rede de publicadores ativos, treinados e coordenados, capazes de executar o evangelismo porta a porta de forma sistemática e contínua. Era também a capacidade de organizar assembleias regionais, congressos e reuniões locais, que funcionavam simultaneamente como instrumentos de controle, socialização e reforço do capital simbólico. Essa organização vinha de uma estrutura hierárquica muito bem marcada, em que as diretrizes vinham da sede internacional da Torre de Vigia e eram implementadas de maneira consistente em todas as congregações, garantindo uniformidade doutrinária e eficiência operacional.

O capital das Testemunhas de Jeová, portanto, não se limitava a textos e símbolos, mas incluía a capacidade de coordenar pessoas, criar rotinas de engajamento e produzir materiais que circulavam amplamente, constituindo um instrumento estratégico de poder simbólico dentro do campo religioso brasileiro. O investimento das Testemunhas de Jeová pode ser compreendido como a aplicação tática de recursos simbólicos e organizacionais na construção e amplificação de sua visibilidade e legitimidade no campo religioso. Esse investimento não se restringia à mera produção material de livros, revistas ou compêndios, mas incluía uma intensa e sistemática divulgação de todos os feitos da religião, apresentando-os como grandiosos e de magnitude internacional.

Em particular, as Testemunhas de Jeová souberam explorar o crescimento exponencial de seus indicadores – número de publicadores, distribuição de revistas, congregações estabelecidas – de maneira que esses dados transmitissem uma sensação de expansão irresistível e contínua. Embora, em termos absolutos, a religião ainda ocupasse uma posição minoritária no cenário brasileiro, a divulgação sistemática do aumento



proporcional de seus integrantes e da circulação de suas publicações projetava uma imagem de poder e presença muito além de sua escala real.

Esse investimento comunicativo envolve, portanto, uma lógica de performance estratégica: a transformação de dados quantitativos em instrumento simbólico de autoridade. O grupo, assim, converteu a própria expansão proporcional em capital simbólico. O efeito cumulativo desse investimento é notável: ao enfatizar o crescimento proporcional mais do que os números absolutos, a organização criava a percepção de uma trajetória ascendente acelerada, reforçando o caráter inovador e eficiente de sua estrutura hierárquica e de seus métodos de mobilização, propaganda e ensino.

O ganho final das Testemunhas de Jeová, dentro da lógica da economia dos campos, consistiu em serem reconhecidas como inimigas tanto da Igreja Católica quanto do Estado, isto é, em finalmente se tornarem visíveis e relevantes para os agentes que dominavam os campos religioso e político. Ser eleita como inimiga implicava não apenas notoriedade, mas também o reconhecimento de que o grupo possuía força simbólica suficiente para ameaçar a ordem estabelecida. A Igreja manifestava essa hostilidade por meio de artigos publicados por padres e líderes clericais, enquanto o Estado materializava a oposição em perseguições formais, monitoramento e prisões durante a Ditadura Militar, evidenciando o caráter estratégico desse reconhecimento como um ganho simbólico e estrutural.

Essa visibilidade reconfigurou a estrutura do campo religioso: as Testemunhas de Jeová deixaram de ser figurantes e passaram a ocupar uma posição de relevo, sendo percebidas como um ator capaz de desafiar a hegemonia católica e de mobilizar práticas religiosas e sociais de relevância pública. O contraste com o período inicial é notável. Na primeira ocorrência de prisões, em 1939, durante uma marcha contra o fascismo na Estação da Luz, os prontuários indicam que o Estado sequer tinha conhecimento preciso sobre quem eram as Testemunhas de Jeová. Os registros descrevem apenas que “grupos de homens percorreram as ruas centrais de São Paulo levando cartazes de propaganda subversivas contra as agremiações religiosas, em geral, o clero” (Rossi, 1941, p. 481). Nesse momento, os números de adeptos eram ainda pequenos, não exponenciais, e a notoriedade do grupo ainda não despertava grande atenção.

Todavia, nas décadas seguintes, à medida que o grupo consolidava seu crescimento proporcional, organizava suas congregações, expandia a distribuição de



publicações e institucionalizava práticas de evangelização, a eleição simbólica como inimiga ganhou força. Ser reconhecida e contestada pelo clero e pelo Estado não apenas conferiu prestígio estratégico no campo religioso, mas também reforçou a narrativa interna do grupo de ser um agente legítimo e corajoso de sua fé. O crescimento exponencial passou a ser visivelmente percebido e, paradoxalmente, a perseguição tornou-se um indicador de sucesso: quanto mais eram contestadas, maior se demonstrava sua eficácia organizacional e mobilizadora, consolidando sua posição e alterando a hierarquia de relevância dentro do campo simbólico em que atuavam. Esse ganho pode ser atestado pelo aumento da cobertura midiática: a aparição de matérias e informes sobre as Testemunhas de Jeová em grandes jornais nacionais tornou-se cada vez mais comum, indicando não apenas o interesse público, mas também o reconhecimento institucional do grupo como ator relevante no campo religioso.

Por exemplo, o jornal *Diário de Notícias*, do Rio de Janeiro, passou a anunciar com frequência as assembleias e congressos das Testemunhas de Jeová. Entre os títulos publicados figuravam: “*Congresso reunirá 25 mil Testemunhas*”, “*Congresso de Jeová atrai mais de 10 mil*”, “*Testemunhas de Jeová se reúnem*”, “*Testemunhas de Jeová em Congresso*” e “*15 mil Testemunhas de Jeová no Maracanãzinho*”; o jornal *Última Hora*, do Rio de Janeiro, publicou anúncios como: “*Testemunhas de Jeová em Conferência Mundial*”, “*Novos congressos das Testemunhas de Jeová*” e “*Fortalecimento da Família no Congresso das Testemunhas de Jeová*”; no jornal *Tribuna da Imprensa*, alguns títulos foram: “*Testemunhas de Jeová: 20 mil em São Januário*” e “*Testemunhas se encontram com Jeová nas águas*”. Algumas matérias chegaram a denunciar, ainda que de forma sutil, a perseguição à religião, como em “*Médici cassou os direitos políticos das ‘Testemunhas’*”⁶.

Essa exposição midiática consolidou a percepção da sociedade sobre as Testemunhas de Jeová como uma religião organizada, eficiente e capaz de grandes feitos, ampliando a visibilidade de sua atuação e tornando mais possível a conversão de novos fiéis. Ser eleita inimiga tanto do Estado quanto da Igreja Católica não deve ser compreendida como mero efeito colateral da tática das Testemunhas de Jeová, mas a

⁶ Foram consultadas as edições 14.766, 14.751, 14.746 e 14.511, de 1970, e a edição 15.091, de 1972, do jornal *Diário de Notícias*, do Rio de Janeiro; as edições 824, 980 e 1.000, de 1962, do jornal *Última Hora*, do Rio de Janeiro; e as edições 6.368 e 6.416, de 1971, e 7.431, de 1974, do jornal *Tribuna da Imprensa*, do Rio de Janeiro.



tática em si. Essa formulação implica que a perseguição e a hostilidade dirigidas ao grupo não são apenas circunstâncias externas que incidem sobre a organização, mas constituem, simultaneamente, um componente estratégico central de sua atuação. Ao ser reconhecida como inimiga, a religião obtém visibilidade institucional, tornando-se notória para os agentes que detêm o poder religioso e político, e criando uma presença simbólica que valida e potencializa seu capital dentro do campo religioso.

“As táticas apontam para uma hábil utilização do tempo, das ocasiões que apresenta e também dos jogos que introduz nas funções de um poder” (Certeau, 1998, p. 102), ou seja, a ação estratégica de um grupo ou indivíduo não se limita a respostas reativas ou a um planejamento rígido, mas envolve uma manipulação inteligente do contexto em que se insere. A exploração dessa condição revela uma compreensão sofisticada da dinâmica de poder e da percepção pública: a perseguição deixa de ser mera contingência e se converte em oportunidade de projeção. Cada prisão, cada denúncia e cada matéria jornalística tornou-se um meio de consolidar a ideia de relevância, disciplina e abrangência da religião, demonstrando que o conflito pode ser instrumentalizado como ferramenta tática.

A trajetória das Testemunhas de Jeová no Brasil ilustra com clareza a complexa articulação entre dominação simbólica interna, adaptação histórica e produção de legitimidade social, não como fenômeno meramente numérico, mas como resultado de estratégias simbólicas e estruturais elaboradas ao longo do tempo. Com base em uma perspectiva decolonial, conforme problematizado por Fratucci Santos et al. (2025, p. 34), percebe-se que a religião pode operar tanto como mecanismo de imposição e controle quanto como espaço de resistência e reelaboração identitária.

Essa ambivalência é fundamental para entender como o capital simbólico gerado internamente se converte em autoridade reconhecida externamente. O estudo de Silveira (2016, p. 132 - 139), ao analisar a dominação interna exercida pelo Corpo Governante sobre os fiéis, evidencia como o controle doutrinário, a homogeneização normativa e a centralização decisória configuram-se como instrumentos eficazes de coesão interna e delimitação de identidade religiosa. Tal estrutura de poder não enfraquece a comunidade, ao contrário, fortalece sua coesão, ao permitir que a legitimidade simbólica obtenha consistência e resistência mesmo diante de hostilidades externas.



Portanto, a expansão institucional e a consolidação social das Testemunhas de Jeová não devem ser interpretadas apenas como sucesso numérico ou adaptação organizacional: trata-se de um processo contínuo de construção simbólica, no qual a religião assume papel de conversor de capital simbólico em autoridade social. Essa autoridade pressupõe tanto o controle interno quanto a capacidade de reelaboração identitária, negociando tensões históricas, culturais e institucionais.

Em suma, a legitimação da comunidade religiosa revela-se como produto de uma dialética entre dominação e resistência, entre poder interno e aceitação externa, configurando uma forma singular de presença religiosa no Brasil contemporâneo. A análise conjunta da base teórica, da história institucional e das práticas religiosas demonstra que a força simbólica das Testemunhas de Jeová não decorre apenas da doutrina, mas de uma estratégia de legitimação construída histórica e socialmente.

Referências Bibliográficas

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2019.

BARRA, Suely Ribeiro. *O processo de transformação da identidade a partir da conversão a uma nova denominação religiosa: um estudo dos novos conversos ao grupo religioso das Testemunhas de Jeová em Juiz de Fora*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Mídia, religião e história cultural. *Revista de Estudos da Religião*, v. 10, n. 4, p. 96-115, 2004.

BENATTE, Antonio Paulo. A história cultural das religiões: contribuição a um debate historiográfico. *Missão e pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

BORNHOLDT, Suzana Ramos Coutinho. *"Proclamadores do Reino de Deus": missão e as testemunhas de Jeová*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

BORGES JUNIOR, Osorio Vieira. *As Testemunhas de Jeová no Brasil: uma perspectiva histórico-cultural (1920-1940)*. 2025. 130 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, 2025.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.



CASTRO, Eduardo Goes de. *A torre sob vigia: as Testemunhas de Jeová em São Paulo (1930-1954)*. 2007. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo (USP).

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. Tradução de Enid Abreu Dobransky, 7ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Tradução, notas e índices de Maria Beatriz de Moura Carrazedo. São Paulo: Paulus, 2018. (Patrística, v. 15)

GASBARRO, Nicola. *Missões: A civilização cristã em ação*. In: MONTEIRO, Paula. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p. 67-109.

GASBARRO, Nicola. Religione e/o religioni? La sfida dell'antropologia e della comparazione storico-religiosa. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de A. (org). *(Re)conhecendo o Sagrado: Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 83-106.

GEERTZ, Clifford. A Religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2019.

RODRIGUES, Cândido Moreira. Imprensa católica no Brasil entre os anos 1928-1940: a revista A Ordem. *Albuquerque*, v. 5, n. 9, 27 jun. 2017.

Fontes

A História Moderna das Testemunhas de Jeová. *Desperta!*, São Paulo, SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania). 15 de agosto de 1955.

Ampliação no após-guerra da organização teocrática. *A Sentinela*: Anunciando o Reino de Jeová, Cesário Lange, SP. 1º de março de 1951, p. 43-48.

Anuário das Testemunhas de Jeová, Cesário Lange, SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania), 1974.

Arquivo Nacional do Brasil. Encaminhamento nº 0084/CISA-RJ do Ministério da Aeronáutica em caráter sigiloso. 22 março de 1976. Fundo: Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica, p. 12.

Edições 14.766, 14.751, 14.746 e 14.511, de 1970, e a edição 15.091, de 1972, do jornal *Diário de Notícias*, do Rio de Janeiro; as edições 824, 980 e 1.000, de 1962, do jornal *Última Hora*, do Rio de Janeiro; e as edições 6.368 e 6.416, de 1971, e 7.431, de 1974, do jornal *Tribuna da Imprensa*, do Rio de Janeiro.



FRATUCCI SANTOS, Patrícia.; BRITO DE ASSIS FREITAS, Janaína.; VIEIRA DE FREITAS, Rodrigo. Religião e poder: Dominação e resistência intercultural em perspectiva decolonial. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 27–48, 2025.

GRUEN, Wolfgang. As Testemunhas de Jeová. Esboço Histórico. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 21, fasc. 01, p. 77-115, março de 1961.

ROSSI, Agnelo. Testemunhas de Jeová. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 01, fasc. 03, p. 481-489, 1941.

SILVEIRA, Paulo Henrique Bellonia da. A torre e as testemunhas: um estudo sobre a dominação entre o corpo governante e as Testemunhas de Jeová. *Revista Textos Graduados*, [S. l.], v. 2, n. 1, 2016.

TESTEMUNHAS DE JEOVÁ. *Harpa de Deus*. São Paulo, SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania), 1928.

UNIDADE cristã no Brasil. *Desperta!*, São Paulo, SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania). 22 de outubro de 1971.

WATCHTOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA: *Testemunhas de Jeová: proclamadores do Reino de Deus*. Cesário Lange, SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados (Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania), 1993.

WATCHTOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA. *Relatório Mundial das Testemunhas de Jeová do Ano de Serviço de 2024*. [S.l.]: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2024. Disponível em: <https://www.jw.org/pt/biblioteca/livros/Relat%C3%B3rio-Mundial-das-Testemunhas-de-Jeov%C3%A1-do-Ano-de-Servi%C3%A7o-de-2024/>. Acesso em: 19 out. 2025.



A velhice e as transformações da sexualidade na Pós-Modernidade: um estudo hermenêutico da religião sobre identidade e corpo

Elderly age and the transformations of sexuality in Postmodernity: a
hermeneutic study of religion on identity and body

Thiago de Almeida¹

Clóvis Ecco²

Lisa Valéria Vieira Torres³

Resumo: O envelhecimento populacional no século XXI traz desafios significativos às estruturas sociais, exigindo uma revisão das concepções e representações sociais da velhice. Este estudo, uma revisão crítica da literatura, explora como a sexualidade na velhice é transformada na Pós-Modernidade, utilizando uma abordagem hermenêutica da religião sobre identidade e corpo. Historicamente, a velhice tem sido associada a estigmas e estereótipos negativos, influenciando negativamente a autoimagem e o bem-estar dos idosos. A percepção do corpo envelhecido, especialmente nas mulheres, é afetada por normas estéticas que privilegiam a juventude. A espiritualidade, entendida além da prática religiosa formal, desempenha um papel fundamental na reconstrução da identidade na velhice. A hermenêutica da religião oferece uma perspectiva para interpretar as narrativas religiosas sobre corpo e desejo, e como estas influenciam a vivência da sexualidade na velhice. Este estudo sugere que uma abordagem hermenêutica pode contribuir para combater o etarismo e desconstruir estereótipos negativos, promovendo uma visão mais inclusiva da sexualidade na velhice.

Palavras-chave: Envelhecimento da População; Religião; Sexualidade; Hermenêutica; Espiritualidade.

Abstract: Population aging in the 21st century brings significant challenges to social structures, requiring a revision of the conceptions and social representations of old age. This study, a critical literature review, explores how sexuality in elderly age is transformed in postmodernity, utilizing a hermeneutic approach to religion concerning identity and the body. Historically, elderly age has been associated with stigmas and

¹ Prof. Dr. Thiago de Almeida. Psicólogo pela Universidade de São Carlos (UFSCar). Mestre pelo Departamento de Psicologia Experimental do Instituto de Psicologia da USP (IPUSP). Doutor pelo Departamento de Psicologia da Aprendizagem do Desenvolvimento da Personalidade do Instituto de Psicologia da USP (IPUSP). Pós-doutor pela Escola de Artes e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (EACH-USP) e Pós-doutor Ciências da Religião pela PUC Goiás. E-mail de contato: thiagodealmeida@thiagodealmeida.com.br Orcid: 0000-0003-4988-9317

² Prof. Dr. Clóvis Ecco: Coordenador do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Possui Doutorado em Ciências da Religião pela PUC-Goiás (2013). Graduação em Teologia pelo Instituto Missionário de Teologia (1994). Graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Dom Bosco (1990). E-mail: clovisecco@uol.com.br Orcid: 0000-0002-6922-4665

³ Profa. Dra. Lisa Valéria Vieira Torres: coordenadora do Programa de Gerontologia Social da PUC Goiás e professora da mesma instituição. Possui graduação em Fonoaudiologia, mestrado e doutorado pela UFG (2001/2014). Conselheira titular do Conselho Estadual dos Direitos da Pessoa Idosa de Goiás (CEDIPI – GO) e também pelo Conselho municipal do idoso (CMIG) e pós-doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Stricto Sensu em Ciências da Religião da PUC – Goiás. E-mail: lisa.valeria@gmail.com Orcid: 0000-0002-2376-5474



negative stereotypes, negatively influencing the self-image and well-being of the elderly. The perception of the aging body, especially among women, is affected by aesthetic norms that privilege youth. Spirituality, understood beyond formal religious practice, plays a fundamental role in reconstructing identity in elderly age. The hermeneutics of religion offers a perspective to interpret religious narratives about the body and desire, and how these influence the experience of sexuality in elderly age. This study suggests that a hermeneutic approach can contribute to combating ageism and deconstructing negative stereotypes, promoting a more inclusive view of sexuality in elderly age.

Keywords: Population Aging. Religion. Sexuality. Hermeneutics. Spirituality.

Introdução

A velocidade do envelhecimento populacional transformou-se numa questão importante de saúde pública mundial. Em 2024 o número de pessoas com 60 anos ou mais alcançou 1,1 bilhão, e projeta-se que atinja 1,4 bilhão já em 2030 (WHO, 2024). No Brasil, segundo projeções do IBGE, esse grupo ultrapassará a população de crianças até 2035, tornando-se o segmento etário mais representativo (IBGE, 2022).

A expectativa de vida ampliou-se nos últimos dez anos, fazendo com que pessoas idosas representem atualmente 10,9 % da população, de acordo com o Censo Demográfico de 2022⁴. Dessa forma, o número de pessoas idosas no país, evidencia a necessidade de repensar as políticas públicas e as abordagens sociais voltadas para esse segmento populacional. (Ribeiro *et al.*, 2024; Oliveira, 2019)

A operacionalização deste debate exige avançar da reflexão hermenêutica para estratégias aplicadas em três frentes complementares. No campo educacional, recomenda-se a inclusão obrigatória de módulos sobre sexualidade e envelhecimento em cursos de licenciatura, saúde e teologia. A literatura comprova que abordagens informativas e dialógicas sobre desejo na velhice reduzem preconceitos entre jovens e futuros profissionais, fomentando uma pedagogia intergeracional que valoriza o corpo idoso como locus de saber e experiência (Hinchliff; Gott, 2016). Oficinas de formação continuada para docentes de Ensino Fundamental e Médio podem, ainda, promover discussões que desassociem sexualidade de procriação, legitimando múltiplas formas de intimidade ao longo do ciclo vital.

⁴<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38186-censo-2022-numero-de-pessoas-com-65-anos-ou-mais-de-idade-cresceu-57-4-em-12-anos>. Acesso em 29/09/2024.



Na esfera da saúde, protocolos clínicos de atenção primária deveriam contemplar avaliação sistemática da saúde sexual de pessoas com 60+ anos, conjugada a orientações sobre prevenção de Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs) e aconselhamento espiritual. Estudos gerontológicos (Almeida e Lourenço, 2007; 2008; Atchley, 2009) indicam que intervenções breves, realizadas por equipes multiprofissionais treinadas, aumentam a autoeficácia do idoso na negociação de práticas seguras e melhoram indicadores de bem-estar subjetivo. A formação em geriatria precisa, portanto, incorporar competências relacionadas à escuta de dilemas espirituais e de identidade, articulando-as com referenciais de psicoterapia cognitivo-comportamental quando pertinente.

Nas políticas públicas, recomenda-se a criação de diretrizes nacionais que reconheçam explicitamente os direitos sexuais da pessoa idosa, alinhadas ao Estatuto da Pessoa Idosa e às metas de Saúde Sexual e Reprodutiva da Agenda 2030. Essas diretrizes devem prever campanhas de comunicação antietarista, financiamento a centros de convivência que ofereçam educação sexual continuada e pactuação, junto às instâncias religiosas, de narrativas inclusivas sobre corpo e desejo (Siqueira; Torres, 2023; Koenig, 1997). Essa convergência entre educação, saúde e gestão pública permitirá enfrentar estigmas históricos, promovendo uma velhice sexualmente ativa, autônoma e socialmente legitimada.

Nesse contexto, o substancial e acelerado crescimento da população idosa tem gerado novas demandas específicas desse grupo, que demandam respostas adequadas por parte da sociedade. De acordo com Hinchliff e Gott (2016), essa mudança demográfica impõe a necessidade de uma revisão dos conceitos e representações sociais acerca do envelhecimento, que historicamente têm sido permeados por estigmas e estereótipos negativos.

A Teoria do Desengajamento, proposta por Cumming e Henry (1961) foi uma das primeiras teorias sociológicas que denunciou, de certa forma, este quadro estigmatizado e preconceituoso. Os autores sugeriram que a velhice é acompanhada por um processo natural de retirada social, tanto voluntária quanto involuntária. A ideia principal é que, à medida que as pessoas envelhecem, há uma transição para um papel menos ativo na sociedade, o que pode ser interpretado como um sinal de inutilidade ou declínio. Esta teoria foi inovadora ao tentar explicar o envelhecimento a partir de uma perspectiva



sociológica, mas recebeu críticas por ser determinista, universalista e por não considerar a importância do contexto social, econômico e cultural.

Diversas pesquisas têm evidenciado que o envelhecimento, em muitas sociedades contemporâneas, é frequentemente vinculado a concepções negativas, como declínio funcional, perda de valor social e inutilidade, o que repercute diretamente na autoimagem e no bem-estar subjetivo da pessoa idosa (e.g., Silva et al., 2022). Nesse contexto, destacam-se as reflexões de Torres e Carrião (2017), que denunciam a internalização de discursos excludentes e estigmatizantes sobre a velhice. Os autores afirmam: “é mesmo assustador quando se atesta a que ponto chegamos: existe uma colonização interiorizada da velhice” (Torres; Carrião, 2017, p. 38), evidenciando como os sujeitos incorporam valores sociais que desvalorizam o envelhecimento. Eles prosseguem: “Vive-se, atualmente, em um mundo de recusa do envelhecimento, cujo valor moral se assenta sobre a juventude.” (Torres; Carrião, 2017, p. 38). Por fim, os autores concluem que “de certa forma, estes discursos representam o universo simbólico estereotipado do velho na sociedade” (Torres; Carrião, 2017, p. 40). Essas perspectivas indicam que o envelhecimento, longe de ser compreendido como uma etapa legítima e valorizada do ciclo de vida, continua sendo atravessado por construções simbólicas que o marginalizam socialmente.

Para a pessoa idosa, a velhice não deve ser encarada como uma fase de declínio, mas como etapa dinâmica que envolve transformações profundas na identidade pessoal, social e espiritual (Atchley, 2009; Malone; Dadswell, 2018). Por esta via, Siqueira e Torres (2023), em um ensaio sobre educação e desdobramentos das velhices, declaram sobre o potencial de atrevimento ao empenho, à incompetência e à inutilidade que muitos idosos podem assumir além de “promessas de um existir, além de mais humano, mais fecundo e, portanto, salutar” (Siqueira e Torres, 2023, p. 85). Mais adiante, as autoras ousam quando assinalam:

mais que moldar a velhice à sociedade, propomos salvá-la dos estigmas e preconceitos, sem ditar caminhos ou sugerir aprendizados úteis, mas deixando-a à deriva de seus anseios e irreverências – arremessando-a ao imprevisível [...] uma permissão à contemplação, à duração e à permanência, que nos obriga a abrandar a pressa e a acender biografias (Siqueira; Torres, 2023, p. 98).

A identidade, nesse contexto, se reconstrói a partir de novos papéis e experiências. Para muitos, a velhice se torna um momento de reflexão e reconciliação com as dimensões



mais profundas da existência, o que pode promover uma identidade mais integrada e plena (Le; Chuc; Taghizadeh-Hesary, 2019; Giannone; Kaplin, 2020). A autoimagem e a percepção do corpo na velhice, também são aspectos que contornam as questões sobre identidade e que merecem atenção, porque estão intrinsecamente relacionados às questões de gênero e às demandas sociais contemporâneas (Almeida, 2013; Almeida; Lourenço, 2007; 2008; 2012).

Em sociedades ocidentais, as construções socioculturais de beleza subordinam o corpo feminino envelhecido a padrões juvenis, vinculando-o à perda de capital erótico e de valor social (Almeida, 2013; Træen *et al.*, 2017; Schaller *et al.*, 2023). Esse processo reproduz etarismo de gênero e repercute negativamente na autoestima e na agência sexual de mulheres 60+. A percepção de si mesmo passa, então, a ser influenciada por normas estéticas e culturais que priorizam a juventude e a beleza física, especialmente em sociedades ocidentais (Almeida, 2013; Almeida; Bittencourt, 2018; Almeida; Lourenço, 2008; 2009; 2012; Hinchliff; Gott, 2016).

Para Kvaem *et al.* (2020), o processo de envelhecimento afeta significativamente a maneira como os indivíduos percebem e experienciam seus corpos, gerando uma tensão entre a vivência subjetiva da corporeidade e as expectativas normativas da sociedade contemporânea, que privilegia juventude, funcionalidade e desempenho. Essa discrepância pode provocar sofrimento psíquico, sobretudo quando o corpo envelhecido deixa de corresponder aos padrões estéticos e produtivos socialmente impostos. Diante dessa situação, a espiritualidade se apresenta como uma via privilegiada de reconstrução identitária, ao oferecer um campo simbólico e experiencial que possibilita atribuir novos sentidos à velhice, para além dos critérios estritamente corporais ou funcionais.

A dimensão espiritual, nesse sentido, contribui de maneira importante para a reelaboração da identidade na velhice, ao associar-se à busca por novos significados existenciais diante das mudanças físicas e sociais próprias dessa etapa da vida. Tal reconstrução subjetiva exige o fortalecimento de recursos internos que auxiliem no enfrentamento de perdas significativas, como a redução da autonomia, da independência e da inserção social. É relevante enfatizar que a espiritualidade não se limita à adesão a práticas religiosas formais, pois compreende também uma vivência subjetiva voltada à busca por propósito existencial e por conexões que transcendam a materialidade. Conforme o entendimento de Puchalski *et al.* (2009), a espiritualidade pode ser



compreendida como uma dimensão da experiência humana que se expressa na forma como os indivíduos buscam e atribuem significado e propósito à vida, bem como na forma como experienciam sua conexão com o presente, consigo mesmos, com os outros, com a natureza e com o que consideram sagrado.

Essa concepção ampliada encontra respaldo na pesquisa qualitativa realizada por Oz, Duran e Doğan (2022), com dezenove idosos entre 65 e 88 anos, a qual evidenciou que a espiritualidade atua como eixo estruturante na condução das trajetórias de vida na velhice, ao favorecer a construção de sentido diante de experiências como o luto, o adoecimento e o isolamento. Os resultados indicam que a espiritualidade funciona como suporte interno, promovendo emoções positivas e facilitando o enfrentamento de situações adversas, inclusive as perdas funcionais e os processos de transformação identitária que acompanham o envelhecimento.

Com base nesses achados, Oz, Duran e Doğan (2022) recomendam a criação de programas contínuos de formação voltados aos profissionais de saúde, com foco na sensibilização para as necessidades espirituais da população idosa. Tais iniciativas visam promover um cuidado mais integral, que contemple não apenas os aspectos físicos e cognitivos, mas também as dimensões subjetivas e existenciais do envelhecer.

Ao proporcionar uma via de conexão com algo maior — seja uma divindade, a natureza ou princípios éticos —, a espiritualidade contribui para a elaboração simbólica da dor, da perda e da limitação funcional, oferecendo um senso de continuidade existencial mesmo diante das rupturas provocadas pela velhice. Práticas espirituais e crenças, como demonstram os estudos analisados, têm se revelado eficazes na mediação das dificuldades próprias dessa etapa, favorecendo processos de aceitação, serenidade e reconstrução de sentido.

Além disso, evidências mais recentes indicam que, nas fases terminais da vida, a espiritualidade se constitui em um recurso fundamental de enfrentamento, contribuindo para a redução do sofrimento e promovendo uma atitude de maior aceitação diante da finitude (Ramos; Lemos, 2024).

Em uma análise conceitual da espiritualidade, Lemos e Nunes (2022) afirmam que a velhice pode ser entendida como um elemento inerente à natureza humana e essencial para a saúde, conforme reconhecido pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Além disso, a espiritualidade é considerada um aspecto relevante no diagnóstico de transtornos



mentais, de acordo com a American Psychiatric Association (2014). Lemos e Nunes (2022) também ressaltam que pesquisas (*e.g.*, Forti; Serbena; Scaduto, 2020) têm buscado desenvolver instrumentos para mensurar a espiritualidade dos indivíduos. Um avanço importante nesse campo envolve o uso de tecnologias de autoimagem, que permitem investigar a correlação entre espiritualidade e o funcionamento cerebral, analisando como o cérebro reage durante experiências espirituais (Peres; Newberg, 2013).

Lemos e Nunes (2022) observam, ainda, que há um crescente interesse e investimento em estudos sobre espiritualidade e religiosidade, o que tem gerado mudanças importantes na forma como esses fenômenos são compreendidos e acolhidos. Este ponto evidencia a necessidade de situar a espiritualidade dentro de um contexto socioeconômico e político. Portanto, torna-se fundamental compreender as recomendações metodológicas sobre o tema, analisando como, quando e com quais propósitos o conceito de espiritualidade é articulado em diferentes contextos (Toniol, 2018).

Lemos e Nunes (2022), também destacam a relevância do conceito de “política da espiritualidade”, discutido por Veer (2009), que sublinha a importância de se entender como o termo é empregado em diferentes situações, entre elas, na velhice, considerando os contextos de poder que moldam e influenciam sua aplicação. Portanto, a velhice e sua relação com identidade, corpo e espiritualidade são temas que contribuem para a compreensão dos desafios e das potencialidades típicas deste estágio da vida.

Por sua vez, estas questões associadas a estes aspectos convocam percepções significativas na maneira como a pessoa idosa lida com a sexualidade, um tema muitas vezes negligenciado, mas que é central para a construção da identidade e da autoimagem (Silva *et al.*, 2022; Oliveira; Salvador; Lima, 2023). Este ponto é complexo, especialmente quando consideramos a sexualidade sob a ótica da religião, que muitas vezes exerce influência sobre como a população idosa percebe e vivencia suas próprias transformações corporais e identitárias. Oz, Duran e Doğan (2022), investigam sobre o significado e o papel da espiritualidade na velhice, destacando como a religião influencia a percepção e a vivência das transformações corporais e identitárias na sexualidade.

A hermenêutica da religião, um campo que busca a interpretação e compreensão dos textos religiosos e suas implicações simbólicas e práticas, oferece uma perspectiva que pode atender ao debate a que se propõe este artigo, no sentido de trazer à baila o papel



da religião nas narrativas sobre corpo e desejo, assim como a relação entre identidade, corpo e sexualidade na velhice.

Diversos autores influentes contribuíram para essa análise, examinando como os textos sagrados e as tradições religiosas moldam a percepção dessas categorias fundamentais da existência humana. Entre eles, Michel Foucault e Judith Butler se destacam por suas abordagens inovadoras que relacionam religião, sexualidade e identidade, particularmente no contexto das transformações culturais trazidas pela Pós-Modernidade.

Michel Foucault, embora não se debruçou exclusivamente na hermenêutica da religião, analisa em *História da Sexualidade*, como as instituições religiosas exercem poder sobre o corpo e a sexualidade. Foucault (1976) argumenta que a sexualidade foi historicamente regulada por discursos religiosos que cumprem normas sobre o que é considerado aceitável ou desviado. A confissão, por exemplo, foi um mecanismo religioso central no controle da sexualidade, estabelecendo regras sobre o comportamento sexual e moldando a identidade dos sujeitos através da interiorização dessas normas. Foucault também sugere que a religião atua como uma estrutura disciplinar que vincula corpo, identidade e sexualidade por meio de práticas e discursos de poder.

Judith Butler, filósofa de destaque no estudo de gênero e sexualidade, oferece uma crítica à maneira de como a identidade de gênero e a sexualidade são reguladas por discursos hegemônicos, incluindo os religiosos. Na obra *Problemas de Gênero*, Butler (2003) propõe que a identidade de gênero não é uma essência fixa, mas um processo performativo, onde a repetição de atos normatizados, fundamentados em doutrinas religiosas e construídas se entende como masculino, feminino ou outras identidades. A relação entre religião e sexualidade, para Butler (2003), é decisiva, uma vez que muitas tradições religiosas têm historicamente impostas categorias binárias e fixas de gênero, invisibilizando as possibilidades de expressão mais fluidas.

No contexto da Pós-Modernidade, essas concepções de identidade, corpo e sexualidade começam a ser contestadas de maneira mais radical. A era pós-moderna, marcada pela fragmentação das grandes narrativas e pela valorização da pluralidade de perspectivas, desafia os discursos religiosos tradicionais que oferecem interpretações sobre esses temas. Jean-François Lyotard, em sua obra intitulada *A Condição Pós-Moderna*, argumenta que a Pós-Modernidade se caracteriza pela incredulidade em relação



às metanarrativas, incluindo as religiosas, que outrora ofereciam verdades universais sobre o corpo e a sexualidade (Lyotard, 1998).

Esta contestação pós-moderna também se refletiu na maneira como o corpo é compreendido. Bauman (2000), insufla que na modernidade tardia ou líquida, a identidade, o corpo e a sexualidade são vistos como maleáveis e sujeitos a constantes reinvenções:

As identidades parecem fixas e sólidas apenas quando vistas de relance, de fora. A eventual solidez que podem ter quando contempladas de dentro da própria existência biográfica parece frágil, vulnerável e constantemente dilacerada por forças que expõem sua fluidez e por contracorrentes que ameaçam fazê-la em pedaços e desmanchar qualquer forma que possa ter adquirido (Bauman, 2000, p.107).

A religião, que tradicionalmente oferece uma visão estável e normativa sobre o corpo, perde seu privilégio exclusivo na definição desses conceitos, à medida que outras vozes – como as da cultura popular, da ciência e da política – se tornam influentes na formação de identidades. A sexualidade, assim como o corpo, torna-se um campo de liberdade e experimentação, em vez de um espaço de controle normativo.

Com a dissolução das normas regulamentares, surge um novo espaço para o questionamento das práticas religiosas que regulam a sexualidade e a identidade. Autores como Nancy Chodorow, em *The Reproduction of Mothering*, exploram como a psicanálise e a religião moldam a formação da identidade sexual e de gênero. Chodorow (1999), argumenta que os valores religiosos muitas vezes reforçam papéis do gênero tradicional, mas também abre a possibilidade para uma interpretação psicanalítica dessas práticas que podem oferecer uma leitura crítica e libertadora. Logo, a hermenêutica da religião passa a ser um terreno de disputa onde normas antigas são reinterpretadas à luz das novas sensibilidades pós-modernas.

Finalmente, há uma revalorização da pluralidade de experiências espirituais e sexuais, o que leva a uma reinterpretação mais inclusiva das tradições religiosas. Althaus-Reid (2000), desafia as visões tradicionais da sexualidade e do corpo na religião cristã, propondo uma teologia *queer* que abrange a diversidade sexual e a complexidade da identidade. Althaus-Reid (2000) ainda sugere que a hermenêutica da religião na Pós-Modernidade deve ser sensível às diversas experiências sexuais e de gênero, rejeitando as normas excludentes que historicamente marginalizaram indivíduos fora do padrão heteronormativo.



Em síntese, uma análise hermenêutica da religião sobre a identidade, corpo e sexualidade, quando confrontada com as ideias pós-modernas, revela um campo de tensão e transformação. Enquanto autores como Foucault e Butler fornecem ferramentas para entender como esses conceitos foram historicamente moldados pela religião, a Pós-Modernidade, com sua exclusão às narrativas totalizadoras, abre novas possibilidades de resignificação. O corpo e a sexualidade, antes regulados rigidamente pelas tradições religiosas, tornam-se na Pós-Modernidade espaços de experimentação e liberdade, desafiando as categorias fixas de identidade e expressão sexual.

Daí, entende-se que o enfoque hermenêutico parece ser um caminho possível para uma compreensão profunda das interpretações religiosas sobre corpo, desejo e velhice, oferecendo uma oportunidade de diálogo entre ciência e fé (Flannelly, 2017; Shafranske, 2023). Apesar do avanço dos estudos sobre envelhecimento ativo e espiritualidade, permanece limitada a compreensão integrada entre discursos religiosos, identidade corporal e vivências eróticas em idades avançadas. A concomitância entre etarismo e moral sexual religiosa continua subexplorada nas revisões sistematizadas de gerontologia (Træen *et al.*, 2017). Diante dessa lacuna, este artigo objetiva discorrer como a sexualidade na velhice é transformada na Pós-Modernidade, utilizando uma abordagem hermenêutica da religião sobre identidade e corpo tendo em vista a seguinte pergunta norteadora: Como as narrativas religiosas, analisadas sob uma hermenêutica crítica, (re)configuram a experiência corporal e a vivência da sexualidade em pessoas com 60 anos ou mais, e de que modo esse processo é atravessado pelo entrelaçamento entre etarismo e moral sexual na sociedade Pós-Moderna?”

1. Transformações da sexualidade na velhice: um olhar hermenêutico

A sexualidade na velhice passa por transformações perceptíveis, influenciadas pelas mudanças físicas e emocionais que acompanham o envelhecimento, bem como pelos discursos sociais e religiosos que regulam as formas como o desejo e a expressão sexual são vividos e percebidos (Hinchliff; Gott, 2016; Schaller *et al.*, 2023). Schaller *et al.* (2023) investigaram como adultos noruegueses idosos negociavam sua identidade sexual e imagem corporal em meio aos discursos sociais prevalentes. Este estudo revelou ainda que muitos idosos enfrentaram conflitos internos ao tentarem conciliar suas experiências sexuais com as expectativas sociais que associam a sexualidade à juventude.



Alguns participantes relataram sentir-se pressionados a atender a padrões de beleza irreais, o que teve um impacto negativo em sua satisfação sexual e autoestima.

No entanto, os autores também identificaram estratégias de resistência a esses discursos limitadores. Parte dos indivíduos reavaliou seus próprios valores e desenvolveu uma percepção mais positiva de seus corpos envelhecidos, valorizando aspectos como a intimidade emocional, a conexão interpessoal e a satisfação sexual que não estavam condicionadas aos padrões estéticos voltados à juventude. Ademais, o estudo de Schaller *et al.* (2023) confirma que, embora o envelhecimento seja um processo irreversível e heterogêneo, marcado por mudanças físicas que podem comprometer a capacidade funcional, ele não impede que a pessoa idosa exerça sua sexualidade e desfrute de uma vida sexual ativa e integrada (Roney; Kazer, 2015; Træen *et al.*, 2017).

A mudança no ritmo da atividade sexual, a adaptação a novos limites físicos e a reavaliação das necessidades emocionais são alguns dos fatores que caracterizam a sexualidade nessa fase. De acordo com alguns estudos (*e.g.*, Bessa *et al.*, 2024; Forbes; Eaton; Krueger, 2017; Falcão; Thomé; Almeida, 2023; Hatakeyama; Almeida; Falcão, 2017; Pessoa *et al.*, 2023, dentre outros), idosos valorizam novas formas de se relacionar com o outro. Muitos deles apreciam maneiras de afeto que renova a intimidade, aproximando-os de um amor maduro.

De acordo com a história, a velhice foi retratada como uma fase de dessexualização, reforçada por discursos médicos, culturais e religiosos que promoveram a ideia de que a sexualidade é irrelevante ou imprópria para a pessoa idosa (Silva *et al.*, 2022; Ramos; Oliveira, 2021). Essa construção social cria estigmas que limitam a autoexpressão e o reconhecimento do desejo na velhice, impondo barreiras à vivência plena da sexualidade (Hinchliff; Gott, 2016).

Em muitos contextos, a velhice ainda é associada a uma fase de abstinência e deserotização, em que o corpo envelhecido é desprovido de desejo e relegado à função de cuidado e dependência (Oliveira; Salvador; Lima, 2023). Essa visão, amplamente disseminada pelas instituições sociais, pode gerar uma internalização de discursos de culpa e vergonha que, por sua vez, inibem ou silenciam suas necessidades afetivas e sexuais (Schaller *et al.*, 2023).

Instituições religiosas ao longo da história influenciaram as concepções de corpo, desejo e sexualidade, muitas vezes restringindo a expressão sexual e reforçando a



moralidade tradicional (Flannelly, 2017). A visão de que a sexualidade deve ser confinada ao casamento e à procriação, por exemplo, é comum em muitas tradições religiosas e pode ter implicações significativas na forma como a pessoa idosa vivencia sua sexualidade (Oz; Duran; Doğan, 2022).

Na velhice, essas restrições podem se intensificar, já que o corpo envelhecido é frequentemente visto como menos digno de prazer sexual, e o desejo pode ser interpretado como algo que contraria os valores de pureza e espiritualidade (Le; Chuc; Taghizadeh-Hesary, 2019). Esse discurso restritivo, que perpetua a dessexualização da velhice, reflete uma hermenêutica que interpreta o corpo envelhecido como um espaço de fragilidade e decadência, em oposição à vitalidade do corpo jovem.

No entanto, a hermenêutica da sexualidade na velhice não é unidimensional. Existem também interpretações religiosas que oferecem uma visão mais positiva e inclusiva da sexualidade, especialmente no contexto da espiritualidade (Malone; Dadswell, 2018; Mcmanus, 2024).

Algumas tradições religiosas, tal como ocorre no cristianismo, valorizam o corpo como um templo sagrado e que inclui a sexualidade como uma dimensão da experiência humana (Koenig, 1997). Nessas abordagens, a espiritualidade pode ser uma ferramenta de reconciliação com o corpo envelhecido, permitindo que o indivíduo reconheça a manifestação da sua sexualidade como uma expressão de amor, intimidade e conexão, não limitada pela idade ou pelas normas sociais (Manning *et al.*, 2019).

Beauvoir (1970), foi uma das primeiras intelectuais a questionar os estereótipos em torno do envelhecimento e da sexualidade. Para ela, a sociedade tende a dessexualizar o corpo, ignorando os desejos e a vida afetiva das pessoas mais velhas. Beauvoir argumenta que essa dessexualização faz parte de um processo mais amplo de marginalização da pessoa idosa, que é vista como alguém que deve renunciar ao prazer na função da proximidade da morte. Para Beauvoir (1970), a velhice está associada à decadência física e ao fim da vida. Nesse cenário, a sexualidade e o prazer são vistos como pertences à juventude, uma fase da vida onde há vitalidade e projeção de futuro. A proximidade da morte impõe à pessoa idosa uma espécie de desumanização, em que ela deixa de ser considerada alguém que sente desejo e passa a ser vista como um corpo que deve se preparar para o fim, e não para continuar a viver de maneira plena. Beauvoir (1970) ensina:



A pessoa idosa dobra-se ao ideal convencional que lhe é proposto. Teme o escândalo, ou simplesmente o ridículo. Torna-se escrava do ‘que vão dizer’. Interioriza as obrigações de decência e de castidade impostas pela sociedade. Seus próprios desejos a envergonham, e ela os nega: recusa-se a ser, aos seus próprios olhos, um velho lúbrico, uma velha devassa (Beauvoir, 1970, p. 335).

Para Beauvoir (1970), essa imposição cultural é uma maneira de a sociedade evitar o confronto com a própria mortalidade. Ao dessexualizá-la e associá-la apenas à ideia de decadência e morte, a sociedade cria uma barreira psicológica contra o processo de envelhecimento, negando sua própria finitude.

O prazer, então, é visto como incompatível com o velho/a, pois representa a vitalidade que a sociedade prefere associar apenas à juventude. Beauvoir critica essa visão, argumentando que a negação do prazer à pessoa idosa é reflexo de uma sociedade que valoriza o corpo jovem e produtivo, ao mesmo tempo em que marginaliza e desumaniza aquela que não apresenta este corpo que enquadra nos padrões morais da juventude.

Dessa forma, Beauvoir (1970) propõe uma reflexão crítica sobre como a sociedade pode compensar sua relação com o envelhecimento e a sexualidade na velhice. Ela nos desafia a questionar os valores que colocam o corpo jovem e sexualizado no centro da dignidade humana, enquanto relegam os corpos envelhecidos ao esquecimento e inutilidade.

Margaret Mead, uma das mais influentes antropólogas do século XX, trouxe contribuições expressivas para a compreensão da sexualidade em diferentes fases da vida. Nas obras datadas de 1935/1979, 1949 e 1970 estas discussões estão incluídas. Mead destacou a importância de se compreender a sexualidade como uma preocupação moldada por fatores culturais, e não apenas biológicos. Para ela, a visão ocidental da velhice como uma fase de declínio sexual é um reflexo das normas e valores culturais específicos, que tratam o envelhecimento como uma transição para a assexualidade. Em contrapartida, ela comentou que em várias culturas não ocidentais, a sexualidade é tratada de maneira mais natural e integrada ao ciclo da vida.

Desde meados da década de 1930, Mead (1979) enfatizava que a sexualidade não devia ser vista como algo intrinsecamente decadente ou irrelevante. Nesta obra, a autora argumenta que o envelhecimento pode proporcionar uma sexualidade diferente, mais centrada na intimidade, na troca emocional e no afeto, em vez de ser focado



exclusivamente no desempenho físico. Segundo Mead (1979), essa mudança de foco pode resultar em experiências sexuais mais ricas e gratificantes, desafiando o estereótipo de que a velhice é uma fase de perda completa do desejo sexual.

Por fim, Mead (1979) defende uma abordagem mais aberta e inclusiva da sexualidade na velhice. Sua abordagem oferece um importante contraponto ao discurso dominante na cultura ocidental, indicando que a sexualidade na pessoa idosa não apenas existe, mas pode florescer, desde que seja tratada com respeito e detalhada em toda a sua complexidade.

Assim, um olhar hermenêutico é particularmente útil para analisar as transformações da sexualidade, visto que ela não se apresenta em uma realidade fixa ou meramente biológica. Pelo exposto, observa-se que houve influências de normas sociais, valores culturais, discursos religiosos e ideológicos, que se modificaram ao longo do tempo e das fases da vida.

Dito de outra forma, a hermenêutica se constitui em ferramenta semântica para investigar como conceitos atribuídos ao corpo, ao desejo e ao prazer são reinterpretados na velhice, indicando que a sexualidade é uma condição humana construída culturalmente. Seu significado pode ser ressignificado em qualquer fase da vida. Ao adotar esse olhar, é possível perceber que o processo de envelhecimento não implica, necessariamente, em diminuição do desejo sexual, mas sim uma mudança nas formas como ele é reivindicado. Assim, ao explorar a sexualidade na velhice sob uma perspectiva hermenêutica, torna-se essencial ressaltar que as construções culturais e sociais influenciam profundamente a forma como o desejo e o prazer são vivenciados e ressignificados. Nesse contexto, a religião desempenha um papel fundamental na formulação de discursos e práticas que moldam a percepção do corpo e da sexualidade em todas as fases da vida, especialmente na velhice.

Diante disso, é pertinente examinar, com maior profundidade, as perspectivas hermenêuticas sobre a corporeidade na velhice, considerando a influência das tradições religiosas na construção de significados sobre o corpo envelhecido e sua relação com o desejo. Segue-se, então, uma análise da relação entre religião e corpo, com enfoque nas abordagens hermenêuticas sobre a corporeidade na velhice.



2. Religião e corpo: perspectivas hermenêuticas sobre a corporeidade na velhice

A corporeidade pode ser entendida como: “a relação dialética do corpo consigo mesmo, com outros corpos expressivos e com os objetos do seu mundo ou ‘as coisas’ que se elevam no horizonte de sua percepção” (Olivier, 1999, p. 57). A corporeidade na velhice é uma questão central para a compreensão da identidade e da subjetividade dos indivíduos em fases avançadas da vida, especialmente no contexto das tradições religiosas (Almeida, 2013; Antunes *et al.*, 2010). A teologia cristã, como uma das principais tradições religiosas no Ocidente, oferece visões complexas sobre o corpo, frequentemente delineadas entre o sagrado e o profano, e essas interpretações têm implicações diretas para o modo como o corpo envelhecido é compreendido e tratado (Flannelly, 2017).

Na teologia cristã, o corpo é frequentemente visto como um templo sagrado, um espaço de conexão com o divino, especialmente no contexto da encarnação de Cristo, onde a união do humano com o divino foi corporificada (Koenig, 1997). Para esse autor, tradições religiosas como o Cristianismo valorizam o corpo humano como um "templo sagrado", uma noção derivada de passagens bíblicas que enfatizam a presença divina no ser humano.

Essa perspectiva promove uma visão holística da vida, na qual todas as dimensões da existência—física, mental, espiritual e sexual—são consideradas interconectadas e significativas. Koenig (1997) argumenta que essa valorização do corpo incentiva os fiéis a cuidarem de sua saúde e bem-estar em todas as etapas da vida, incluindo a velhice. A compreensão do corpo como um templo sagrado implica respeito e atenção às suas necessidades, reconhecendo a sexualidade como uma dimensão natural e importante da experiência humana. Essa abordagem contrasta com visões que associam a sexualidade exclusivamente à juventude e à reprodução, oferecendo em vez disso uma perspectiva que valoriza a expressão sexual como parte integral da identidade e da qualidade de vida da pessoa idosa.

No entanto, ao longo da história, a teologia cristã também delineou uma clara distinção entre o corpo como veículo de santidade e o corpo como fonte de pecado e tentação, especialmente no que se refere à sexualidade (Hood; Hill; Spilka, 2018). Essas tensões teológicas entre o sagrado e o profano são particularmente evidentes nas discussões sobre o corpo envelhecido.



Na juventude, o corpo é muitas vezes exaltado como o ápice da criação divina, mas na velhice, ele pode ser visto como uma expressão de declínio, suscetível à fragilidade e à degeneração (Hinchliff; Gott, 2016). Essa visão dualista do corpo pode reforçar estereótipos negativos sobre o envelhecimento, posicionando o corpo velho como menos digno de cuidado ou atenção espiritual (Schaller *et al.*, 2023).

A sexualidade do corpo envelhecido também é uma questão complexa dentro das tradições cristãs. Embora a teologia cristã, muitas vezes, tenha associado a sexualidade ao propósito de procriação, há um crescente reconhecimento e aceitação, de que a sexualidade vai além da mera procriação, sendo uma expressão de intimidade e união que transcende a idade (Malone; Dadswell, 2018).

Este reconhecimento abre espaço para uma nova hermenêutica da sexualidade na velhice, que busca integrar o corpo envelhecido e o desejo como elementos válidos e importantes da experiência humana, mesmo em contextos religiosos (Atchley, 2009). A espiritualidade, nesse sentido, pode fornecer uma lente interpretativa que ressignifica o corpo envelhecido, acolhendo a sexualidade como parte da totalidade do ser humano em todas as fases da vida.

De acordo com Manning *et al.* (2019), a espiritualidade desempenha um papel fundamental na promoção do bem-estar em idades avançadas, servindo como uma lente interpretativa que permite aos indivíduos ressignificar o corpo envelhecido. Os autores introduzem o conceito de "resiliência espiritual" para descrever como a espiritualidade pode proteger e promover a saúde mental e emocional dos idosos, oferecendo recursos internos para enfrentar os desafios associados ao envelhecimento.

A prática do cuidado do corpo e da alma na velhice também é profundamente influenciada pela religião. A espiritualidade cristã, em particular, oferece uma série de práticas que promovem o cuidado corporal como parte integrante do cuidado espiritual (Koenig, 2013). Na velhice, práticas de autocuidado podem assumir formas específicas, adaptadas às novas condições físicas e emocionais dessa fase da vida (Pronk *et al.*, 2021). A oração, a meditação, os sacramentos e os rituais de cura são exemplos de como a religião e as práticas espirituais podem servir como uma fonte de fortalecimento tanto para o corpo quanto para a alma (Mcmanus, 2024).

Além disso, a espiritualidade do desejo na velhice oferece uma perspectiva única sobre a relação entre corpo e espírito. O desejo, muitas vezes considerado tabu ou



inadequado para a pessoa idosa, é uma dimensão fundamental da experiência humana, e as tradições religiosas têm o potencial de interpretar esse desejo de maneira inclusiva e afirmativa (Almeida, 2013; Giannone; Kaplin, 2020). Na velhice, o desejo pode não ser apenas sexual, mas também um desejo por conexão, intimidade e expressão emocional (Almeida, 2013; Almeida; Lourenço, 2007; 2008; 2012; Le; Chuc; Taghizadeh-Hesary, 2019).

As tradições cristãs, ao abraçarem a ideia de que o corpo é sagrado em todas as idades, podem ajudar a reorientar a compreensão do desejo na velhice, não como algo que precisa ser reprimido, mas como uma manifestação da busca espiritual por união e plenitude (Malone; Dadswell, 2018).

Diferentes tradições religiosas têm lidado de maneiras diversas com o corpo envelhecido e o desejo. Em algumas interpretações, o corpo idoso é visto como um local de sabedoria e experiência acumulada, onde o desejo pode ser vivenciado de forma mais serena e contemplativa (Atchley, 2009).

As tradições cristãs, ao navegarem entre o sagrado e o profano, oferecem tanto desafios quanto oportunidades para a compreensão da corporeidade na velhice (Hood, Hill e Spilka, 2018). A espiritualidade do desejo na velhice pode ser vista como uma forma de reconexão com o divino, onde o corpo, longe de ser um obstáculo, torna-se um veículo de experiência espiritual (Mcmanus, 2024). Em outras abordagens, o corpo envelhecido pode ser marginalizado ou desvalorizado, especialmente em tradições que exaltam a juventude e a vitalidade física como símbolos de proximidade com o divino (Hinchliff; Gott, 2016). No entanto, há uma crescente conscientização sobre a necessidade de incluir a pessoa idosa nas práticas espirituais que valorizam o corpo e o desejo como dimensões contínuas da vida humana (Manning *et al.*, 2019).

A análise das perspectivas hermenêuticas sobre o corpo na velhice revela a importância de adotar uma abordagem inclusiva, que reconheça e valorize tanto o corpo quanto o espírito em sua totalidade. Essa compreensão ampliada da corporeidade e da espiritualidade na velhice é fundamental para combater estigmas e promover uma vivência plena dessa fase da vida (Malone; Dadswell, 2018; Mcmanus, 2024).

Contudo, ao considerar a influência religiosa sobre a sexualidade na velhice, é necessário abordar também os aspectos repressivos que, historicamente, moldaram as experiências de desejo e expressão sexual. A seguir, serão examinadas as tensões entre a



repressão sexual promovida por certos discursos religiosos e as alternativas emergentes que propõem uma visão mais afirmativa e libertadora da sexualidade na velhice.

3. A influência religiosa na sexualidade na velhice: repressão e perspectivas alternativas.

Entre os aspectos mais significativos que moldam a experiência sexual dos sujeitos, está a influência da religião que, ao longo da história, tem desempenhado um papel importante na definição de normas, valores e práticas sexuais (Flannelly, 2017; Hood; Hill; Spilka, 2018). Essas influências são manifestadas por meio de códigos morais, ensinamentos doutrinários e práticas comunitárias que moldam as atitudes individuais em relação à sexualidade.

As tradições religiosas, especialmente o catolicismo, estabelecem códigos morais que definem comportamentos sexuais aceitáveis e inaceitáveis. Promovem a castidade antes do casamento e a fidelidade dentro dele, condenando práticas como a promiscuidade e o adultério. Esses códigos servem como diretrizes que influenciam as decisões individuais sobre a expressão sexual, internalizando padrões de comportamento que são considerados moralmente corretos (Flannelly, 2017).

Os valores de pureza e santidade associados à sexualidade são reforçados por ensinamentos religiosos que veem o ato sexual não apenas como uma função biológica, mas como uma expressão espiritual significativa. A sexualidade é frequentemente vinculada a propósitos superiores, como a procriação e a união espiritual entre parceiros, o que confere um caráter sagrado às práticas sexuais dentro dos limites definidos pela religião (Hood; Hill; Spilka, 2018).

Práticas religiosas específicas, como rituais de casamento e cerimônias de maioridade, institucionalizam normas sexuais e reforçam expectativas comunitárias. Tais rituais não apenas celebram a união de indivíduos, mas também reafirmam os valores religiosos em torno da sexualidade, consolidando a compreensão coletiva do que é considerado apropriado (Hood; Hill; Spilka, 2018).

Oz, Duran e Doğan (2022) apontaram que essa construção moral é reforçada por práticas religiosas, ensinamentos doutrinários e expectativas comunitárias que valorizam a abstinência sexual ou limitam a expressão sexual a determinados parâmetros. A velhice integra uma etapa em que a conservação de valores rígidos está internalizada. Ainda que



os idosos enfrentem e questionem os dogmas religiosos relacionados à moral sexual, eles frequentemente vivenciam um desconforto significativo, o que pode comprometer sua saúde mental e bem-estar emocional.

Entretanto, Oz, Duran e Doğan (2022) também identificaram que a espiritualidade pode atuar como recurso de resiliência, permitindo uma reinterpretação positiva de sua sexualidade. Ao buscar uma compreensão holística sobre espiritualidade, esses indivíduos conseguem integrar sua sexualidade como parte essencial de sua identidade e experiência humana, independentemente das restrições impostas pela moralidade tradicional (Oz; Duran; Doğan, 2022).

As mudanças contemporâneas nas práticas sexuais, impulsionadas por avanços na saúde, maior longevidade e a crescente aceitação da diversidade sexual, desafiam diretamente as normas religiosas tradicionais (Silva *et al.*, 2022). Muitos idosos estão reavaliando e ressignificando suas crenças e práticas sexuais à medida que a sociedade oferece novas possibilidades para a vivência da sexualidade, como o uso de tratamentos médicos que permitem uma vida sexual mais longa e satisfatória, bem como a aceitação social de novos arranjos relacionais (Kvalem *et al.*, 2020).

A repressão sexual ainda está fortalecida para aqueles que cresceram em contextos religiosos, em que a sexualidade era rigidamente controlada por normas morais (Flannelly, 2017). Desde cedo, muitas tradições religiosas ensinam que o corpo e o desejo devem ser controlados, e que a sexualidade fora do casamento heterossexual é pecaminosa (Hood; Hill; Spilka, 2018). Na velhice, essa repressão pode assumir diferentes formas, desde a internalização de sentimento de culpa e vergonha até a autocensura do desejo (Giannone; Kaplin, 2020).

As narrativas religiosas que retratam o corpo envelhecido como decadente e a sexualidade como inadequada, reforçam esses sentimentos, levando muitos a reprimir suas necessidades afetivas e sexuais (Schaller *et al.*, 2023). Essa repressão não apenas limita a expressão sexual, mas pode ter implicações sérias para a saúde mental e relacional da pessoa idosa, causando solidão, baixa autoestima e depressão (Dixon; Lachman, 2019).

A repressão sexual também influencia relacionamentos íntimos, especialmente entre aqueles que vivem em casamentos ou relacionamentos de longa duração (Kvalem *et al.*, 2020). A continuidade da vida sexual depende da capacidade de se comunicar



abertamente sobre as necessidades e limitações que surgem com o envelhecimento (Hinchliff; Gott, 2016). Desde o estudo de DeLamater e Sill (2005), pesquisas crescentes têm apontado que níveis mais baixos de desejo sexual podem afetar tanto mulheres quanto homens idosos. DeLamater e Sill (2005), por exemplo, descobriram que o desejo sexual não começa a diminuir até aproximadamente os 75 anos de idade.

No entanto, as normas religiosas podem inibir essa comunicação, fazendo com que evitem discutir questões sexuais, mesmo com seus parceiros (Roney; Kazer, 2015). Isso pode resultar em uma desconexão emocional e física, comprometendo a qualidade do relacionamento. Além disso, para aqueles que não estão em relacionamentos, a repressão sexual pode levá-los a evitar a busca de novos relacionamentos afetivos e íntimos, limitando suas oportunidades de viver uma velhice plena e satisfatória (Oliveira; Salvador; Lima, 2023).

Apesar das barreiras impostas pelas normas religiosas tradicionais, há um movimento crescente em direção a uma visão mais positiva e afirmativa da sexualidade na velhice (Almeida; Lourenço, 2012; Malone; Dadswell, 2018; Mcmanus, 2024). Essas abordagens alternativas reconhecem que a sexualidade é uma parte integral da experiência humana, independentemente da idade, e que pode ser vivida de forma saudável e espiritualmente significativa na velhice (Atchley, 2009). A espiritualidade inclusiva vê o corpo como sagrado em todas as fases da vida e rejeita a noção de que o desejo sexual deve ser reprimido (Manning *et al.*, 2019). Em vez disso, essas abordagens promovem a aceitação do corpo envelhecido e a integração da sexualidade como parte de uma vida espiritual plena (Shafranske, 2023).

Muitas dessas alternativas religiosas adotam uma sexualidade positiva, que valoriza o prazer, o afeto e a intimidade como aspectos importantes da vida na velhice (Hinchliff; Gott, 2016; Schaller *et al.*, 2023). Sexualidade positiva pode ser definida como uma abordagem que reconhece e valoriza a expressão sexual saudável e satisfatória em todas as fases da vida, incluindo a velhice. De acordo com Hinchliff e Gott (2016), essa perspectiva desafia estereótipos e concepções tradicionais que limitam a sexualidade à juventude, promovendo uma compreensão mais inclusiva e diversa das experiências sexuais dos indivíduos idosos. Caracteriza-se pela promoção do bem-estar sexual, autonomia, satisfação pessoal e respeito às múltiplas identidades e expressões sexuais. Essa visão não se limita à vida sexual dentro do casamento, mas reconhece que o desejo



e a necessidade de conexão emocional e física podem continuar a existir em diferentes contextos, incluindo recasamentos, relações de convivência não formalizadas ou relações entre pessoas do mesmo sexo (Ramos; Oliveira, 2021).

A teologia, que desafia a repressão sexual e afirma a dignidade da sexualidade na velhice, oferece uma nova maneira de pensar a relação entre religião, corpo e desejo (Mcmanus, 2024). Para o autor, “A teologia positiva insiste no que pode ser conhecido sobre Deus com base na revelação divina, distinguindo-se da abordagem negativa, que se concentra nos aspectos incognoscíveis da natureza de Deus.” (McManus, 2024, p. 82). A teologia positiva, assim, oferece uma via para o entendimento teológico que se fundamenta em fontes autorizadas, evitando a especulação puramente racional e buscando responder às questões teológicas de maneira objetiva e fundamentada na revelação.

Além disso, o exercício da sexualidade está alinhado com a promoção da saúde integral. A sexualidade é reconhecida como uma dimensão importante do bem-estar. Ao valorizar a sexualidade como uma parte fundamental da vida humana, essas alternativas religiosas também promovem a construção de comunidades de apoio onde as pessoas idosas são aceitas e valorizadas em sua totalidade, sem medo de julgamento ou repressão (Manning *et al.*, 2019).

Em síntese, a influência da religião na sexualidade da pessoa idosa demarca tensões entre normas tradicionais e as mudanças contemporâneas nas práticas sexuais (Hinchliff; Gott, 2016; Silva *et al.*, 2022). Embora a repressão sexual continue a ser uma realidade para muitos, há uma crescente abertura para abordagens religiosas mais inclusivas que reconhecem a sexualidade como parte de uma vida espiritual saudável na velhice (Atchley, 2009; Mcmanus, 2024).

Logo, o estudo detalhado de como estas dinâmicas se comportam, abrirá caminhos para uma compreensão mais abrangente e afirmativa da sexualidade na etapa da velhice, onde o corpo e o desejo podem ser vividos de maneira plena e respeitosa, tanto dentro quanto fora dos contextos religiosos tradicionais.

Considerações finais

O estudo das transformações da sexualidade entre os indivíduos com 60 anos ou mais, a partir de uma abordagem hermenêutica da religião, revela a complexidade de uma



fase da vida frequentemente negligenciada nas discussões sobre corpo e desejo. O processo de envelhecimento, envolve profundas transformações físicas, psicológicas e sociais, que impactam diretamente na forma como a sexualidade é vivenciada e compreendida.

Este estudo buscou explorar como a religião, em suas diversas expressões e tradições, contribui para a construção de narrativas sobre o corpo e a sexualidade na velhice, e como essas narrativas podem tanto restringir quanto promover uma vivência sexual mais plena e digna.

A análise hermenêutica da sexualidade na velhice demonstra que o envelhecimento não extingue o desejo, mas reconfigura seus modos de expressão, exigindo instrumentos interpretativos capazes de dialogar com transformações corporais, psíquicas e socioculturais. Ao desvelar como discursos religiosos constroem sentidos sobre corpo e prazer, o presente estudo evidenciou a coexistência de duas tendências: (I) leituras normativas que associam sexualidade a juventude e procriação, perpetuando estigmas que marginalizam a experiência erótica tardia; e (II) interpretações inclusivas que ressignificam o corpo senescente como locus de dignidade, intimidade e transcendência, reforçando a noção de corporeidade integrada. A hermenêutica, portanto, oferece um caminho crítico-propositivo, ao mesmo tempo em que decompõe regimes de poder sobre o corpo envelhecido e aponta para possibilidades emancipatórias.

Tais achados exigem uma abordagem interseccional que considere gênero, orientação afetivossexual, classe e etnia, pois estes marcadores modulam o impacto das normas religiosas e dos discursos sociais sobre o envelhecimento erótico. Ademais, a literatura indica que a espiritualidade funciona como recurso de suporte, auxiliando pessoas idosas a integrarem mudanças corporais e a manterem senso positivo de identidade sexual. Reconhecer essa dimensão simbólica é essencial para evitar quadros de culpa, solidão e inadequação que comprometem saúde mental e relacional.

A transposição dos resultados para a prática demanda ações convergentes:

- Educação – Inserir conteúdos sobre sexualidade e velhice nos cursos de licenciatura, saúde e teologia, acompanhados de metodologias dialógicas que desconstruam mitos etaristas e favoreçam pedagogias intergeracionais. Programas de formação continuada podem incentivar docentes a tratar desejo e prazer como dimensões legítimas em todas as fases da vida.



- Saúde – Protocolos de atenção primária devem contemplar avaliação sistemática da saúde sexual de pessoas 60+, com orientação sobre prevenção de infecções sexualmente transmissíveis, aconselhamento espiritual e, quando pertinente, intervenção psicoterapêutica integrativa. Equipes multiprofissionais precisam ser capacitadas para dialogar com valores religiosos dos pacientes, incorporando práticas de cuidado centradas na pessoa.
- Políticas públicas – Urge consolidar diretrizes nacionais que reconheçam os direitos sexuais da população idosa, em consonância com o Estatuto da Pessoa Idosa e a Agenda 2030. Tais diretrizes devem prever campanhas antietaristas, financiamento a centros de convivência que ofertem educação sexual contínua e acordos com lideranças religiosas para promover narrativas inclusivas sobre corpo e desejo.

Para sustentar essas frentes, propõe-se uma agenda de pesquisa que aprofunde a relação entre espiritualidade, bem-estar sexual e interseccionalidades, ampliando métodos qualitativos e longitudinais que capturem a heterogeneidade das experiências eróticas na velhice. Esse investimento científico subsidiará intervenções baseadas em evidências e fomentará a criação de ambientes culturais e religiosos onde o corpo envelhecido seja reconhecido como portador de afetividade, prazer e significado.

Em síntese, ressignificar a sexualidade na velhice significa reafirmar o valor intrínseco do ser humano ao longo de todo o ciclo vital. Ao articular hermenêutica da religião, estudos sobre identidade e corpo e perspectivas intersetoriais, este trabalho indica que uma ética do envelhecer sexualmente ativo e digno não é apenas possível, mas necessária para a construção de sociedades mais justas, inclusivas e saudáveis.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, T. As (im)possibilidades afetivo-sexuais para a velhice frente ao Novo Milênio. *Revista Transdisciplinar de Gerontologia*, v. 2, p. 10, 2008.

ALMEIDA, T. A paquera na terceira idade: possibilidades para um novo recomeço. In: ALMEIDA, T. (Org.). *Relacionamentos amorosos: o antes, o durante e o depois*. 1. ed. São Carlos: Compacta Gráfica e Editora, 2013. v. 1, p. 437-453.

ALMEIDA, T.; BITTENCOURT, R. Mens sana in corpore sano: em busca de uma autoimagem positiva na contemporaneidade. *Revista Augustus*, v. 22, n. 44, p. 48-65, 2018.



ALMEIDA, T.; LOURENÇO, M. L. Amor e sexualidade na velhice: direito nem sempre respeitado. *RBCEH. Revista Brasileira de Ciências do Envelhecimento Humano*, v. 5, p. 130-140, 2008.

ALMEIDA, T.; LOURENÇO, M. L. Reflexões: conceitos, estereótipos e mitos acerca da velhice. *Revista Brasileira de Ciências do Envelhecimento Humano (RBCEH)*, v. 6, p. 233-244, 2009.

ALMEIDA, T.; LOURENÇO, M. L. O comportamento sexual na terceira idade, saúde sexual para o idoso e a questão da AIDS (Terceira Idade e a AIDS). In: PESSÔA, Candido V. B. B.; COSTA, Carlos Eduardo; BENVENUTI, Marcelo (Org.). *Comportamento em foco*. 1. ed. São Paulo: Associação Brasileira de Psicologia e Medicina Comportamental - ABPMC, 2012. v. 1, p. 19-30.

ALTHAUS-REID, M. *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

ALTHAUS-REID, M. *Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics*. Londres: Routledge, 2000.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5*. 5 ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ANTUNES, E. S. D. C. et al. Considerações sobre o amor e a sexualidade na maturidade. *Pensando Famílias*, v. 14, n. 2, p. 121-138, 2010.

ATCHLEY, R. C. *Spirituality and aging*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. 1. fatos e mitos (4th ed.). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BESSA, T. A et al. Amizade e solidão na velhice: uma revisão integrativa da literatura. *Revista Kairós Gerontologia*, v. 27, p. 149-170, 2024.

BUTLER, R. Age-ism: another form of bigotry. *The Gerontologist*, v. 9, p. 243-246, 1969.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CHODOROW, N. *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*. 2. ed. Berkeley: University of California Press, 1999.

CUMMING, J.; HENRY, P. *Evolution of Communities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.



DELAMATER, J. D.; SILL, M. Sexual desire in later life. *Journal of Sex Research*, v. 42, n. 2, p. 138-149, 2005. DOI: 10.1080/00224490509552267.

DIXON, R. A.; LACHMAN, M. E. Risk and protective factors in cognitive aging: Advances in assessment, prevention, and promotion of alternative pathways. In: DAFFNER, K. R.; KRAMER, J. H. (Eds.). *The aging brain: Functional adaptation across adulthood*. Washington, DC: American Psychological Association, 2019. p. 217-263.

FALCÃO, D. V. S.; THOMÉ, T. P.; ALMEIDA, T. Casais idosos: um estudo sobre satisfação conjugal, paixão, intimidade e compromisso. *Revista Santa Rita (FACEAS)*, v. 46, p. 39-55, 2023.

FLANNELLY, K. J. *Religious beliefs, evolutionary psychiatry, and mental health in America*. New York: Springer, 2017.

FORBES, M. K.; EATON, N. R.; KRUEGER, R. F. Sexual quality of life and aging: A prospective study of a nationally representative sample. *Journal of Sex Research*, v. 54, p. 137-148, 2017.

FORTI, S.; SERBENA, C. A.; SCADUTO, A. A. Mensuração da espiritualidade/religiosidade em saúde no Brasil: uma revisão sistemática. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, n. 4, p. 1463-1474, 2020.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

GIANNONE, D. A.; KAPLIN, D. How does spiritual intelligence relate to mental health in a Western sample? *Journal of Humanistic Psychology*, v. 60, n. 3, p. 400-417, 2020.

HATAKEYAMA, N. H.; ALMEIDA, T.; FALCÃO, D. V. S. Amor, relacionamentos amorosos e poliamor na perspectiva de jovens universitários e idosos. *Revista Kairós Gerontologia*, v. 20, p. 271-292, 2017.

HINCHLIFF, S.; GOTT, M. Ageing and sexuality in Western societies: Changing perspectives on sexual activity, sexual expression, and the sexy older body. In: PEEL, E.; HARDING, R. (Eds.). *Ageing and sexualities: Interdisciplinary perspectives*. 1. ed. Routledge, 2016.

HOOD, R. W.; HILL, P. C.; SPILKA, B. *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: Guilford Publications, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico 2022: População por idade e sexo: Pessoas de 60 anos ou mais de idade*. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102038.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2023.

KOENIG, H. G. *Is religion good for your health? The effects of religion on physical and mental health*. New York: Routledge, 1997.



KOENIG, H. G. *Spirituality in patient care: why, how, when, and what*. 3 ed. West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2013.

KVALEM, I. L. et al. The role of body image in sexual satisfaction among partnered older adults: A population-based study in four European countries. *European Journal of Ageing*, v. 17, n. 2, p. 163-173, 2020.

LE, T.; CHUC, A. T.; TAGHIZADEH-HESARY, F. Financial inclusion and its impact on financial efficiency and sustainability: empirical evidence from Asia. *Borsa Istanbul Review*, v.19, n. 4, p. 310-322, 2019.

LEMOES, C. T.; NUNES, M. E. A expansão da espiritualidade/religiosidade: um produto de consumo ou uma possibilidade de mais benefícios humanitários. *Fragments de Cultura*, v. 32, p. 489-498, 2022.

RAMOS, C. T.; LEMOS, C. T. Religião e espiritualidade: seus impactos em pacientes em cuidados paliativos, uma revisão integrativa. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 292-313, 2024.

LYOTARD, J-F. *A condição pós-moderna*. 1 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MALONE, J.; DADSWELL, A. The role of religion, spirituality and/or belief in positive ageing for older adults. *Geriatrics*, v. 3, n. 2, p. 28, 2018.

MANNING, L. et al. Spiritual resilience: Understanding the protection and promotion of well-being in later life. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, v. 31, n. 2, p. 168-186, 2019.

MCMANUS, D. T. The intersection of spirituality, religiosity, and lifestyle practices in religious communities to successful aging: A review article. *Religions*, v. 15, n. 4, p. 478, 2024.

MEAD, M. *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas*. São Paulo: Perspectiva, 1979. (Tradução da obra original de 1935).

MEAD, M. *Masculino e feminino: um estudo dos sexos em um mundo em mudança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MEAD, M. *Cultura e compromisso: um estudo da diferença entre gerações*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

OLIVEIRA, A. S. Transição demográfica, epidemiológica e envelhecimento populacional no Brasil. *Hygeia - Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde*, v. 15, n. 32, p. 69-79, 2019.

OLIVEIRA, W. I. F. D.; SALVADOR, P. T. C. D. O.; LIMA, K. C. D. Aspectos determinantes para construção social da pessoa idosa a partir das políticas públicas no Brasil. *Saúde e Sociedade*, v. 32, e210118pt, 2023.



OLIVIER, G. G. de F. *O esquema corporal, a imagem corporal, a consciência corporal e a corporeidade*. 2. ed. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE. OPAS. Folha informativa: envelhecimento e saúde. Brasília: OPAS, 2018. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5661:folha-informativa-envelhecimento-e-saude&Itemid=820. Acesso em: 30 out. 2020.

OZ, Y. C.; DURAN, S.; DOĞAN, K. The meaning and role of spirituality for older adults: A qualitative study. *Journal of Religion and Health*, v. 61, p. 1490-1504, 2022.

PERES, J. F. P.; NEWBERG, A. Neuroimagem e mediunidade: uma promissora linha de pesquisa. *Archives of Clinical Psychiatry*, São Paulo, v. 40, n. 6, p. 225-232, 2013.

PESSOA, L. P. et al. A influência das novas tecnologias digitais nas relações sociais de idosos no contexto da pandemia da COVID-19. *Revista Santa Rita (FACEAS)*, v. 45, p. 32-42, 2023.

PRONK, N. et al. Practice full report: Promoting health and well-being in Healthy People 2030. *Journal of Public Health Management and Practice*, v. 27, p. S242-S248, 2021.

PUCHALSKI, C., et al. Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: The report of the consensus conference. *Journal of Palliative Medicine*, v. 12, n. 10, p. 885-904, 2009.

RAMOS, A. J. A.; OLIVEIRA, R. S. Representações da sexualidade na velhice LGBTQIA+. *Revista Práticas de Linguagem*, v. 11, n. 1, 2021.

RIBEIRO, E. C. de S. A. et al. Fatores sociodemográficos associados a não longevidade e longevidade em idosos no Brasil. *Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento*, v. 29, e134979, 2024.

RONEY, L.; KAZER, M. W. Geriatric sexual experiences: The seniors tell all. *Applied Nursing Research*, v. 28, n. 3, p. 254-256, 2015.

SCHALLER, S. L.; KVALEM, I. L.; TRÆEN, B. Constructions of sexual identities in the ageing body: A qualitative exploration of older Norwegian adults' negotiation of body image and sexual satisfaction. *Sexuality & Culture*, v. 27, p. 1369-1402, 2023.

SHAFRANSKE, E. P. The scientific study of positive psychology, religion/spirituality, and mental health. In: DAVIS, E. B.; WORTHINGTON Jr., E. L.; SCHNITKER, S. A. (Eds.). *Handbook of positive psychology, religion, and spirituality*. New York: Springer, 2023. p. 345-358.

SILVA, G. O. et al. O que sabemos sobre gênero e sexualidade na velhice? Uma revisão sistemática. *Revista de Psicologia da IMED*, v. 14, n. 1, p. 141-156, 2022.

SIQUEIRA, C. L. O.; TORRES, L. V. Se alguém perguntar por mim, diz que fui por aí: ensaio sobre uma educação que (des)inquieta. In: AZEVEDO, C. D. (Org.). *Velhices*:



Perspectivas e cenário atual na pesquisa idosos no Brasil. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2023. p. 82-103.

TONIOL, R. *Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. São Paulo: LiberArs, 2018.

TORRES, L. V.; CARRIÃO, L. H. *Universidade da Terceira Idade - lugar de idoso é também na escola*. Goiânia: PUC Goiás, 2017. (Coleção Gerontologia e Educação, v. 1).

TRÆEN, B. et al. An overview of the literature on sexuality in older adults (65+), part 2: Body image and sexual satisfaction. *International Journal of Sexual Health*, v. 29, n. 1, p. 11-21, 2017.

VEER, P. Spirituality in modern society. *Social Research*, v. 76, n. 4, p. 1097-1120, 2009.

WHO. *Decade of healthy ageing 2021–2030: baseline report*. Genebra: World Health Organization, 2021.



Travessias da ancestralidade e corpos trans nos terreiros afro-brasileiros

Ancestral crossings and trans bodies in afro-brazilian terreiros

Antonio Pedro Lima Junior¹

Resumo: Este artigo analisa as interseções entre gênero, sexualidade e acolhimento em uma Comunidade Tradicional de Terreiro (CTTro) da tradição Ketu, localizada na periferia de Guarulhos (SP). O objetivo central foi investigar como normas cisheteronormativas são produzidas, reproduzidas e tensionadas nesse espaço. A metodologia consistiu em pesquisa qualitativa com aplicação de questionários a 27 membros da comunidade, cujos dados foram analisados por meio de categorização temática. Os resultados revelam que, embora existam discursos de inclusão, persistem lógicas cisnormativas e binárias, manifestas em mecanismos como apagamento performativo e inclusão condicional. Contudo, também foram identificadas fissuras e potenciais transformadores, especialmente através da cosmologia africana e da atuação de lideranças engajadas. Conclui-se pela necessidade de descolonizar as normas de gênero nos terreiros, resgatando suas epistemologias ancestrais.

Palavras-chave: Candomblé. Gênero. Performatividade. Transgeneridade. Cisnormatividade.

Abstract: This article examines the intersections of gender, sexuality, and acceptance within a Traditional Terreiro Community (CTTro) of the Ketu tradition, located on the outskirts of Guarulhos, São Paulo, Brazil. The central objective was to investigate how cisheteronormative norms are produced, reproduced, and contested in this space. The methodology consisted of qualitative research using questionnaires administered to 27 community members, with the data analyzed through thematic categorization. The results reveal that, although discourses of inclusion exist, cisnormative and binary logics persist, manifested through mechanisms such as performative erasure and conditional inclusion. However, fissures and transformative potentials were also identified, particularly through African cosmology and the work of engaged leadership. The study concludes on the necessity of decolonizing gender norms within terreiros by reclaiming their ancestral epistemologies.

Keywords: Candomblé. Gender. Performativity. Transgender Identity. Cisnormativity.

Introdução

A temática do gênero e da diversidade sexual em contextos religiosos afro-brasileiros tem despertado crescente interesse na Ciência da Religião, especialmente

¹ Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica – PUCSP com fomento pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Professor de Educação Básica II – Artes na Prefeitura Municipal de Santo André. E-mail: limajunior.ap@gmail.com.



diante das contradições entre discursos de acolhimento e as práticas cotidianas dos terreiros. Este artigo resulta de uma investigação qualitativa realizada em uma Comunidade Tradicional de Terreiro (CTTro) da tradição *Ketu*², localizada na periferia de Guarulhos (SP), aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), sob o número de protocolo 7.603.778 e CAAE: 88360425.3.0000.5482 no ano corrente de 2025. A pesquisa buscou compreender como normas cisheteronormativas são produzidas, reproduzidas, tensionadas e questionadas nesse espaço.

A pesquisa, fundamentada em categorias teóricas como performatividade de gênero (Butler, 2019), colonialidade do gênero (Oyěwùmí, 1997; 2021; 2022), apagamento performativo (Bento, 2017a) e inclusão condicional (Pelúcio, 2019), analisou dados coletados por meio de questionários aplicados a 27 membros da comunidade. Dessa forma, buscou-se investigar as experiências de sujeitos LGBTQIA+ na CTTro, as negociações exigidas para sua permanência e as possibilidades abertas pela cosmologia africana para existências dissidentes.

As religiões de matriz africana no Brasil têm historicamente exercido papel fundamental na resistência cultural, espiritual e política de populações negras e marginalizadas, sendo o Candomblé um espaço de reconstrução subjetiva e coletiva onde corpo, rito e ancestralidade se entrelaçam (Bastide, 1971). Contudo, esses espaços também são permeados por normas sociais e culturais que, em muitos casos, reproduzem estruturas patriarcais e cisheteronormativas herdadas do colonialismo.

No contexto específico da CTTro dos Pimentas, caracterizada por uma liderança feminina politicamente engajada e diversidade de identidades de gênero entre seus integrantes, o estudo revelou aspectos centrais da vivência religiosa: a divisão de cargos vinculada ao sexo biológico, a presença de orixás que simbolizam fluidez de gênero, o papel das lideranças na mediação de conflitos e acolhimento, bem como as experiências subjetivas de pertencimento e exclusão vividas por pessoas trans e não binárias.

Ao tensionar os binômios tradição e transformação, este artigo contribui para os debates sobre gênero, religiosidade e decolonialidade no Brasil, ressaltando a capacidade

² O Candomblé *Ketu* é uma das principais nações do Candomblé no Brasil, com origem nas tradições iorubás trazidas por africanos escravizados, especialmente da região do atual sudoeste da Nigéria (antigo Reino de *Ketu*, parte do império *Oyó*). Essa vertente cultua os orixás com uso da língua iorubá litúrgica (*nagô*), sendo caracterizada por uma estrutura ritual complexa, hierarquizada e por forte presença da música, dança e uso de atabaques nos rituais. É predominante nas casas de axé da Bahia e influente em todo o Brasil.



dos terreiros de se (re)inventarem frente às demandas contemporâneas. Nessa perspectiva, tradição e mudança são compreendidas como dimensões coextensivas — e não antagônicas — da experiência afro-brasileira.

O texto está organizado em quatro seções: referencial teórico, que fundamenta conceitos-chave como performatividade de gênero e colonialidade; metodologia, que descreve o desenho da pesquisa qualitativa; análise dos resultados, com foco nas tensões entre normatização e transformação nas práticas rituais; e, por fim, considerações finais, que apontam caminhos possíveis para a descolonização do gênero nos terreiros.

1. Referencial teórico

A análise da performatividade de gênero nas Comunidades Tradicionais de Terreiro requer o uso de ferramentas conceituais que permitam compreender como as normas sociais se consolidam como verdades rituais e corporificadas. Nesse sentido, a teoria da performatividade de Butler (2018; 2019) é central para esta discussão. Para Butler, o gênero não é uma identidade fixa ou uma expressão espontânea do "sexo biológico", mas um efeito produzido pela repetição constante de atos, discursos e normas sociais. A religião, enquanto campo de codificação simbólica dos corpos, atua como um potente dispositivo de normatização e naturalização do gênero.

Essa construção do corpo generificado atravessa também as epistemologias religiosas afro-brasileiras, que muitas vezes reproduzem binarismos de gênero ao relacionar certas funções rituais à posse do falo ou do útero. Ainda que embasadas em fundamentos ancestrais, essas práticas acabam sendo relidas à luz de categorias ocidentais coloniais. Neste ponto, a crítica de Oyèwùmí (1997) à gendrificação da sociedade iorubá torna-se especialmente relevante. Oyèwùmí argumenta que, nas sociedades *yorubás* pré-coloniais, o gênero não era um eixo organizador da vida social, sendo substituído por critérios como senioridade, ancestralidade e função comunitária.

O cruzamento entre a colonialidade, a religião e o gênero também indicam como o racismo estrutural se articula à normatividade de gênero na conformação dos espaços religiosos. Dentro dessa perspectiva, a transfobia estruturada nos terreiros não pode ser compreendida como uma falha pontual, mas como parte de um projeto histórico maior de apagamento das dissidências nos corpos negros e ancestrais.



O conceito de "inclusão condicional", cunhado por Pelúcio (2019), descreve uma lógica de acolhimento precário em que pessoas LGBTQIA+ são toleradas desde que não contestem as normas litúrgicas ou rituais estabelecidas. Esse modelo revela que o acolhimento, quando limitado à esfera simbólica, pode mascarar a manutenção de estruturas excludentes, reforçando a necessidade de transformações profundas nas práticas e nos significados atribuídos ao corpo e à espiritualidade.

Na comunidade estudada, essa dinâmica se manifesta de forma evidente: pessoas trans são aceitas sob a condição de não desafiarem os fundamentos ritualísticos. Tal mecanismo ilustra o que Fratucci Santos *et al.* (2025) identificam como formas sutis de dominação no campo religioso, nas quais discursos aparentemente acolhedores convivem com a reprodução de hierarquias e exclusões.

Por fim, Mbembe (2018) contribui para esta discussão ao tratar do corpo negro como território político e espiritual, cujas marcas históricas da escravidão e da colonialidade se inscrevem nas práticas cotidianas. Segundo o autor, o corpo negro só é livre quando pode existir para além dos marcos da norma. Nesse sentido, a CTTro deve ser compreendida como campo em disputa: entre o sagrado e o normativo, entre a ancestralidade e a colonialidade, entre a tradição e a urgência do acolhimento pleno.

Complementam-se esses aportes com a perspectiva decolonial, especialmente no que tange à crítica às epistemologias ocidentais e à valorização dos saberes subalternizados (Santos, 2005).

2. Metodologia

Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa de abordagem exploratória, cujo objetivo foi compreender as dinâmicas internas de uma CTTro localizada na região dos Pimentas, Guarulhos/SP, especialmente no que diz respeito às normas de gênero e sexualidade. A escolha por um estudo de caso se justifica pela necessidade de aprofundamento nas especificidades do contexto empírico, permitindo uma análise densa e situada, como sugere Geertz (1989).

A coleta de dados ocorreu em duas etapas. Na primeira, foi elaborado e aplicado um formulário com questões abertas e fechadas, totalizando 27 perguntas que abordavam aspectos sociorreligiosos, identidade de gênero, cargos litúrgicos, experiências de acolhimento, concepções sobre orixás e tradições. A amostra foi composta por 27



participantes da CTTro, com diferentes tempos de iniciação religiosa (de menos de 1 ano até mais de 20 anos), ocupantes de cargos como *iyàwó*, *ekedi*, *ogã* e *egbomi*. A diversidade de gênero e orientação sexual também foi considerada critério relevante: entre os(as) respondentes estavam pessoas cisgêneras, não binárias, homossexuais, bissexuais e pansexuais.

Na segunda etapa, foram realizadas categorizações com um subconjunto dos participantes, com base em roteiro construído a partir dos dados preliminares obtidos no formulário. As categorias permitiram aprofundar elementos subjetivos, simbólicos e afetivos das experiências vividas, especialmente no tocante à relação entre tradição religiosa e identidade de gênero.

A coleta de dados envolveu a participação de membros do *Ilê Àṣẹ* — os quais responderam a um questionário composto por 27 questões, mesclando 8 perguntas objetivas e 19 perguntas abertas, voltadas à reconstrução de narrativas, percepções e experiências vividas. O instrumento de pesquisa foi elaborado com o objetivo de compreender as motivações de ingresso na religiosidade, as normas de gênero presentes nos rituais, as formas de acolhimento ou exclusão de pessoas LGBTQIA+, especialmente trans e travestis, e os mecanismos de negociação identitária que ocorrem no cotidiano religioso.

A coleta de dados foi realizada mediante consentimento livre e esclarecido, com aprovação do Comitê de Ética (CEP 7.603.778; CAAE: 88360425.3.0000.5482). Os dados foram submetidos à análise de conteúdo (Bardin, 2011), com categorização temática das respostas para identificar padrões, contradições e singularidades nas narrativas, sempre em diálogo com o referencial teórico.

A CTTro da região dos Pimentas (Guarulhos-SP) foi selecionada por sua relevância simbólica e territorial, situada em uma periferia marcada por desigualdades socioeconômicas e raciais, mas também por expressiva resistência cultural. Essa localização permitiu examinar como as normas de gênero e sexualidade se articulam não apenas com ritos e ancestralidade, mas também com os atravessamentos de classe, raça e dinâmicas urbanas periféricas.

**Tabela 1**

Estrutura Metodológica da Pesquisa	
Elemento	Descrição
Abordagem	Qualitativa, descritivo-interpretativa, com foco na compreensão dos significados atribuídos às experiências de gênero e sexualidade na CTTro.
Natureza da Pesquisa	Empírica, de campo, com análise indutiva.
Unidade de Análise	Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) localizada em Guarulhos-SP: na região dos Pimentas (periferia).
Crítérios de Seleção dos Locais	Diversidade territorial (centro vs. periferia), presença de sujeitos LGBTQIAPN+, abertura das lideranças à participação da pesquisa.
Sujeitos da Pesquisa	Lideranças religiosas (pais/mães de santo); Praticantes/iniciados(as/es); Pessoas LGBTQIAPN+ (com foco em identidades trans e não-binárias).
Tipo de Amostragem	Intencional, não probabilística.
Número de Entrevistas	27
Técnicas de Coleta de Dados	1. Observação participante 2. Entrevistas semiestruturadas 3. Formulários 4. Análise documental
Observação Participante	Presença em rituais públicos e atividades comunitárias; Frequência mensal, durante 6 meses; Registro em diários de campo detalhados e datados.
Entrevistas Semiestruturadas	Roteiro validado por pareceristas- Realizadas presencialmente (60–90 min) - Gravadas com consentimento e transcritas integralmente- Uso de pseudônimos.
Análise Documental	Textos litúrgicos, cantigas, fundamentos, circulares internas, materiais de formação- Classificação por tipo, autoria, contexto e conteúdo normativo.
Técnica de Análise dos Dados	Análise de Conteúdo Temática (Bardin, 2011), com categorização e interpretação.
Crítérios de Qualidade e Validação	Triangulação de dados (entrevistas, observação e documentos); saturação teórica; coerência entre categorias emergentes e referencial teórico.
Procedimentos Éticos	TCLE para todos os participantes;



Estrutura Metodológica da Pesquisa	
Elemento	Descrição
	Aprovação do Comitê de Ética (Plataforma Brasil) número de protocolo 7.603.778 e CAAE: 88360425.3.0000.5482; Garantia de anonimato e sigilo; Respeito à tradição e autonomia da CTTro.
Instrumentos de Registro	Roteiro de entrevista- Diário de campo; Fichas de análise documental; Transcrições codificadas e arquivadas digitalmente.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

3. Resultados parciais

3.1 Glossário

Para uma melhor compreensão da análise dos dados coletados, foi construído um glossário que acompanha os resultados desse artigo. Se deu a partir de um processo colaborativo com os membros da CTTro pesquisada. Seu objetivo principal é oferecer ao leitor uma ferramenta de apoio que facilite a compreensão dos termos, expressões e conceitos próprios da religiosidade afro-brasileira de tradição *Ketu*, muitos dos quais são oriundos da língua litúrgica *yorubá* de maneira “aportuguesada” ou carregam sentidos específicos dentro do contexto religioso.

Essa escolha se justifica por duas razões centrais: em primeiro lugar, para tornar o texto mais acessível a pessoas não iniciadas ou não adeptas das religiões de matriz africana, promovendo a aproximação e o diálogo respeitoso com saberes frequentemente marginalizados no espaço acadêmico. Em segundo lugar, para preservar a oralidade, a vivência e o modo como a comunidade nomeia o mundo sagrado, reconhecendo que o saber ancestral se expressa por meio de formas linguísticas que nem sempre se ajustam às normas gramaticais convencionais.

Por isso, optamos por manter no glossário uma grafia o mais próxima possível daquela utilizada cotidianamente pelos membros do terreiro, valorizando sua legitimidade cultural e espiritual. Mais do que uma simples tradução ou padronização, o glossário aqui



proposto é um gesto político e epistêmico de reconhecimento da pluralidade de saberes e da importância de escutar e registrar os modos de falar das comunidades que constroem, mantêm e reinventam as tradições afro-brasileiras.

Tabela 2

Glossário	
Termo	Definição
Abiyàn	Pessoa que busca o culto para resolver um problema específico, sem necessariamente se iniciar.
Àjẹ	Poder ancestral feminino ligado à criação, nutrição, destruição e poder oculto.
Àlàkétù	Povo iorubá da região de Kétu; importante na formação do Candomblé Ketu no Brasil.
Alágbe	Músico sagrado (Ogã) responsável pelos toques e cantos ritualísticos, especialmente dos àtábáké.
Àtábàkè	Tambor sagrado utilizado nos rituais para invocar os Òrìṣà e acompanhar os cânticos.
Àṣẹ (Axé)	Energia vital do universo, força que sustenta tudo o que existe; bênção e eficácia ritual.
Àṣẹ Odò	Energia vital das águas; força associada a rios, cachoeiras e às Òrìṣà femininas como Ọṣun e Yemoja.
Àṣògún	Sacerdote responsável pelos sacrifícios animais; possui saberes especializados sobre o manejo ritual.
Bàbá	Pai; usado como prefixo de respeito a figuras masculinas espirituais (ex: Bàbálórìṣà).
Bàbáláwo	Sacerdote do culto de Ifá, intérprete do oráculo, conhecedor dos Odù e dos destinos.
Bàbálórìṣà	Pai de santo; líder masculino de um terreiro, responsável pelo culto aos Òrìṣà.
Bóri	Ritual para fortalecer o Òrì (cabeça espiritual) de uma pessoa, buscando equilíbrio e proteção.
Èbọ	Oferenda ritual feita para equilíbrio espiritual, resolução de problemas ou proteção.
Èbọra	Espírito ou entidade espiritual, por vezes confundido com Òrìṣà; também pode designar forças da natureza.
Ègúngún	Espírito ancestral masculino cultuado em rituais específicos, especialmente entre os Iorubá.
Èlẹ́sin	Pessoa montada ou possuída por um Òrìṣà durante o transe.
Ifá	Sistema divinatório do povo Iorubá, composto por Odù e praticado por Bàbáláwo; associado a Ọrúnmilà.
Ìgbá Òrì	Cuia sagrada que representa o Òrì (cabeça) do iniciado; utilizada em rituais de cuidado espiritual.
Ìlú Àṣẹ	Casa de axé; templo sagrado onde se cultuam os Òrìṣà.
Ìrúnmalẹ	Seres divinos primordiais enviados por Olódumare, entre eles os próprios Òrìṣà.
Ìyá	Mãe; usado como prefixo para designar figuras femininas espirituais (ex: Ìyálórìṣà).
Ìyábásẹ	Responsável pela cozinha ritual do terreiro; prepara os alimentos sagrados dos Òrìṣà.
Ìyálórìṣà	Mãe de santo; líder feminina de um terreiro, responsável pelos cultos e iniciações.
Lógun Èdè	Òrìṣà jovem que transita entre o masculino e o feminino, símbolo de ambiguidade e fluidez de gênero.
Nàná Bùkùú	Òrìṣà ligada à lama, à ancestralidade e à morte; associada à sabedoria ancestral.



Glossário	
Termo	Definição
Odò	Rio; elemento natural sagrado, morada de Òrìṣà femininas como Òṣun e Yemoja.
Òdù	Versos sagrados do sistema de Ifá que orientam o destino e as ações humanas.
Ògá	Homem com função ritual importante no terreiro; geralmente não incorpora, mas atua como organizador.
Ògún	Òrìṣà do ferro, da guerra, da tecnologia e da luta; abre caminhos e é patrono dos trabalhadores.
Òjé	Título sacerdotal conferido a certos iniciados em tradições específicas.
Olódùmarè	Ser supremo da cosmovisão iorubá; criador do universo e fonte de todo Àṣé.
Qbà	Òrìṣà das águas turbulentas, ligada à fidelidade e ao sacrifício; esposa de Šàngó.
Òbàtálá	Òrìṣà da criação, da paz e da sabedoria; associado ao branco e à serenidade.
Òmòlòrìṣà	Filho ou filha de Òrìṣà; iniciado que pertence a uma divindade específica.
Òrìṣà	Divindades intermediárias entre os humanos e Olódùmarè; representam forças da natureza e aspectos da vida.
Òrún	Mundo espiritual, morada dos ancestrais e Òrìṣà; contraponto do Àiyé.
Òrúnmilà	Òrìṣà do destino, sabedoria e adivinhação; patrono do culto de Ifá.
Òṣàgiyán	Um dos caminhos de Òbàtálá, relacionado à ciência, pureza e iniciação.
Òṣàlúfòn	Outro caminho de Òbàtálá; associado à calma, justiça e paciência.
Òṣòṣí	Òrìṣà caçador, guardião das matas e dos caminhos; símbolo da estratégia e da fartura.
Qyà	Òrìṣà dos ventos, tempestades e espíritos dos mortos; guerreira, mãe dos nove.
Òṣun / Òṣun	Òrìṣà das águas doces, da beleza, fertilidade e amor; patrona da feminilidade e dos encantamentos.
Òṣumàrè	Òrìṣà do arco-íris e da dualidade; representa movimento e continuidade da vida.
Òṣé	Machado duplo sagrado, símbolo de Šàngó e da justiça.
Šàngó	Òrìṣà do trovão, do raio e da justiça; rei divinizado, símbolo de força e liderança.
Šònpònná / Òmolu	Òrìṣà das doenças contagiosas e da cura; ligado ao fogo e ao controle das epidemias.
Sirè (Xirê)	Sequência ritual de cânticos e danças que saúdam os Òrìṣà em cerimônias.
Tàlábí	Criança nascida e consagrada a um Òrìṣà específico.
Yemoja	Òrìṣà das águas salgadas e maternidade; mãe de muitos Òrìṣà e símbolo do cuidado ancestral.
Yàwò / Íàwò	Iniciado recém-consagrado, que cumpre período de recolhimento ritual e aprendizado.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

3.2 Categorias emergentes

As características gerais das pessoas participantes mostraram-se bastante diversas, especialmente no que diz respeito ao tempo de iniciação na religiosidade e aos cargos ou funções desempenhadas em suas respectivas comunidades religiosas. Em relação à chamada "idade de santo" — expressão utilizada para indicar há quanto tempo a pessoa



foi iniciada e, portanto, se possui cargos e responsabilidades no *Ilê* ou se ainda se encontra em processo de iniciação.

Entre as pessoas que responderam ao formulário, observa-se que a maioria possui uma trajetória longa na religiosidade de matriz africana, demonstrando elevada *idàșe* — expressão que designa o tempo de iniciação e o caminho espiritual dentro do *Ilê Àșe*. Ao todo, 16 participantes relataram ter entre 8 e mais de 21 anos de iniciação, o que indica uma presença significativa de pessoas com experiência consolidada e forte ligação com o *àșe*, força vital e princípio dinâmico que sustenta a existência e os ritos nas religiões de tradição *yorùbá*.

Quanto aos cargos e funções desempenhados no *Ilê*, a pesquisa revelou uma rica diversidade de papéis religiosos, distribuídos da seguinte forma:

- 1 *Yálòrìșà* – sacerdotisa máxima e líder espiritual da casa;
- 1 *Ọgá Àlàgbè* – responsável pelos *àyán* (tambores sagrados) e pelo toque ritual (*ìlù òrìșà*);
- 1 *Ọgá Àșògún* – encarregado dos sacrifícios rituais de animais, conforme os preceitos do culto aos *Òrìșà*;
- 1 *Èkèdì Òrìșà* – pessoa que acompanha e auxilia um *Òrìșà* específico durante a possessão;
- 2 *Èkèdì Ilé* – zelam pela organização do espaço ritual e pela manutenção das obrigações diárias;
- 3 *Èkèdì Ọlá* – título honorífico concedido a mulheres que, por tempo de casa ou dedicação, conquistam respeito coletivo;
- 7 *Ìyàwó* – pessoas iniciadas recentemente, em processo de aprendizado e aprofundamento da relação com seu *Òrìșà*;
- 4 *Àbìyàn* – indivíduos que frequentam o *Ilé*, mas ainda não passaram pelo processo de iniciação formal;
- 5 *Ègbómí* – iniciados que já ultrapassaram o estágio de *Ìyàwó* (após sete anos ou mais), e que assumem funções de cuidado, ensino e transmissão de saberes a novos membros;
- 1 *Ìyá Ègbómí* – mulher mais velha iniciada no *Ilé*, geralmente exercendo papel de guia, conselheira e responsável por mediações entre os mais novos e os mais velhos;



- 1 *Yá Jìbónán* – mulher encarregada da *ìpèsè* (reclusão ritual) das *Ìyàwó*, com atribuições específicas na preparação dos ritos de iniciação.

Essa diversidade de funções e tempos de iniciação evidencia a complexidade das hierarquias internas do *Ilé Àṣẹ*, bem como o caráter comunitário e intergeracional da manutenção dos saberes ancestrais, que operam tanto pela oralidade quanto pelo exemplo e pela vivência ritual cotidiana.

Entre as pessoas participantes da pesquisa, 77,8% se identificaram como mulheres cisgêneras, ou seja, pessoas designadas como do sexo feminino ao nascimento e que se reconhecem com o gênero que lhes foi atribuído. Outros 18,5% se declararam homens cisgêneros, isto é, indivíduos designados como do sexo masculino ao nascer e que também se identificam com esse gênero. Apenas 3,7% preferiram não adotar rótulos de gênero, optando por não se enquadrar em categorias binárias ou normativas.

Quanto à orientação sexual, observou-se que 59,3% das pessoas se identificam como heterossexuais, ou seja, sentem atração afetiva e/ou sexual por pessoas de gênero diferente do seu. 18,5% se declararam homossexuais, expressando atração por pessoas do mesmo gênero; outros 18,5% se identificaram como bissexuais, demonstrando atração por mais de um gênero, e 3,7% se declararam pansexuais, termo que designa atração por pessoas independentemente de sua identidade de gênero ou sexo biológico.

Esses dados revelam uma significativa pluralidade de experiências entre os membros do *Ilé Àṣẹ*, demonstrando que, apesar das normatividades historicamente construídas em muitos espaços religiosos, há uma presença expressiva de corpos dissidentes e afetividades diversas dentro da CTTro. Tal diversidade de identidades reforça a necessidade de refletir criticamente sobre os modos como os *Ilé* reproduzem, ressignificam ou rompem com padrões cisheteronormativos em suas práticas cotidianas e rituais. O processo analítico seguiu as seguintes etapas:

Tabela 3

Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
1 – O que motivou sua entrada na religião? Pode contar um pouco da sua trajetória até aqui?	a. Chamado Espiritual / Vocação Religiosa	As narrativas de "chamado espiritual" performatizam o gênero através de linguagens específicas -



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
	b. Saúde Física e Espiritual c. Luto, Perdas e Vulnerabilidade d. Trajetórias de Reconstrução e Pertencimento e. Influência Familiar e Comunitária f. Identificação com a Liderança Religiosa g. Encontros Casuais ou Espontâneos com o Sagrado	mulheres citam "cura" e homens "força", reforçando binarismos. Butler (2019, p.47) mostraria como esses relatos constituem sujeitos generificados através da repetição de scripts culturais. Oyèwùmí (1997) questionaria a categorização "vocação religiosa" como marcada por gênero, pois nas sociedades iorubás pré-coloniais os chamados espirituais não eram mediados por essa lógica.
2 – Como você percebe as normas de gênero nos rituais e práticas cotidianas da sua casa?	a. Manutenção da Tradição e Hierarquia Litúrgica b. Respeito e Acolhimento com Limites c. Casas com Práticas Flexíveis e Inclusivas d. Tensões e Contrastes com Outras Tradições (Umbanda vs. Candomblé) e. Naturalização e Invisibilização	A justificativa energética ("mulheres não tocam atabaque" - p.16) é um ato performativo que materializa o corpo através da repetição ritual, criando a ilusão de necessidade biológica (Butler, 2019, p.185). A divisão rígida de funções contradiz a organização por senioridade nas sociedades iorubás, onde idade - não gênero - determinava papéis (Oyèwùmí, 1997, p.89).
3 – Você já vivenciou ou presenciou situações em que a sua identidade de gênero ou orientação sexual tenha sido questionada ou acolhida dentro do terreiro?	a. Acolhimento explícito e fortalecimento comunitário b. Acolhimento institucionalizado pela liderança c. Invisibilização ou neutralidade	O silêncio sobre pessoas trans (apenas 3,7% não-binários) revela o que Bento (2017) chama de "apagamento performativo" - sua existência é tornada invisível mesmo em discursos inclusivos.
4 – Existem papéis religiosos (como ogan, ekedi, iaô, babalorixá etc.) que você percebe como sendo atribuídos a gêneros específicos? Isso já te afetou de alguma forma?	a. Reconhecimento da divisão tradicional por gênero e aceitação ritual b. Justificativas energéticas e biológicas (falo/útero) c. Neutralidade e ausência de impacto pessoal d. Reflexões críticas, incômodos iniciais e resignificações e. Menções à ancestralidade e ao igbádù (destino)	A naturalização do falo/útero como fundamento (p.24) exemplifica como "o sexo é desde sempre gênero" (Butler, 2019, p.17), mostrando a fabricação cultural do corpo sexuado.
5 – Como você avalia o grau de acolhimento da comunidade do	a. Acolhimento simbólico e idealizado (acolhe-se "a todos")	Configura o que Pelúcio (2019) denomina "inclusão condicional" -



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
terreiro a pessoas trans e travestis?	b. Ausência concreta de pessoas trans/travestis nas casas c. Acolhimento efetivo e experiências positivas d. Reconhecimento das limitações e necessidade de avanço e. Referência à ancestralidade como justificativa de acolhimento	aceitas desde que não desafiem normas rituais cisgêneras.
6 – Já houve momentos em que você precisou negociar sua presença ou identidade para se manter dentro da comunidade?	a. Negação absoluta de conflitos ou negociações b. Acolhimento incondicional por parte do Ilê c. Reconhecimento indireto de que outras pessoas negociam d. Concordância com normas tradicionais como forma de pertencimento	A negação da negociação é sintomática - a norma cisgênera é tão hegemônica que sua imposição não é percebida como coerção (Butler, 2019, p.203).
7 – Você conhece alguma pessoa trans ou travesti que precisou negociar sua presença ou identidade para se manter dentro da comunidade?	a. Negação do conhecimento ou inexistência de casos b. Reconhecimento da negociação por parte de pessoas trans c. Convivência hipotética ou ausência atual de pessoas trans nas casas d. Idealização da comunidade como espaço de acolhimento incondicional	
8 – Você conhece pessoas trans e travestis que participam ou participaram do terreiro? Como foi a trajetória delas?	a. Declaração de desconhecimento ou ausência de convívio b. Conhecimento superficial ou limitado (sem detalhes da trajetória) c. Relatos positivos de acolhimento e normalização d. Acolhimento condicionado à manutenção das normas tradicionais e. Experiências de discriminação ou desafio f. Disposição para transformação futura	A ênfase no sexo biológico revela "epistemicídio" - apagamento das concepções africanas não-binárias (Oyěwùmí, 1997, p.134).



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
9 – Existem falas ou comportamentos dentro da casa que reforçam ideias como ‘homem é homem’, ‘mulher é mulher’, ou discursos parecidos, principalmente quando falamos de cargos e funções para pessoas trans e travestis?	a. Reconhecimento direto da existência de falas cisnormativas b. Atribuição das falas a gerações mais velhas ou indivíduos isolados c. Justificativas baseadas na liturgia e fundamentos ancestrais d. Relatos de ausência de falas ou práticas discriminatórias e. Ambivalência e tentativa de equilíbrio entre tradição e inclusão	
10 – Você conhece alguma pessoa trans ou travesti que precisou negociar sua presença ou identidade para se manter dentro da comunidade? (pergunta repetida no roteiro)	a. Acolhimento incondicional como princípio espiritual b. Ausência de experiência direta com pessoas trans/travestis c. Reconhecimento de experiências de negociação identitária d. Tensões entre acolhimento e estrutura ritual tradicional	A contradição expõe a cisnormatividade como projeto colonial - enquanto os mitos permitem fluidez, as práticas a negam (Nascimento, 2019, p.78).
11 – Você acredita que elementos da cosmologia africana (como os mitos de orixás, práticas ancestrais etc.) abrem espaço para outras formas de viver o gênero?	a. Afirmação direta da abertura à diversidade de gênero b. Afirmação crítica com apontamento de tensões c. Afirmação condicional ou ambígua d. Negação da abertura à diversidade de gênero	
12 – Já houve conflitos ou tensões dentro do terreiro por conta de mudanças nesse campo?	a. Negativa de conflitos vivenciados ou testemunhados b. Reconhecimento abstrato da possibilidade de conflitos c. Reflexões sobre a necessidade de acolhimento e visão aberta	
13 – Você acha que estar em uma região como o [Pimentas/centro de Guarulhos] influencia na forma como o terreiro trata questões de diversidade sexual e de gênero?	a. Negação da influência territorial b. Reconhecimento da influência do território c. Indefinição ou ausência de elementos para opinar	A negação ignora como a periferia estrutura corpos negros (Mbembe, 2018) - a transfobia nas CTTro dialoga com a violência urbana contra corpos trans.



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
	d. Afirmações genéricas e apoio à causa	
14 – Há diferenças que você nota entre casas localizadas em bairros centrais e casas da periferia em relação à abertura ou rigidez das normas?	a. Reconhecimento de diferenças entre casas centrais e periféricas b. Negação de diferenças com base na tradição da casa c. Falta de vivência suficiente para avaliar	
15 – Como você percebe a presença de pessoas LGBTQIA+ no seu terreiro? Há acolhimento e respeito ou há barreiras?	a. Acolhimento Pleno e Reconhecimento Identitário b. Aceitação Condicional ou Tolerância com Restrições c. Presença Marcante e Importante de LGBTQIA+ nos Terreiros d. Ambivalência, Silêncio ou Desconhecimento e. Experiências de Discriminação ou Exclusão	
16 – Como você percebe a postura da liderança espiritual da casa em relação à diversidade de gênero e sexualidade?	a. Acolhimento Ativo e Postura Inclusiva da Liderança b. Liderança como Agente de Transformação e Defesa Ativa d. Acolhimento Relacional e Olhar para a Singularidade e. Ambivalência ou Lacuna na Discussão de Gênero	Mostra que a quebra da normatividade sexual não implica ruptura com a cisgenderidade (Bento, 2017, p.92).
17 – A formação ou trajetória política da liderança influencia na forma como a casa lida com essas questões?	a. Reconhecimento Direto da Influência Política na Postura Acolhedora b. Postura Política como Ferramenta de Educação Comunitária c. Articulação entre Tradição Religiosa e Princípios Antipreconceito d. Ambivalência ou Negação da Influência Política	Ecoa Butler, “mudar performances para alterar normas” (Butler, 2019, p.21). Como propõe Omolubá (2020), a solução está em "resgatar o axé original" - descolonizar o gênero no Candomblé através de sua própria cosmologia fluida.
18 – Você considera que há abertura ao diálogo e escuta por parte das lideranças?	a. Abertura consistente ao diálogo e escuta pelas lideranças	



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
	b. Escuta como valor espiritual e justo da liderança religiosa	
19 – Quais mudanças você gostaria de ver nas comunidades de terreiro em relação ao acolhimento da diversidade de gênero e sexualidade?	a. Inserção de pessoas trans e dissidentes em funções de liderança religiosa b. Educação, formação política e teológica sobre gênero e sexualidade c. Práticas afetivas e acolhimento genuíno no cotidiano dos terreiros d. Atualização ética e simbólica das casas de axé e. Reconhecimento de que as mudanças já ocorrem ou não são necessárias f. Localização das tensões fora do terreiro (na sociedade em geral)	

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

4. Resumo Analítico dos Pontos-Chave:

1. Rituais como performances de gênero: A entrada na religião segue scripts generificados - mulheres associam à cura, homens à força - reforçando binarismos. Os rituais materializam normas de gênero através de justificativas "energéticas" que naturalizam divisões.
2. Mecanismos de exclusão: Identifica-se "apagamento performativo" e "inclusão condicional" de pessoas trans, onde o acolhimento é limitado pela adesão a normas cisgêneras. A naturalização de funções baseadas em falo/útero consolida uma lógica colonial.
3. Hegemonia e território: A normatividade cis se mantém como consenso inquestionável, enquanto se ignora como o contexto periférico influencia as dinâmicas de gênero nos terreiros.



4. Potências transformadoras: A cosmologia africana oferece bases para descolonizar o gênero, com lideranças podendo atuar como agentes de mudança através de novas performances e escuta ativa.
5. Demandas por mudança: Evidencia-se necessidade de maior representatividade trans em lideranças, formação política sobre gênero e atualizações ético-rituais que resgatem a pluralidade ancestral.

5. Travessia entre o “cá” e o “lá”: cis, trans e o entre-lugar das existências dissidentes

Etimologicamente, “cis” significa “ao lado de(a)”, enquanto “trans” aponta para “do outro lado” o “lado de lá”. À primeira vista, essas expressões parecem localizar os sujeitos em polos opostos de um espectro fixo — como se houvesse um “aqui” e um “acolá”, separados por uma fronteira nítida. No entanto, entre o cá e o lá existe a travessia. E é nesse *entre-lugar* — fluido, mutável, insurgente — que muitas existências se constroem, resistem e recriam sentidos para si e para o mundo.

A travessia não é apenas um deslocamento individual ou uma transição de gênero entendida em termos biomédicos ou identitários (Preciado, 2022). É também — e sobretudo — uma experiência ontológica e política. Ela implica desafiar os marcos normativos que tentam ordenar os corpos segundo uma lógica cisheteronormativa, racializada e colonial. Como afirmam teóricas como Butler (2004; 2018; 2019) e Bento (2006; 2017a; 2017b), o gênero não é uma essência, mas uma performance reiterada, atravessada por discursos de poder e práticas sociais que delimitam o que pode ou não ser reconhecido como humano, como legítimo, como verdadeiro, ou ainda, matável, pois somente alguns *corpos que importam* (Butler, 2019).

Para além da linguagem ocidental, outras cosmologias — como a *yorùbá* — nos oferecem chaves de leitura mais amplas sobre existência e multiplicidade. *Òrìṣà* como *Lógun Èdè*, que transita entre o masculino e o feminino, revelam que o princípio da fluidez está inscrito no próprio sagrado (Lopes, 2006). Assim, as fronteiras entre cis e trans, masculino e feminino, natural e sobrenatural, não são muros, mas passagens. E a travessia não é desvio, mas caminho.



Na cosmologia africana, esse percurso encontra ressonância em Exu, o *orisá* do movimento, das encruzilhadas e das possibilidades. Exu escapa às classificações rígidas de gênero: não é simplesmente macho ou fêmea — é fluidez, é transgressão, é TRANSformação. É aquele que, como diz o provérbio, “acerta o pássaro hoje com a pedra lançada ontem”. Exu não apenas transita entre mundos — ele os recria a cada passagem.

Nas CTTro, por exemplo, essa travessia ganha contornos singulares. Ali, o acolhimento do corpo dissidente não é um dado universal, mas uma possibilidade em disputa. Ao mesmo tempo em que os terreiros constituem espaços de proteção, *asé* e pertencimento para muitas pessoas LGBTQIA+, também podem reproduzir, em certas instâncias, as normas cisheteronormativas que atravessam a sociedade mais ampla. A escuta dessas tensões é fundamental para compreender a complexidade das relações entre gênero, religiosidade e ancestralidade.

Portanto, pensar a diferença entre “cis” e “trans” como uma travessia é também reivindicar um espaço epistêmico onde o movimento é central. Um espaço onde corpos e saberes insurgem, desestabilizando as certezas impostas. Onde o sagrado não é prisão, mas estrada. Onde o *entre-lugar* não é falta, mas plenitude de possibilidades.

Embora o Candomblé seja frequentemente reconhecido como um espaço historicamente acolhedor para corpos e afetos dissidentes (Machado, 2018), os dados coletados revelam uma tensão significativa. Apesar de 96,3% das pessoas entrevistadas afirmarem que a casa “acolhe a todos”, nenhuma delas se identifica como homem ou mulher trans, nem declara conhecer pessoas trans frequentadoras do *Ilê*. Essa dissonância revela mais do que uma simples ausência: aponta para a presença sutil — e, justamente por isso, potente — da transfobia estrutural.

Trata-se de um tipo de exclusão que não opera por meio de agressões explícitas, mas por mecanismos silenciosos, muitas vezes naturalizados, espontâneos e difíceis de nomear. É o que nos faz lembrar do lugar-comum: “tenho ‘até’ amigos trans”, ainda que esses amigos raramente estejam presentes nos espaços, nos rituais, nas redes de pertencimento. A inclusão, quando não é tensionada em sua materialidade, corre o risco de se tornar apenas uma ideia confortável, mas descolada da prática cotidiana (Bento, 2017a; 2024).

Partindo dos dados empíricos coletados, buscamos compreender como as normas de gênero são performativamente construídas e mantidas nas práticas rituais do



Candomblé, e como essas performances podem tanto acolher quanto excluir determinados corpos e identidades.

A discussão aponta por pelo menos três motivos principais que merecem ser abordados futuramente em profundidade: primeiro, a necessidade de compreender como as religiões afro-brasileiras, historicamente espaços de resistência para grupos marginalizados, lidam com as demandas contemporâneas por reconhecimento de gênero; segundo, a urgência em desnaturalizar discursos que, sob o argumento da "tradição", perpetuam exclusões; e terceiro, a possibilidade de resgatar, a partir da própria cosmologia africana, alternativas às normas de gênero ocidentais.

Butler (2019, p. 33) argumenta que "o gênero é uma identidade tenuamente constituída no tempo, instituída em um espaço exterior através de uma repetição estilizada de atos". Essa concepção de gênero como performance - e não como essência - nos fornece uma lente poderosa para analisar as dinâmicas observadas na CTTro pesquisada.

No contexto do Candomblé, essa performatividade se manifesta com especial clareza na rigidez com que certos papéis rituais são atribuídos com base no sexo biológico. Como mostram os dados, funções como *ogã* (normalmente associado a homens cisgêneros) e *ekedi* (associado a mulheres cisgêneras) são justificadas por "fundamentos energéticos" ligados ao falo e ao útero. Um participante afirma categoricamente: "Só homens cis podem ocupar o espaço de ogan pois têm o falo", reproduzindo uma lógica binária que Butler (2019) identificaria como performativa - ou seja, como resultado de atos repetidos que criam a ilusão de uma essência natural de uma *bio-lógica* (Oyèwùmí, 1997; 2021).

A fala de outro participante - "homem é homem, mulher é mulher dentro dos preceitos ritualísticos" – exemplifica como essas normas são naturalizadas no cotidiano do terreiro. Butler (2019, p. 201) questionaria essa naturalização, argumentando que "o caráter performativo do gênero não é uma performance singular ou deliberada, mas uma repetição e um ritual que alcançam seu efeito através da naturalização no contexto de um corpo". O que se apresenta como tradição imutável é, na verdade, uma repetição histórica de atos que consolidam certas performances de gênero como legítimas e outras como ilegítimas.

Importante destacar que a teoria butleriana não nega a materialidade do corpo, mas questiona a leitura binária e essencialista que frequentemente se faz dele. Como



aponta Louro (2016, p.34) "Butler não está dizendo que o corpo não existe, mas que ele só se torna inteligível através de normas que regulam sua materialização". No contexto do Candomblé, essa regulamentação se dá através dos "fundamentos" que determinam quais corpos podem performar quais papéis rituais.

A análise de Oyěwùmí (1997; 2021) oferece uma crítica fundamental ao mostrar como os conceitos ocidentais de gênero foram impostos às sociedades africanas através do colonialismo. A autora argumenta que "a categoria 'mulher' como categoria social não existia antes do colonialismo" (Oyěwùmí, 1997, p. 31), sendo uma invenção ocidental imposta às estruturas sociais africanas.

A insistência contemporânea em vincular papéis rituais no Candomblé ao sexo biológico deve ser lida, portanto, como um resíduo colonial – o que Oyěwùmí (1997; 2021) chama de "invenção da mulher" nas estruturas sociais africanas. Assim, o sistema de gênero binário e hierárquico foi uma das muitas estruturas coloniais impostas aos povos africanos, e sua incorporação nas religiões afro-diaspóricas representa uma contradição com seus princípios originais.

Os dados da pesquisa revelam essa tensão quando participantes afirmam que "orixá reconhece da forma que nascemos", mostrando como uma visão essencialista do corpo-típica do pensamento ocidental moderno – foi incorporada à cosmologia religiosa. Essa perspectiva ignora propositalmente a fluidez de gênero presente em muitos mitos dos orixás, como: *Logunedé*, que vive seis meses como homem e seis como mulher (Prandi, 2001); *Oxumarê*, o arco-íris que conecta e transcende masculino e feminino (Santos, 2018); *Nanã*, associada à androginia e à ancestralidade não-binária (Sodré, 2017).

Como argumenta Santos (2018), a própria mitologia *yorùbá* está repleta de exemplos que desafiam as categorias rígidas de gênero, sugerindo que a insistência contemporânea no binarismo é mais um produto do sincretismo com valores cristãos do que da tradição africana original.

O conceito de transfobia estrutural que proposto aqui, busca capturar um fenômeno específico observado nos dados: a existência de mecanismos sutis de exclusão que operam mesmo em contextos que se autodeclaram acolhedores. Diferentemente da transfobia explícita (manifesta através de violência direta ou discursos de ódio), a transfobia estrutural se expressa através de: 1. Ausência material: a quase inexistência de



peessoas trans nos espaços; 2. Naturalização de normas excludentes: apresentadas como "tradição" ou "fundamento"; 3. Discurso de acolhimento abstrato: "aceitamos todos", sem confrontar as condições concretas desse acolhimento.

Os dados da comunidade pesquisada revelam uma contradição significativa:

1. Composição do grupo: 96,3% dos membros são cisgêneros, contrastando com a diversidade sexual presente (40,7% não heterossexuais), evidenciando que a aceitação à diversidade sexual não se estende plenamente à diversidade de gênero.
2. Discurso versus realidade: Predomina o discurso de que "todos são acolhidos", mas reconhece-se a ausência concreta de pessoas trans como membros integrados - contradição que caracteriza a transfobia estrutural.
3. Acolhimento condicional: Quando presentes, pessoas trans são submetidas a normas baseadas no sexo designado ao nascer, com relatos como "se nasceu homem, veste-se como homem", negando sua autodeterminação de gênero.

Essa dinâmica ilustra o que a teoria denomina "matriz de inteligibilidade de gênero" - um sistema normativo que define quais existências são socialmente reconhecíveis. A transfobia assim se manifesta não apenas por violência explícita, mas principalmente por uma ordem simbólica que inviabiliza certas formas de existência.

A transfobia estrutural no Candomblé se manifesta não na rejeição aberta, mas em mecanismos mais sutis, como: 1. Invisibilização: A ausência de pessoas trans nos espaços, justificada por "não ter aparecido ainda", sem questionar quais barreiras impedem sua chegada ou permanência. 2. Barreiras rituais: A manutenção de funções rigidamente divididas por sexo biológico, mesmo quando isso contradiz a identidade de gênero das pessoas. 3. Discurso idealizado: A repetição de frases como "o axé acolhe a todos", sem confrontar as condições materiais desse acolhimento.

Como argumenta Jesus (2018, p. 112), "a violência transgênero mais perversa não é a que se mostra, mas a que se esconde atrás de sorrisos e promessas de aceitação que nunca se concretizam em mudanças estruturais". Os dados analisados da CTTro dos Pimentas sugerem que o Candomblé contemporâneo está num processo contraditório: enquanto sua cosmologia oferece ricas possibilidades para pensar além do binário de gênero, suas práticas rituais muitas vezes reproduzem normas cisgêneras que têm mais a ver com resíduos coloniais do que com tradições africanas originais. Como apontam



alguns participantes mais críticos, a solução pode estar em "atualizações éticas e simbólicas", que recuperem a fluidez ancestral enquanto acolhem as demandas contemporâneas por reconhecimento.

A transfobia estrutural que identificamos se manifesta não na rejeição aberta, mas na ausência de pessoas trans, na naturalização de papéis fixos e na dificuldade de reconhecer identidades que desafiem o sistema binário. Como observa um participante, "enquanto comunidade ainda somos muito restritos no entendimento", mostrando que há consciência dessas limitações.

Importante destacar que essa crítica não desconhece os avanços já conquistados. Como espaço historicamente marginalizado, o Candomblé tem sido refúgio para muitas pessoas rejeitadas por outras instituições religiosas. No entanto, como argumenta Pelúcio (2019, p. 78), "o fato de sermos oprimidos em alguns contextos não nos isenta da responsabilidade de confrontar as opressões que reproduzimos em nossos próprios espaços".

A teoria butleriana nos lembra que, se o gênero é performativo, então as performances rituais também podem ser transformadas. Não se trata de abandonar a tradição, mas de resgatar sua potência original – que, como mostra Oyěwùmí (1997), era muito mais diversa e fluida do que as normas contemporâneas sugerem. Como propõe um participante, é preciso "entender que orixá é coração", superando leituras literais que congelam a tradição no tempo.

Considerações finais

A análise revela uma contradição nos terreiros: um discurso de acolhimento coexiste com uma acolhida seletiva e condicional, mediada por uma cisnormatividade estrutural. Tensões entre tradição, ancestralidade, território e modernidade moldam os limites da inclusão de pessoas LGBTQIA+, especialmente pessoas trans e travestis.

A estrutura ritual frequentemente atua como um dispositivo de normalização, enquanto a cosmologia africana tradicional emerge como um caminho potencial para a descolonização de gênero, se reinterpretada. Os dados mostram que o ingresso na religião é narrado de forma generificada: mulheres associam a experiência a cura e cuidado,



enquanto homens a vinculam a força e responsabilidade, refletindo a internalização de scripts culturais.

Essa lógica binária materializa-se em justificativas ritualísticas, como a proibição de "mulher tocar atabaque", naturalizando funções a partir de uma biologia generificada. Observa-se um "apagamento performativo" de pessoas trans e travestis, cuja inclusão é frequentemente condicionada à não transgressão das normas cisgêneras estabelecidas.

A aparente harmonia e a negação de conflitos internos podem ser lidas como um efeito da hegemonia cisgênera, que silencia negociações identitárias. Por fim, a análise destaca a subestimação do impacto do território periférico, ignorando como a necropolítica urbana estrutura as experiências de corpos racializados e dissidentes de gênero também dentro dos terreiros.

Referências Bibliográficas

- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BENTO, Berenice. *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 2017a. (Coleção Primeiros Passos)
- BENTO, Berenice. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017b.
- BENTO, Berenice. *Abjeção: a construção histórica do racismo*. São Paulo: Autêntica, 2024.
- BUTLER, Judith. *Desfazendo o gênero*. Tradução de Renata Moraes. Rio de Janeiro: Autêntica, 2004.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: n-1 edições, 2019.



FRATUCCI SANTOS, Patrícia.; BRITO DE ASSIS FREITAS, Janaína.; VIEIRA DE FREITAS, Rodrigo. Religião e poder: Dominação e resistência intercultural em perspectiva decolonial. *Revista Sacrilegens*, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 27–48, 2025. DOI: 10.34019/2237-6151. 2025.v22.48223. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/48223>. Acesso em: 29 out. 2025.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

JESUS, Jaqueline G. de. *Transfeminismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2018.

LOPES, Nei. *Logunedé: santo menino que velho respeita*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LOURO, Guacira L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MACHADO, Maria das D. C. Discriminação religiosa em relatos de fiéis de matriz africana no Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 50, p. 283-310, jan./abr. 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. *Orixás: os deuses vivos da África*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

OMOLUBÁ, Babalorixá. *Axé: o poder vital na tradição nagô-vodum*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *Epistemologias de gênero em África*. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: Bazar do Tempo, 2022.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: Annablume, 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala: relato de uma autoficção somática*. Tradução de Márcia Aguiar. São Paulo: n-1 edições, 2022.



SANTOS, Boaventura de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Juana E. dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2017.



Elementos para a avaliação da aprendizagem no Ensino Religioso

Elements for learning assessment in Religious Education

Gustavo Claudiano Martins¹

Resumo: Este artigo analisa a avaliação da aprendizagem no Ensino Religioso (ER) a partir da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), considerando a transformação deste componente curricular de uma perspectiva confessional para uma abordagem crítica e reflexiva do fenômeno religioso. O estudo examina a estrutura de competências e habilidades propostas pela BNCC para o ER, estabelecendo conexões com a Taxonomia de Bloom revisada como referencial teórico-metodológico para a elaboração de práticas avaliativas. A pesquisa, de natureza teórico-bibliográfica, evidencia que a avaliação no ER deve transcender a verificação conteudista, adotando uma perspectiva formativa que contemple diferentes níveis cognitivos e dimensões do conhecimento. Conclui-se que a articulação entre as competências da BNCC e os níveis taxonômicos de Bloom possibilita o desenvolvimento de instrumentos avaliativos coerentes com a formação integral pretendida, contribuindo para a consolidação do ER como espaço de formação crítica, reflexiva e ética em uma sociedade plural.

Palavras-chave: Taxonomia de Bloom; Base Nacional Comum Curricular; Competências; Habilidades.

Abstract: This paper analyzes learning assessment in Religious Education (RE) based on the Brazilian National Common Curricular Base (BNCC), considering the transformation of this curricular component from a confessional perspective to a critical and reflective approach to the religious phenomenon. The study examines the structure of competencies and skills proposed by the BNCC for RE, establishing connections with Bloom's revised Taxonomy as a theoretical-methodological framework for developing assessment practices. This theoretical-bibliographical research demonstrates that assessment in RE should transcend content verification, adopting a formative perspective that contemplates different cognitive levels and knowledge dimensions. The study concludes that the articulation between BNCC competencies and Bloom's taxonomic levels enables the development of assessment instruments coherent with the intended comprehensive education, contributing to the consolidation of RE as a space for critical, reflective, and ethical formation in a plural society.

Keywords: Bloom's Taxonomy; BNCC; Competencies; Skills.

¹Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (bolsista CAPES) com período sanduíche no Princeton Theological Seminary (Doctoral Research Scholars Program), mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG (bolsista CAPES). Atua como docente no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Coordenador do Grupo de pesquisa CompreendER - Ensino Religioso na Educação Básica e Coordenador de Educação Básica do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER). Contato: gustavo@fuv.edu.br.



Introdução

O Ensino Religioso (ER) é ainda um componente curricular em disputa. Sua longa história, que remonta ao período imperial, pode ser recontada a partir das intencionalidades pedagógicas esperadas do mesmo. Em síntese, pode-se dizer que o (ER) foi instrumentalizado para diferentes propósitos, albergando intentos como a formação de uma identidade nacional, a catequização católica do país, a educação confessional religiosa cristã (Rodrigues, 2017) e por fim, as propostas mais ligadas a um ideal de laicidade, que reverbera em outras proposições como a liberdade e a diversidade religiosa e o combate às intolerâncias (Sousa Martins; Martins, 2021a)

Embora os muitos avanços conquistados, sobretudo em documentos normativos como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs), a atribuição social do ER parece não ser consensual. Por um lado, órgãos ligados à educação e ao estudo do fenômeno religioso apontam seu caráter laico, como componente curricular capaz de se tornar um espaço de debate público sobre o fenômeno religioso em todas as suas expressões e atravessamentos (Pozzer, 2010). Por outro, sobretudo ligados ao poder legislativo e judiciário, o ER ainda deveria se resguardar à atribuição de ser aparato estatal para a instrução religiosa e moral da população, especialmente a partir da tradição cristã².

Não se trata da discussão principal deste trabalho, mas há elementos conceituais que provocam dissenso até mesmo entre os pesquisadores e pesquisadoras que versam sobre o ER. Destaca-se, por exemplo, o imbróglio jurídico e prático provocado pelo acordo Brasil-Santa Sé e o posterior julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439. Quando da discussão do mesmo, os ministros do STF tinham claramente em mente a ideia de que o Ensino Religioso teria o propósito de instrução religiosa, como foi historicamente pensado e estabelecido na constituição, e não como *locus* formativo de uma sociedade laica e plural, capaz de promover uma educação nos modos de ser e viver dos alunos e alunas em relação a sua própria experiência religiosa e de outrens. Portanto, quando o judiciário indica a possibilidade de um ER confessional, o faz a partir da compreensão de que essa “educação religiosa” pode ser dada aos indivíduos, contanto que sejam instruídos a partir de sua própria tradição religiosa, o que difere, por exemplo,

² Veja por exemplo o Projeto de Lei n.º 701, DE 2019, de autoria do deputado federal Otoni de Paula ou a discussão que ocorreu na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4439.



da noção de proselitismo, que seria a concepção de que o ER fosse utilizado para converter pessoas não religiosas ou de outras tradições (não cristãs). Nesse sentido, o ER confessional, teoricamente, se distingue do ER proselitista, as intenções são diferentes.

Na prática, a dificuldade de implementação de uma pluralidade de confissões nas escolas pode tornar o ER confessional em ER proselitista, mas é importante destacar que, teoricamente, estamos falando de conceitos diferentes. Até mesmo porque, não necessariamente uma confissão cristã, ou outra qualquer, terá caráter proselitista. Pode-se perceber, sobretudo na profusão de teologias “críticas” (negra, queer, libertação, ecológica, feminista, etc) uma abertura para a diversidade, a laicidade e etc. Por conseguinte, uma educação religiosa confessional (teológica) pode ser exclusivista ou inclusivista, intolerante ou combativa às intolerâncias, teocrática ou laica — questão é bem elaborada em Sousa Martins (2022, p. 114-121). Contudo, em se tratando de escolas públicas, que planificam as ideologias, discutindo-as e moldando-as para o estabelecimento de consensos existenciais, não se pode instituir como âncora ética e moral uma fundamentação que não possa ser apreendida coletivamente como igual, ou seja, o argumento ético, não deveria provir de imperativo transcendental que não possa ser experimentado de igual forma por todos, como são os casos dos argumentos teológicos. Estes imperativos e consensos precisam se constituir a partir de uma capacidade comunitária e imaginativa de pensar horizontes possíveis para o mundo que desejamos, aliás, não seria essa a principal tarefa da educação?

Toda esta digressão nos serve como esteio, para afirmar que não é possível falar de avaliação de aprendizagem, se não consideramos sobretudo os resultados que esperamos alcançar no processo de ensino do ER. Destarte, o objetivo deste artigo é fundamentar a avaliação da aprendizagem no Ensino Religioso, tomando como ponto de partida, ou melhor, de chegada, a concepção deste componente curricular como espaço privilegiado de discussão reflexiva do fenômeno religioso enquanto uma das possibilidades de dimensão constitutiva de identidades e práticas em uma sociedade plural.

Este estudo pretende ainda analisar criticamente a estrutura de competências e habilidades propostas pela BNCC para o Ensino Religioso, estabelecer conexões entre a Taxonomia de Bloom revisada e as habilidades previstas para o ER, propor metodologias avaliativas alinhadas com a perspectiva não-confessional e não-proselitista do ER, além



de oferecer subsídios teórico-práticos para que educadores possam desenvolver instrumentos de avaliação coerentes com a formação integral pretendida.

A relevância deste estudo reside na necessidade urgente de superar práticas avaliativas descontextualizadas e conteudistas no Ensino Religioso, que frequentemente não captam as dimensões atitudinais e procedimentais essenciais ao desenvolvimento das competências previstas na BNCC. Em um cenário educacional ainda marcado pela “pedagogia dos exames”, como denomina Luckesi (2008), repensar a avaliação no ER significa também reafirmar sua identidade como componente curricular voltado à formação crítica, reflexiva e ética dos estudantes. Ademais, a escassez de estudos específicos sobre avaliação da aprendizagem no Ensino Religioso à luz da BNCC evidencia uma lacuna teórico-metodológica que este trabalho busca contribuir para preencher, oferecendo caminhos possíveis para uma prática avaliativa coerente com os princípios da laicidade, diversidade e respeito às diferentes manifestações religiosas.

Metodologicamente, este estudo caracteriza-se como uma pesquisa teórico-bibliográfica de abordagem qualitativa e exploratória, fundamentada na análise documental da BNCC e na revisão sistemática de literatura sobre avaliação da aprendizagem, Taxonomia de Bloom e Ensino Religioso. O percurso investigativo incluiu análise documental da BNCC, com foco específico nas competências e habilidades do componente curricular Ensino Religioso; revisão bibliográfica sobre avaliação da aprendizagem, com ênfase nas contribuições de Cipriano Luckesi e outros teóricos da avaliação formativa; estudo da Taxonomia de Bloom revisada e suas possíveis aplicações no contexto do Ensino Religioso; e elaboração de propostas avaliativas que articulem os diferentes níveis cognitivos da Taxonomia de Bloom às competências específicas do ER.

A partir deste percurso metodológico, o artigo estrutura-se em quatro seções principais: a primeira discute o significado da expressão “a partir da BNCC”; a segunda analisa os objetivos e competências a fim de definir o papel do Ensino Religioso; a terceira explora o que são habilidades e como são previstas para o componente curricular; e a quarta apresenta propostas para a avaliação da aprendizagem no ER fundamentadas na Taxonomia de Bloom.



1. O que significa dizer “a partir da BNCC”

Desde a oficialização da BNCC como documento normativo, tornou-se comum no universo educacional a expressão “a partir da BNCC”. Entretanto, quando observamos atentamente o que se vende nessa prateleira, encontramos apenas pedaços de um produto. Se uma das ideias da BNCC era substituir o ensino conteudista, ou a educação bancária, como nomeava Paulo Freire (1998), na prática, o que ocorre é uma manipulação apenas das habilidades, ainda assim, desenvolvidas como se fossem os novos conteúdos. Logo, dizer “a partir da BNCC” em muitos casos, significa incluir os códigos de habilidades nas atividades e projetos, sem se apropriar dos compromissos almejados pelo documento como um todo.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) foi desenvolvida por meio de um processo amplo e colaborativo, envolvendo consultas públicas, debates com especialistas e contribuições de diversos setores da sociedade brasileira, ainda que em um contexto de tensões políticas, “não apenas qualidade, mas justiça social e equidade, se tornaram termos disputados por perspectivas críticas, plurais e distintas, e por discursos neoliberais de perfil técnico, também eles heterogêneos (Macedo, 2019, p. 41).

Em que pese os avanços conformados pela BNCC, uma das modificações mais significativas durante o processo de elaboração da BNCC foi a substituição da ideia de “direitos de aprendizagem”, presente nas primeiras versões, pela noção de “competências”³. Essa mudança não representa apenas uma alteração terminológica, mas uma reorientação conceitual com profundas implicações políticas e pedagógicas, sinalizando um alinhamento com tendências internacionais e com demandas do mercado (Macedo, 2019, p. 46-52).

A mudança de “direitos de aprendizagem” para “competências” não é inocente. Ela marca a vitória de uma visão pragmática e instrumental da educação, uma

³ A transição da ideia de “direitos de aprendizagem” para a lógica de “competências” na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) reflete não apenas um redirecionamento pedagógico, mas está profundamente ligada ao contexto político brasileiro, especialmente às mudanças ocorridas após o impeachment que resultou na troca da presidência em 2016, substituindo a presidenta Dilma pelo até então vice-presidente Temer. Percebe-se que o golpe político e a consequente mudança de orientação governamental foram determinantes para alterar o paradigma educacional brasileiro, afastando-o de uma perspectiva de direitos universais de aprendizagem, que almejava uma educação mais inclusiva e focada na equidade, e aproximando-o de lógicas de competências voltadas ao desempenho, à empregabilidade e à competitividade. Essa transição não é apenas uma questão terminológica, mas representa uma redefinição profunda dos objetivos da educação e do papel da escola na sociedade brasileira.



intencionalidade alinhada às demandas da “*atividade econômica revolucionada pelas novas tecnologias e processos de trabalho (Revolução 4.0)*” em detrimento de uma concepção de educação como direito social e subjetivo (Freitas, 2018, p. 41-42). Para além disso, esta perspectiva educacional atravessa de maneira vital a temática deste artigo: a avaliação da aprendizagem, posto que, a virada pedagógica para a lógica de mercado produz também uma competição normatizada por avaliações padronizadas (quase sempre através de provas) a nível internacional, como o PISA⁴, mas também a partir de avaliações nacionais, estaduais e municipais. Assim, “a lógica da diversidade dá lugar a uma perspectiva de uniformização e homogeneização curricular, com a prescrição de currículo mínimo centrado em habilidades e competências, permitindo maior atrelamento da BNCC às avaliações externas” (Dourado; Oliveira, 2018, p. 41). Para Macedo (2019, p. 52), esse tipo de avaliação comparativa,

demanda estabilização e abstração, não pode lidar com o sujeito situado ou com a vida imprevisível. A comparação requer, e produz para existir, um genérico do sujeito, um nome sem face, o aluno competente (ou não). Com isso, ela torna a educação impossível, posto que não há educação – em si uma relação intersubjetiva – sem alteridade, sem o sujeito singular capaz de, e nem sempre, ser feliz, criativo, ter empatia, cooperar, amar. A OCDE vem tentando nos convencer de que não é possível fazer política pública de qualidade sem lançar mão das comparações. Estamos talvez diante de um impasse porque sabemos, há muito, que não é possível fazer educação (integral) sem gente de corpo e alma (Macedo, 2019, p. 52).

Por outro lado, defensores da abordagem por competências, como Machado (2017), consideram que esta perspectiva pode contribuir para superar a fragmentação do conhecimento e aproximar a escola das demandas contemporâneas. Tal constatação se coaduna com a proposição da própria BNCC, que define competências como “a mobilização de conceitos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho” (Brasil, 2018, p. 10).

Teóricos como Perrenoud (1999, p. 83), apesar de não se dirigirem propriamente a BNCC, defendem que talvez “a abordagem por competências na reformulação dos programas escolares não seja senão a derradeira metamorfose de uma utopia muito antiga:

⁴ O Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (Pisa) é um estudo comparativo internacional realizado a cada três anos pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE).



fazer da escola um lugar onde cada um aprenderia livre e inteligentemente coisas úteis na vida...”. Perrenoud (1999, p. 13), afirma inclusive que as críticas que surgem dos meios universitários em relação ao ensino de competências, estariam em partes vinculadas à lógica acadêmica de ênfase no saber erudito, teórico e metodológico, e que, para esses, sobrelevar competências “poderia desviar a escola obrigatória da transmissão intensiva do conhecimento. Mesmo quando a preocupação é com a ‘formação da mente’, prevalece a ideia de que basta um comércio intensivo e crítico dos conhecimentos e dos textos”. Apesar disso, o autor supracitado reconhece a racionalidade das resistências quanto a abordagem por competências, sobretudo devido a diversidade de modos como essas ideias podem ser defendidas e efetivadas, contudo, prefere apostar na suspeita de “que uma reforma [escolar] não é decidida no topo, nem emana, espontaneamente, da base, mas constrói-se conforme um paciente e complexo processo participativo, que recorre a dispositivos e competências específicas de concerto e de inovação, em pequena e em grande escala” (Perrenoud, 1999, p. 99).

Cientes dos apontamentos observados, podemos assumir uma postura reflexiva diante da BNCC, reconhecendo seus limites e possibilidades, interpretando-a intencionalmente como instrumento de emancipação e transformação da sociedade, de modo que, ao dizermos “a partir da BNCC” estejamos apontando para um horizonte inscrito na própria base, a “educação deve afirmar valores e estimular ações que contribuam para a transformação da sociedade, tornando-a mais humana, socialmente justa e, também, voltada para a preservação da natureza” (BRASIL, 2018, p. 8).

2. Da instrução confessional à reflexão crítica: redefinindo o papel do Ensino Religioso no currículo nacional

Os embates que gravitam em torno da BNCC adquirem outras camadas quando pensamos exclusivamente no componente curricular Ensino Religioso. Em partes, refletem as questões conceituais descritas na introdução deste artigo. A nova função proposta para o ER⁵ — como instância educacional capaz de discutir o fenômeno

⁵ Há uma afirmação, na BNCC, indicando que o ER, já na constituição de 1988 e no artigo 33º da LDB, possuía determinantes epistemológicos e pedagógicos para o “Ensino Religioso, cuja função educacional, enquanto parte integrante da formação básica do cidadão, é assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa, sem proselitismos” (Brasil, 2018, p. 435, grifo nosso). Embora o artigo 33º estabeleça que deve



religioso de forma crítica e reflexiva — principalmente por entidades como o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER), parece não ter sido sequer considerada por críticos ao modelo de ER projetado para a instrução religiosa, que se opõem fortemente à inclusão deste componente curricular na BNCC, sob a justificativa — não demonstrada! — de que o FONAPER seria uma ONG ligada à Igreja Católica em busca da manutenção de poder ou outros interesses a serem revelados (Cunha, 2016).

A pergunta que deveria ser respondida por aqueles que defendem um modelo de laicidade do estado que relega ao espaço privado a religião é: como poderíamos elaborar uma transformação das experiências religiosas que são excludentes, teocráticas e intolerantes, sem colocá-las no centro do debate público com a intenção de modificá-las? Parece estranho imaginar que teóricos da educação defendam a não-educação como forma de transformação (Sousa Martins, 2022, p. 90-91).

Apesar das críticas, o tensionamento político e interpretativo que garantiu a inclusão do Ensino Religioso na BNCC, assegurou uma concepção, não proselitista e não confessional para o ER (Brasil, 2018, p. 435). Os objetivos educacionais pretendidos podem ser resumidos no conhecimento do fenômeno religioso em sua diversidade, na defesa da garantia das liberdades de crença, no desenvolvimento de competências e habilidades para o diálogo, e na construção de existências éticas e cidadãs (Brasil, 2018, p. 436). Mas é na descrição das competências que talvez a gente encontre de maneira mais clara as funções educacionais do ER:

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.
2. Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.
3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida.
4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.

ser “assegurado o respeito à diversidade religiosa”, ele não estabelece isso como uma função do ER. É importante destacar que tal interpretação talvez seja por opção política do redator, a fim de amparar uma nova perspectiva para o componente curricular, ausente na compreensão do legislador e do judiciário, em cujos quais sobressai a diversidade enquanto possibilidade de que todas as manifestações religiosas tenham direito a promover educação religiosa nas escolas. Em síntese, o problema ainda está na lei, onde certamente encontrará maior resistência para alterações. Isso pode ser observado na indicação, na lei, da facultatividade do ER — se é um componente que faz parte da formação básica do cidadão não poderia ser facultativo — e na necessidade de ouvir as denominações religiosas para definição dos conteúdos.



5. Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.
6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz (Brasil, 2018, p. 436).

As competências para o Ensino Religioso estabelecidas pela Base Nacional Comum Curricular representam um avanço significativo na concepção desta área do conhecimento, transformando-a em um campo de estudo que transcende o proselitismo religioso e a confessionalidade para constituir-se como espaço de formação crítica e cidadã (Sousa Martins; Martins, 2021b). Ao promover o conhecimento científico, filosófico e ético das diferentes tradições religiosas (competência 1), bem como a compreensão e valorização de suas manifestações em diversos contextos (competência 2), o ER contribui para a formação de cidadãos capazes de reconhecer a legitimidade da diversidade cultural e religiosa, elemento fundamental para a construção de uma sociedade democrática e plural. Ademais, ao estimular o reconhecimento do cuidado consigo, com o outro e com a coletividade (competência 3) e a convivência respeitosa com diferentes crenças e modos de vida (competência 4), o componente curricular fomenta valores essenciais para a coesão social e para o desenvolvimento de uma ética da alteridade.

A relevância social do ER se amplia ainda mais quando consideramos sua capacidade de promover análises críticas das relações entre tradições religiosas e diversos campos da vida social (competência 5), permitindo aos alunos e alunas compreenderem como os fenômenos religiosos influenciam e são influenciados, para o bem ou para o mal, por aspectos culturais, políticos, econômicos e científicos. Esta abordagem interdisciplinar, somada à competência de debater e posicionar-se contra discursos e práticas de intolerância religiosa (competência 6), confere ao Ensino Religioso um papel fundamental na formação de cidadãos aptos a enfrentar os desafios contemporâneos relacionados à diversidade religiosa e à promoção dos direitos humanos. Assim, mais do que um componente curricular, o Ensino Religioso, orientado por estas competências, constitui-se como um instrumento educacional estratégico para a promoção da cultura de paz e para o fortalecimento do exercício democrático da cidadania em uma sociedade



cada vez mais plural e complexa. Ou seja, é a partir do estudo, e não da alienação, sobre o fenômeno religioso que poderemos garantir uma expressão plural e laica do mesmo.

3. A arquitetura das competências: estrutura e progressão das habilidades na BNCC

A BNCC estabelece um processo de desenvolvimento de competências fundamentado em uma articulação sistemática e progressiva das habilidades⁶. As competências são concebidas como mobilizações complexas de conhecimentos, atitudes e valores que se manifestam na resolução de demandas da vida cotidiana, do exercício da cidadania e do mundo do trabalho. Tais competências são operacionalizadas por meio de habilidades específicas, organizadas em progressão vertical e horizontal ao longo das etapas da Educação Básica, que funcionam como elementos constitutivos menores e mais concretos. As habilidades, identificadas por códigos alfanuméricos, representam as aprendizagens essenciais que devem ser asseguradas aos alunos e alunas nos diferentes contextos escolares e, quando desenvolvidas de forma integrada e contextualizada, promovem gradativamente a construção das competências gerais e específicas. Este modelo estrutural evidencia uma concepção pedagógica que privilegia a aprendizagem ativa e significativa, na qual o desenvolvimento de competências emerge da mobilização prática e reflexiva de habilidades em situações diversificadas de aprendizagem.

Cada habilidade é identificada por um código alfanumérico, no qual o primeiro par de letras indica a etapa de Ensino Fundamental (EF), Ensino Médio (EM); o primeiro par de números indica o ano (01 a 09 ou 01 a 03 no EM) a que se refere a habilidade; o segundo par de letras indica o componente curricular, por exemplo Ensino Religioso (ER); e os números finais indicam a posição da habilidade na numeração sequencial do ano ou do bloco de anos (BRASIL, 2018, p. 30).

O primeiro elemento constitutivo de uma habilidade é o verbo, que indica a operação cognitiva ou procedimental a ser desenvolvida. A escolha dos verbos nas habilidades não é aleatória, mas segue uma taxonomia que indica diferentes níveis de

⁶ Quando nos voltamos para as habilidades propostas para o componente curricular ER, alguns problemas aparecem. Nesse sentido, são válidas algumas críticas apontadas por Cunha (2016). Mesmo no restante do documento que trata mais conceitualmente da área/componente curricular Ensino Religioso, diversas ambiguidades e inconsistências podem ser observadas, o que não impede que seus críticos reconheçam os avanços do documento (Ribeiro, 2020). Vale ressaltar que inconsistências são apontadas também nos outros componentes curriculares (Neira, 2018; De Lima, 2016).



complexidade cognitiva, organizando as habilidades em um contínuo que vai de operações mentais mais simples às mais complexas (Brasil, 2018, p. 29).

O segundo elemento estruturante das habilidades são os objetos de conhecimento, que representam os conteúdos, conceitos e processos sobre os quais a habilidade se desenvolve, funcionando como mediadores para o desenvolvimento das competências. Na estrutura da BNCC, os objetos de conhecimento estão organizados em unidades temáticas que agrupam um conjunto de habilidades relacionadas (Brasil, 2018, p. 29). A organização das habilidades em torno de objetos de conhecimento permite estabelecer uma progressão que respeita as especificidades dos diferentes componentes curriculares. Contudo, este é um ponto de atenção, haja vista que, se o(a) docente não entender a mudança de postura que a BNCC exige, o mesmo pode concentrar-se no objeto de conhecimento e empreender uma abordagem conteudista, que não leva ao desenvolvimento de competências e habilidades.

O terceiro elemento que compõe as habilidades são os contextos e modificadores, que especificam situações, condições ou graus de complexidade em que a habilidade deve ser desenvolvida. Estes modificadores são fundamentais para a progressão das aprendizagens, pois permitem que uma mesma operação cognitiva (verbo) aplicada a um mesmo objeto de conhecimento possa ser trabalhada em diferentes níveis de complexidade ao longo da escolaridade (Brasil, 2018, p. 29-30). Os modificadores nas habilidades possibilitam a diferenciação entre o que se espera em cada etapa da escolaridade, mesmo quando se trabalha com operações cognitivas semelhantes.

O que não está explícito no código alfanumérico, mas que é essencial na estrutura das habilidades, é sua articulação com as competências específicas da área e do componente curricular. Ou seja, as habilidades não são fins em si mesmas, mas meios para o desenvolvimento das competências específicas e gerais previstas na BNCC. Esta articulação é fundamental para garantir a coerência interna do documento e orientar o trabalho pedagógico. Em síntese a relação entre habilidades e competências específicas estabelece um encadeamento que permite visualizar como cada aprendizagem específica contribui para objetivos mais amplos de formação.

Mais importante que a prescrição detalhada de conteúdos é a capacidade de articular conhecimentos, habilidades e valores em situações significativas de aprendizagem, princípio que parece ter orientado a estruturação das habilidades na



BNCC. Compreender esta estrutura é fundamental para que educadores possam implementar o documento de forma crítica e criativa, transformando as habilidades prescritas em experiências significativas de aprendizagem.

Para demonstrar na prática, tomemos como exemplo a habilidade EF01ER06: “Identificar [verbo] as diferentes formas pelas quais as pessoas manifestam sentimentos, ideias, memórias, gostos e crenças [objetos de conhecimento] em diferentes espaços [modificador]”. Ao decompor esta habilidade em seus elementos constitutivos, observa-se que o verbo operacional “identificar” indica uma operação cognitiva de reconhecimento e distinção, situando-se em nível cognitivo de pouca complexidade, adequada à faixa etária dos estudantes do 1º ano. Os objetos de conhecimento abrangem as diversas expressões humanas relacionadas à dimensão subjetiva e às crenças. O modificador contextualiza e delimita o escopo da habilidade, indicando a dimensão espacial como variável relevante para a compreensão das manifestações humanas. Analisando a natureza e o escopo da habilidade, verifica-se uma correlação direta e significativa com a competência específica 2 do ER descrita anteriormente. Esta correlação fundamenta-se em diversas convergências significativas entre os elementos da habilidade e os propósitos da competência. Primeiramente, observa-se o foco nas manifestações, pois tanto a habilidade quanto a competência enfatizam as formas de expressão humana relacionadas às crenças e filosofias de vida. A habilidade especifica “sentimentos, ideias, memórias, gostos e crenças”, elementos que constituem a base das manifestações religiosas mencionadas na competência.

A dimensão espacial representa outro ponto de convergência relevante, uma vez que o modificador “em diferentes espaços” da habilidade dialoga diretamente com a expressão “em diferentes tempos, espaços e territórios” presente na competência, evidenciando a importância da contextualização geográfica e cultural para a compreensão do fenômeno religioso. Ademais, pode-se identificar uma progressão cognitiva coerente, pois a habilidade “identificar” representa um primeiro passo no desenvolvimento da competência mais ampla de “compreender, valorizar e respeitar”, estabelecendo uma progressão cognitiva adequada para estudantes do 1º ano do Ensino Fundamental.

Secundariamente, pode-se observar também uma relação com a competência 4, uma vez que o reconhecimento das diferentes manifestações constitui base fundamental para o desenvolvimento de atitudes de convivência respeitosa com a diversidade. Esta



relação secundária reforça o caráter integrado das competências do Ensino Religioso, que se articulam para promover uma formação abrangente e humanista.

Se progredirmos nas séries e tomarmos como exemplo a habilidade EF08ER04: “Discutir como filosofias de vida, tradições e instituições religiosas podem influenciar diferentes campos da esfera pública (política, saúde, educação, economia)”, identificamos que o verbo operacional “discutir” indica uma operação cognitiva de maior complexidade, que envolve análise crítica, argumentação e reflexão, adequada ao desenvolvimento cognitivo esperado de estudantes do 8º ano. Os objetos de conhecimento referem-se à influência das “filosofias de vida, tradições e instituições religiosas” sobre diferentes campos sociais, abrangendo a dimensão relacional entre o fenômeno religioso e as estruturas sociais. O modificador “diferentes campos da esfera pública (política, saúde, educação, economia)” contextualiza e delimita o escopo da habilidade, especificando os âmbitos sociais em que se deve observar a influência das tradições religiosas e filosofias de vida.

Analisando a natureza e o escopo da habilidade EF08ER04, verifica-se uma correlação direta e significativa com a competência específica 5 do Ensino Religioso. Esta correlação fundamenta-se em convergências evidentes entre os elementos da habilidade e os propósitos da competência. Primeiramente, observa-se o foco nas relações entre religião e esferas sociais, pois tanto a habilidade quanto a competência enfatizam as interações entre as tradições religiosas e os diversos campos da vida social. A habilidade especifica a “influência” dessas tradições sobre os campos da esfera pública, enquanto a competência propõe a análise das “relações” entre esses elementos, estabelecendo um claro alinhamento conceitual. A especificação dos campos sociais representa outro ponto de convergência significativo. Ademais, pode-se identificar uma progressão cognitiva coerente, pois a habilidade “discutir” representa uma operação alinhada com o verbo “analisar” presente na competência, ambos exigindo capacidades de pensamento crítico e reflexivo adequadas a estudantes do 8º ano.

A articulação entre a habilidade EF08ER04 e a competência específica 5 do Ensino Religioso sugere abordagens pedagógicas que privilegiem a análise de casos concretos de influência religiosa nas esferas públicas, o desenvolvimento do pensamento crítico sobre as relações entre religião e sociedade, e a compreensão dos mecanismos pelos quais as tradições religiosas interagem com as estruturas sociais, preparando os



alunos e alunas para compreensões mais sofisticadas sobre o papel das religiões na sociedade contemporânea.

Secundariamente, pode-se observar também uma relação com a competência 1, uma vez que a discussão sobre a influência das tradições religiosas pressupõe um conhecimento prévio sobre suas estruturas e fundamentos. Há também conexões com a competência 6, pois a análise crítica das influências religiosas na esfera pública frequentemente envolve questões relacionadas aos limites entre liberdade religiosa e direitos civis.

Os exemplos evidenciam como a BNCC estrutura o desenvolvimento progressivo das competências através de habilidades específicas, considerando tanto o desenvolvimento cognitivo dos estudantes quanto a complexidade crescente dos objetos de conhecimento ao longo da escolaridade básica. Logo, antes de pensarmos na avaliação da aprendizagem no Ensino Religioso, precisamos levar em consideração se os elementos aqui expostos foram desenvolvidos ao longo das aulas.

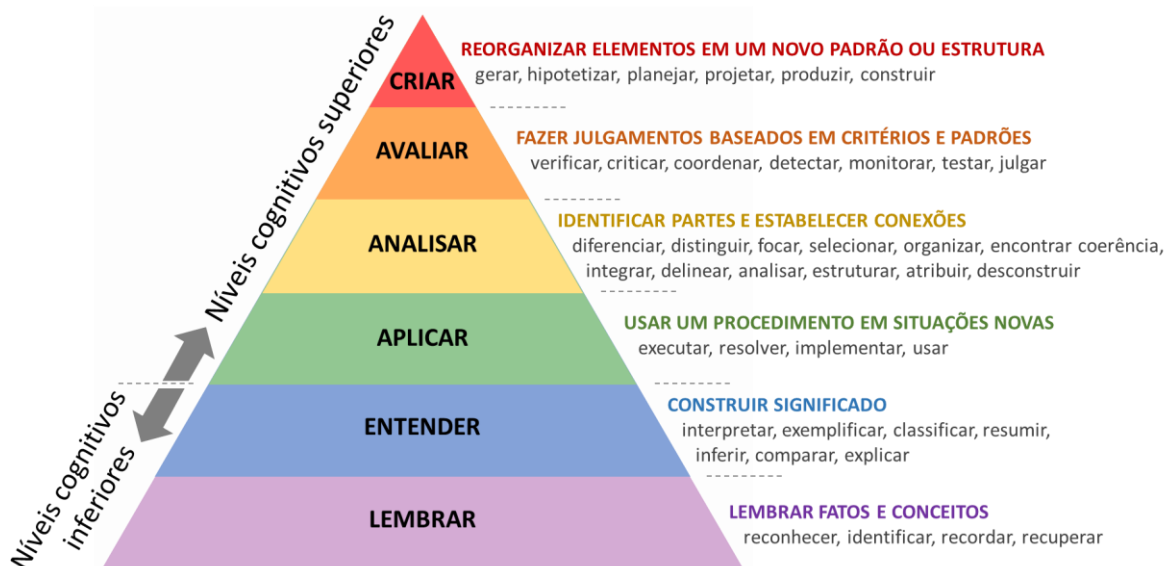
A despeito dessa correlação entre habilidades e competências na BNCC estar muito mais vinculada à preparação das aulas, temos que considerar que a avaliação estará em conformidade com estes elementos, posto que é isto que almejamos no processo de ensino-aprendizagem, e não que os alunos e alunas sejam apenas capazes de memorizar conteúdos e responder a uma prova. Para tanto, gostaria de sugerir a Taxonomia de Bloom como forma de aproximação entre as habilidades/competências e o processo avaliativo.

4. Além da memorização: Taxonomia de Bloom revisada e sua aplicação na estrutura de habilidades da BNCC

A Taxonomia de Bloom foi desenvolvida na década de 1950 por uma equipe liderada pelo psicólogo educacional Benjamin Bloom, com o objetivo de classificar os objetivos educacionais e promover formas mais elevadas de pensamento no ambiente educacional, em vez de simplesmente memorizar fatos. Originalmente publicada em 1956, esta taxonomia propõe uma estrutura hierárquica de objetivos educacionais divididos em três domínios: cognitivo, afetivo e psicomotor, sendo o domínio cognitivo o mais amplamente utilizado e discutido no contexto educacional (Ferraz; Belhot, 2010).

O domínio cognitivo da Taxonomia de Bloom, em sua versão original, apresenta seis níveis hierárquicos de complexidade crescente: conhecimento, compreensão, aplicação, análise, síntese e avaliação. Conforme explicam, esta taxonomia foi revisada no início dos anos 2000, transformando os substantivos da versão original em verbos e alterando ligeiramente a ordem dos níveis superiores, resultando em: lembrar, entender, aplicar, analisar, avaliar e criar (Krathwohl; Anderson, 2001). Como demonstra:

Figura 1 - Taxonomia revisada dos objetivos educacionais de Bloom



Fonte: Pimentel, 2021.

A Taxonomia de Bloom revisada não apenas renomeou e reorganizou os níveis, mas também expandiu seu escopo para incluir uma dimensão do conhecimento (factual, conceitual, procedimental e metacognitivo) que se cruza com a dimensão do processo cognitivo, criando assim uma matriz bidimensional que permite classificar objetivos educacionais de forma mais precisa (Trevisan; Amaral, 2016, p. 455).

Esta estrutura taxonômica tem sido amplamente utilizada para planejar, implementar e avaliar práticas pedagógicas em diversos contextos educacionais, fornecendo uma linguagem comum para educadores discutirem e definirem objetivos de aprendizagem (Ferraz; Belhot, 2010, p. 422).

Ao analisar a estrutura da BNCC em comparação com a Taxonomia de Bloom revisada, é possível identificar diversas aproximações conceituais e metodológicas. A formulação das habilidades na BNCC segue uma estrutura que se assemelha à



organização proposta pela Taxonomia de Bloom, utilizando verbos que indicam processos cognitivos de complexidade crescente. As habilidades descritas na BNCC são iniciadas por verbos operacionais que, em grande parte, correspondem aos níveis cognitivos da Taxonomia de Bloom. Por exemplo, verbos como “identificar” e “reconhecer” estão associados ao nível “lembrar”; “compreender”, “interpretar” e “explicar” relacionam-se ao nível “entender”; “aplicar”, “executar” e “implementar” correspondem ao nível “aplicar”; e assim por diante.

Tanto a Taxonomia de Bloom quanto a BNCC compartilham a preocupação com o desenvolvimento de habilidades cognitivas de ordem superior, não se limitando à memorização de conteúdos. Ambas as estruturas valorizam o desenvolvimento progressivo de capacidades intelectuais mais complexas, como análise, avaliação e criação. As habilidades descritas na BNCC frequentemente contemplam conhecimentos factuais, conceituais, procedimentais e, em alguns casos, metacognitivos, estabelecendo assim uma correspondência com a matriz bidimensional proposta por Krathwohl e Anderson (2001).

Portanto, utilizar a Taxonomia de Bloom como ferramenta para compreender e implementar as habilidades da BNCC permite aos professores elaborar objetivos de aprendizagem mais claros e alinhados com diferentes níveis de complexidade cognitiva. Isso facilita o planejamento de sequências didáticas que progridam gradualmente dos níveis cognitivos mais básicos para os mais complexos. Nesse sentido, a avaliação da aprendizagem também pode se beneficiar dessa articulação. Ao compreender os níveis cognitivos subjacentes às habilidades descritas na Base, os educadores e educadoras podem elaborar instrumentos avaliativos mais coerentes com os objetivos de aprendizagem propostos, contemplando diferentes níveis de complexidade cognitiva.

5. Avaliação formativa no Ensino Religioso: intencionalidade pedagógica e níveis cognitivos da Taxonomia de Bloom

Não obstante a virada teórica expressa na BNCC, no sentido de uma educação menos conteudista e voltada para a apreensão de conhecimentos significativos, grande parte dos professores(as) e sistemas de ensino ainda entendem a avaliação como a resolução de provas e a atribuição de notas, tal posição pode ser relacionada tanto à



formação dos educadores(as) quanto às exigências impostas pelas inúmeras avaliações externas e vestibulares. É a partir desta constatação que Luckesi (2008, p. 17) vai descrever uma diferenciação entre exame e avaliação, considerando o contexto brasileiro em que se estabeleceu uma verdadeira “pedagogia dos exames”. Nesse sentido,

Para que a avaliação educacional escolar assuma o seu verdadeiro papel de instrumento dialético de diagnóstico para o crescimento, terá de se situar e estar a serviço de uma pedagogia que esteja preocupada com a transformação social e não com a conservação. A avaliação deixará de ser autoritária se o modelo social e concepção teórico-prática da educação também não forem autoritários. Se as aspirações socializantes da humanidade se traduzem num modelo socializante e democrático, a pedagogia e a avaliação em seu interior também se transformarão na perspectiva de encaminhamentos democráticos (Luckesi, 2008, p. 40).

Portanto, quando pensamos a questão da avaliação, precisamos refletir sobre uma questão de dupla intencionalidade. A primeira é quando ao objetivo da própria avaliação, ainda que possa parecer óbvio que a intenção seja verificar a aprendizagem, na prática sabemos que nem sempre é o que ocorre⁷. A segunda intencionalidade tem a ver com a discussão que demonstramos desde a introdução desse artigo, quais são de fatos as metas estabelecidas para as aulas de Ensino Religioso, posto que, ainda que vencida a perspectiva confessional — pelo menos entre aqueles que discutem com seriedade o ER, há sempre o risco da abordagem conteudista, fincada apenas no ensino sobre a religião de forma puramente descritivista.

Expor os objetos de conhecimento não garante o desenvolvimento de habilidades e competências. Avaliar se o/a estudante consegue identificar os diferentes símbolos religiosos, por exemplo, não certifica que eles acolheram a diversidade e alteridade como possibilidade. Percebe-se que é muito mais simples avaliar a capacidade de memorização do que perceber os aspectos subjetivos do desenvolvimento de uma competência. Com isso, queremos indicar que, conquanto a avaliação possa se dar a partir de um evento (prova, seminário, redação, simulação, produção de vídeos e etc), sua consecução mais efetiva se dá nas relações cotidianas experimentadas no ambiente escolar.

⁷ Para uma explanação mais detalhada sobre estas motivações, conferir o que descreve Luckesi (2008) em “A Avaliação da Aprendizagem Escolar”, especialmente nos três primeiros capítulos.



Por esse ângulo de vista, o fato de a facultatividade da matrícula no ER, produzir em alguns sistemas de ensino a não-obrigatoriedade da atribuição de notas, pode ser um fator positivo — mesmo que alguns professores e professoras utilizem esse recurso como modo de “controlar suas turmas”, questão problemática já discutida a partir de Luckesi (2008) —, uma vez que permite ao professor uma avaliação mais subjetiva da aprendizagem. Ainda assim, para os casos em que a atribuição de notas é possível, e/ou, necessária, não deveria ser um problema a indicação de nota máxima para um(a) estudante que desenvolveu as competências planejadas, mas que não conseguiu o mesmo valor em um exame.

O verdadeiro objetivo da avaliação, como bem estabelecido na teoria educacional, reside em ser um processo contínuo e formativo, capaz de fornecer subsídios tanto para o(a) estudante quanto para o(a) educador(a), orientando um percurso que ultrapassa a escola, refletindo em práticas sociais. Como sustenta Ghirardi (2021, p. 60), a avaliação é um ato de valoração que demanda a explicitação de um “paradigma universal, abstrato, que serve de referência” e de um “evento individual, concreto, que é sopesado a partir desse paradigma”. Nesse sentido, a clareza dos critérios avaliativos é fundamental para que o(a) estudante compreenda o que se espera dele e possa identificar seu próprio progresso.

Por conseguinte, a avaliação de competências e habilidades representa um desafio particular para os processos de avaliação, porque demandam o estabelecimento de uma lógica educacional que se encontra em tensão com estruturas tradicionais de ensino. A Taxonomia de Bloom auxilia a superar essa tensão ao fornecer um guia claro para a construção de avaliações que promovam o pensamento crítico e a capacidade de agir, sem a necessidade de depender apenas dessa avaliação subjetiva do cotidiano, isto é, repensar com cuidado os “eventos” avaliativos para captar elementos mais subjetivos.

Quando falamos em método de ensino no ambiente da escola básica, as “metodologias ativas” afloram como fórmulas mágicas para se alcançar o sucesso. A sugestão de que novas tecnologias seriam capazes de potencializar a aprendizagem ancorou a nau pedagógica na esperança de que basta mudar métodos para se obter bons resultados. Todavia, se as intenções não se modificarem — a mudança da lógica do conteúdo para a lógica das competências —, permaneceremos encalhados nos problemas sociais. O que quero sugerir é que alteremos a profundidade das águas que navegamos.



Na figura (2) abaixo, podemos ver diferentes tipos de atividades avaliativas propostas para diferentes habilidades, considerando tanto a complexidade dos verbos avaliados, quanto o nível de aprendizagem esperado.

Figura 2 - Tipos de avaliação a partir da Taxonomia de Bloom

Instrumentos de avaliação de diferentes tipos para cada nível:

 Lembrar (Memorizar)	Questionários de múltipla escolha ou verdadeiro/falso; Listas de correspondência e cruzadinhas; Cartões de revisão (flashcards). (Ex: Propor um quiz sobre símbolos religiosos e seus significados)
 Compreender (Interpretar)	Resumos e paráfrases; Elaboração de mapas conceituais; Interpretação de textos ou imagens. (Ex: Ler um mito de criação e pedir que o estudante explique, com suas palavras, o significado dele para determinada tradição religiosa).
 Aplicar (usar o conhecimento)	Estudos de caso; Situações-problema; Simulações (role-play). (Ex: Simular um dilema que envolva conflito de valores e pedir aos alunos que proponham uma solução baseada em princípios de diferentes religiões).
 Analisar (Comparar)	Quadros comparativos; Análise de fontes/referências; Debates estruturados. (Ex: Elaborar uma tabela comparando festas religiosas de diferentes tradições).
 Avaliar (Julgar, Justificar)	Ensaios argumentativos; Seminários; Painéis de discussão. (Ex: Organizar um debate sobre o impacto das religiões na promoção da paz ou na origem de conflitos)
 Criar (Produzir)	Produção de vídeos, podcasts ou dramatizações; Projetos interdisciplinares; Criação de histórias em quadrinhos/revistas digitais/ banners. (Ex: Propor que os alunos criem um vídeo apresentando patrimônios religiosos de sua cidade, explorando seu contexto histórico e cultural)

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Quando aproximamos os níveis cognitivos da taxonomia às habilidades e competências desejadas, podemos perceber com maior facilidade a viabilidade de utilizar métodos avaliativos mais apropriados para competências específicas. Isso não impede que níveis cognitivos superiores sejam utilizados na avaliação de habilidades (verbos) menos complexos. Ou seja, é possível, por exemplo, avaliar a aprendizagem da habilidade “(EF09ER03) Identificar sentidos do viver e do morrer em diferentes tradições religiosas, através do estudo de mitos fundantes” (Brasil, 2018, p. 459) através da produção de vídeos e/ou dramatizações. Apesar da indicação de um verbo de pouca complexidade (identificar), temos que ter em mente, que essa habilidade deve intencionalmente produzir o desenvolvimento de competências específicas. Tanto as aulas, quando a avaliação, precisam considerar, por exemplo, que a habilidade dialoga diretamente com a competência 1, ao abordar aspectos estruturantes das tradições religiosas por meio dos mitos fundantes; com a competência 2, ao valorizar manifestações e saberes religiosos sobre questões existenciais; e com a competência 4, ao reconhecer a diversidade de concepções sobre vida e morte. Simultaneamente, promove reflexões sobre o valor da existência humana (competência 3) e estabelece relações entre narrativas míticas e questões contemporâneas como bioética e cuidados paliativos (competência 5). Ao trabalhar com os mitos fundantes e suas interpretações sobre vida e morte, esta habilidade

também contribui significativamente para a competência 6, fomentando o respeito às diferentes formas de lidar com o luto e a finitude, desconstruindo preconceitos relacionados a rituais funerários e promovendo o diálogo entre diversas concepções existenciais.

É por isso que, queremos insistir, que a avaliação da aprendizagem no Ensino Religioso, e também as aulas em si, deve ter uma preocupação muito maior com a sua função educacional (intencionalidade) do que com os métodos. Nesse sentido, essa profundidade visibilizada pela Taxonomia de Bloom, pode ser pensada inclusive em um formato de prova — ainda que não seja o mais recomendado. Posto que, é possível avaliar diferentes níveis cognitivos a partir de um mesmo instrumento avaliativo.

A figura 3, demonstra distintas questões que podem ser empregadas em um exame que avalia a habilidade (EF08ER04) “Discutir como filosofias de vida, tradições e instituições religiosas podem influenciar diferentes campos da esfera pública (política, saúde, educação, economia)” (Brasil, 2018, p. 457).

Figura 3 - Diferentes níveis cognitivos da Taxonomia de Bloom em um mesmo instrumento avaliativo

 Lembrar (Memorizar)	Cite três exemplos de instituições religiosas que atuam na esfera pública do Brasil.
 Compreender (Interpretar)	Explique, com suas palavras, como uma tradição religiosa específica pode influenciar as políticas públicas de saúde em uma sociedade.
 Aplicar (usar o conhecimento)	Descreva uma situação hipotética em que uma filosofia de vida específica influencia uma decisão política em relação a questões ambientais.
 Analisar (Comparar)	Compare e analise como diferentes tradições religiosas abordam a questão da educação, identificando pontos de convergência e divergência.
 Avaliar (Julgar, Justificar)	Avalie criticamente a influência de uma determinada instituição religiosa na economia de um país, considerando os aspectos positivos e negativos dessa influência.
 Criar (Produzir)	Elabore uma proposta de ação que promova a diversidade religiosa e o respeito às diferentes filosofias de vida em um contexto específico de sua escolha (ex: escola, comunidade, cidade).

Fonte: Elaborado pelo próprio autor

Neste caso, observem que é difícil identificar se o(a) aluno(a) alcança a operação cognitiva “discutir” através de uma questão que demanda memorização. Ainda assim, este tipo de avaliação poderia ajudar a(o) docente a perceber o nível cognitivo (numa escala progressiva) em que a(o) discente está. Tal operação é importante, especialmente nas últimas séries, ou em “avaliações diagnósticas”, pois, permite ao professor(a) avaliar a necessidade de um recuo, a nível horizontal, no objeto de conhecimento e competência de que se trata. Desta forma, por vezes será necessário reconsiderar o desenvolvimento de habilidades das séries anteriores a fim de retificar o processo de ensino-aprendizagem.



O fato é que a Taxonomia de Bloom evidência um contrassenso presente na educação brasileira, uma vez que a lógica dos vestibulares, ou a “pedagogia dos exames”, ainda impregnada no Exame Nacional de Ensino Médio (ENEM), faz com que, quanto mais as(os) alunas(os) progridam de série, mais os níveis cognitivos (verbos) complexos exigidos nas habilidades sejam avaliados a partir de instrumentos propícios para níveis cognitivos inferiores. Isto é, as competências atitudinais são avaliadas a partir de provas objetivas e não de dispositivos que exploram a criatividade.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo evidencia que o Ensino Religioso (ER) encontra-se em um momento decisivo de redefinição de sua identidade pedagógica no contexto educacional brasileiro. A trajetória percorrida demonstra a transformação gradual deste componente curricular, que encontra-se em migração de uma perspectiva confessional e proselitista para uma abordagem crítica, reflexiva e comprometida com a formação integral dos(as) estudantes em uma sociedade plural e democrática, embora alguns ainda tratem esses avanços como peregrinação.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) representa um avanço significativo nesse processo, ao estabelecer competências e habilidades que orientam o ER para o estudo do fenômeno religioso como uma das dimensões constitutivas da experiência humana, promovendo o respeito à diversidade, o diálogo intercultural e o combate às intolerâncias. Esta nova configuração curricular demanda, conseqüentemente, uma revisão profunda das práticas avaliativas tradicionalmente empregadas neste componente.

A articulação entre as competências específicas do ER e a estrutura progressiva das habilidades na BNCC, quando analisada à luz da Taxonomia de Bloom revisada, revela possibilidades promissoras para a implementação de uma avaliação formativa que transcenda a mera verificação de conteúdos memorizados. A taxonomia oferece um referencial teórico-metodológico que permite alinhar os objetivos de aprendizagem aos diferentes níveis cognitivos, possibilitando a elaboração de instrumentos avaliativos coerentes com a complexidade das competências almejadas. Há muitas possibilidades ainda a serem exploradas nessa relação, nossa intenção aqui, foi apenas apontar perspectivas.



Constatamos que a avaliação no Ensino Religioso deve ser compreendida como um processo contínuo e integrado ao ensino-aprendizagem, cuja principal finalidade não é classificar ou selecionar, mas diagnosticar e orientar o desenvolvimento das competências previstas. Nesse sentido, a diversificação de instrumentos avaliativos — como debates, projetos, portfólios, dramatizações, produções audiovisuais e autoavaliações — emerge como estratégia fundamental para captar as múltiplas dimensões da aprendizagem, especialmente aquelas relacionadas às atitudes e valores.

É importante ressaltar que a tensão entre a lógica das competências, proposta pela BNCC, e a “pedagogia dos exames”, ainda predominante no sistema educacional brasileiro, representa um desafio significativo para a implementação de práticas avaliativas inovadoras. Contudo, a Taxonomia de Bloom oferece um caminho para superar essa dicotomia, ao permitir a elaboração de avaliações que contemplem diferentes níveis cognitivos e dimensões do conhecimento, mesmo em formatos mais tradicionais.

As reflexões apresentadas neste estudo apontam para a necessidade de uma formação docente que prepare os professores de Ensino Religioso para compreender a complexidade das competências previstas na BNCC e para desenvolver práticas avaliativas alinhadas com essa perspectiva. Ademais, é fundamental que os sistemas de ensino reconheçam a especificidade deste componente curricular e ofereçam condições adequadas para a implementação de uma avaliação formativa e processual, mesmo considerando a facultatividade do componente curricular.

Por fim, concluímos que a avaliação da aprendizagem no Ensino Religioso, quando fundamentada na Taxonomia de Bloom e orientada pelas competências da BNCC, pode contribuir significativamente para a consolidação deste componente curricular como espaço privilegiado de formação crítica, reflexiva e ética, comprometido com a construção de uma sociedade mais justa, democrática e respeitosa da diversidade religiosa e cultural. O desafio que se coloca para educadores e pesquisadores é transformar essas perspectivas teóricas em práticas pedagógicas concretas, capazes de promover aprendizagens significativas e transformadoras no contexto da educação básica brasileira.



Referências Bibliográficas

- BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf. Acesso em: 21 jan. 2025.
- CUNHA, Luiz Antônio. A Entronização do Ensino Religioso na Base Nacional Curricular Comum. *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, v. 37, n. 134, p. 266-284, jan./mar. 2016.
- DE LIMA, Maria do Céu et al. A geografia na Base Nacional Comum Curricular: inconsistências e impropriedades da proposta do MEC. *Revista da Casa da Geografia de Sobral (RCGS)*, v. 18, n. 1, p. 163-170, 2016.
- DOURADO, Luiz Fernandes; OLIVEIRA, João Ferreira de. Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e os impactos nas políticas de regulação e avaliação da educação superior. In: AGUIAR, Márcia Angela; DOURADO, Luiz Fernandes (org.). *A BNCC na contramão do PNE 2014-2024: avaliação e perspectivas*. Recife: ANPAE, 2018.
- FERRAZ, Ana Paula do Carmo Marcheti; BELHOT, Renato Vairo. Taxonomia de Bloom: revisão teórica e apresentação das adequações do instrumento para definição de objetivos instrucionais. *Gestão & Produção*, São Carlos, v. 17, n. 2, p. 421-431, 2010.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 25. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- FREITAS, Luiz Carlos de. *A reforma empresarial da educação: nova direita, velhas ideias*. São Paulo: Expressão Popular, 2018.
- KRATHWOHL, David. R.; ANDERSON, Lorin. W. *A taxonomy for learning, teaching and assessing: a revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*. New York: Longman, 2001.
- LUCKESI, Cipriano Carlos. *Avaliação da aprendizagem escolar: estudos e proposições*. São Paulo: Cortez Editora, 2008.
- MACEDO, Elizabeth Fernandes. Fazendo a Base virar realidade: competências e o germe da comparação. *Revista Retratos da Escola*, Brasília, v. 13, n. 25, p. 39-58, jan./mai. 2019.
- MACHADO, Nilson José. *Educação: competência e qualidade*. 2. ed. São Paulo: Escrituras, 2017.
- NEIRA, Marcos Garcia. Incoerências e inconsistências da BNCC de Educação Física. *Revista brasileira de ciências do esporte*, v. 40, p. 215-223, 2018.
- PERRENOUD, Philippe. *Desenvolver competências ou ensinar saberes? A escola que prepara para a vida*. Porto Alegre: Penso, 2013.



PIMENTEL, Mariano. Cinco equívocos sobre avaliação da aprendizagem. *SBC Horizontes*, 2021. Disponível em: <https://horizontes.sbc.org.br/index.php/2021/08/equivocos-sobre-avaliacao/>. Acesso em: 23 jan. 2025.

POZZER, Adecir. Concepção de Ensino Religioso no FONAPER: Trajetórias de um conceito em construção. In: POZZER, Adecir et al. (org.). *Diversidade Religiosa e Ensino Religioso no Brasil: Memórias, Propostas e Desafios*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Ambiguidades e insuficiências: uma análise da área Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular. *Caminhos*, v. 18, n. Especial: Ensino Religioso, Ecumenismo e Ética, p. 79-94, 2020.

RODRIGUES, Edile Maria Fracaro. História do ensino religioso no Brasil. In: KLEIN, Remi; BRANDENBURG, Laude Erandi; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo (org.). *Compêndio do ensino religioso*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUSA MARTINS, Nathália Ferreira de. *Por um ensino religioso empático: proposta de aplicação da compreensão empática da experiência religiosa de Joachim Wach para o Ensino Religioso*. 2022. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

SOUSA MARTINS, Nathália Ferreira; MARTINS, Gustavo Claudiano C. O Ensino Religioso como esforço civilizatório: uma análise teórico-documental da Base Nacional Comum Curricular a partir da noção de laicidade de Paul Ricouer. *Caminhos - Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 18, n. 5, p. 117–131, 2021a.

SOUSA MARTINS, Nathália Ferreira; MARTINS, Gustavo Claudiano C. O Ensino Religioso para além da razão: a crítica de Rubem Alves à neutralidade acadêmica. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 13, n. 1, 2021b.

TREVISAN, André Luis; AMARAL, Roseli Gall do. A Taxonomia revisada de Bloom aplicada à avaliação: um estudo de provas escritas de Matemática. *Ciência & Educação*, Bauru, v. 22, n. 2, p. 451-464, 2016.



Diversidade religiosa e competências socioemocionais: uma discussão sob a perspectiva do DCRFor de Fortaleza/CE e demais autores da área

Religious diversity and socio-emotional skills: a discussion from the perspective of DCRFor from Fortaleza/CE and other authors in the area

Eleonora de Castro Vasconcelos¹

Resumo: O propósito deste estudo é abordar a diversidade religiosa nas escolas e analisar sua relação com as competências socioemocionais no âmbito do Ensino Religioso, especialmente, mas não exclusivamente, trazendo aportes do Documento Curricular Referencial de Fortaleza/CE (DCRFor). Este estudo adota uma abordagem qualitativa de caráter bibliográfico. No total foram selecionados 46 trabalhos para discutir teoricamente a pesquisa, dentre eles livros, artigos científicos, dissertações, teses e documentos oficiais no governo federal e do município de Fortaleza/CE. Diante disso, constatou-se que ao adotar as diretrizes do DCRFor, as instituições de ensino podem se tornar mais inclusivas, lidando com a diversidade religiosa e promovendo a tolerância e o respeito. Este documento pode servir como referência para outros municípios do Brasil, pois a integração de uma abordagem socioemocional no Ensino Religioso ajuda os alunos a compreenderem diferentes crenças e a desenvolverem habilidades essenciais para a convivência social, tornando-se cidadãos mais conscientes e empáticos. É fundamental que a relação entre diversidade religiosa e competências socioemocionais continue a ser explorada nas práticas acadêmicas e pedagógicas, para garantir um ambiente escolar inclusivo que favoreça a formação de indivíduos capacitados a se relacionar em sociedades plurais e a fomentar valores democráticos e a cidadania ativa.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Escolas; Socioemocional; Habilidades.

Abstract: The purpose of this study is to address religious diversity in schools and analyze its relationship with socio-emotional competencies in the context of Religious Education, especially, but not exclusively, bringing contributions from the Referential Curriculum Document of Fortaleza/CE (DCRFor). This study adopts a qualitative approach of bibliographic character. In total, 46 works were selected to theoretically discuss the research, including books, scientific articles, dissertations, theses and official documents in the federal government and the municipality of Fortaleza/CE. In view of this, it was found that by adopting the DCRFor guidelines, educational institutions can become more inclusive, dealing with religious diversity and promoting tolerance and respect. This document can serve as a reference for other municipalities in Brazil, as the integration of a socio-emotional approach in Religious Education helps students to understand different beliefs and develop essential skills for social coexistence, becoming more aware and empathetic citizens. It is essential that the relationship between

¹ Atualmente é professora da Prefeitura Municipal de Fortaleza/CE. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Ceará (1993) e em Fisioterapia pela Universidade de Fortaleza (2001). Possui Pós-Graduação *Lato-Sensus* em Gestão Educacional (2005). É Mestre em Ciências da Educação pela CECAP. E atualmente é mestranda em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida (Vitória-ES). E-mail: e57069475@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9826396371215604>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1030-5113>.



religious diversity and socio-emotional skills continues to be explored in academic and pedagogical practices, to ensure an inclusive school environment that favors the formation of individuals capable of relating in plural societies and fostering democratic values and active citizenship.

Keywords: Religious Education. Schools. Socio-emotional. Skills.

Introdução

A diversidade religiosa é um fenômeno relativamente recente nas sociedades ocidentais. A anterior homogeneidade religiosa deu espaço a uma ampla gama de opções, visto que, uma significativa transformação social está ocorrendo em relação à religião. Há pouco tempo, essas sociedades eram, até certo ponto, religiosamente homogêneas, embora predominasse o cristianismo, o crescimento contínuo de outras religiões transformou a diversidade em um fenômeno global, não restrito apenas ao Ocidente (Volf, 2018).

A religião, ao gerar a ausência da percepção de que o mundo humano é uma construção social, torna-se um instrumento primordial da falsa consciência e da alienação. Nesse sentido, a Sociologia da Religião proposta por Weber (1999) delineia uma conexão entre afiliações religiosas e estratificações sociais, evidenciando de que maneira grupos e classes se apropriam desses sistemas de crenças em sintonia com suas realidades, desejos e aspirações em relação aos seus interesses, sejam eles ideais ou materiais, interligando os âmbitos político, econômico e social.

Portanto, a diversidade religiosa destaca a importância da alteridade cultural, reconhecendo a pluralidade de culturas e religiões. Abordar essa diversidade nas instituições educacionais pode expandir a compreensão dos alunos sobre diferentes crenças e desenvolver seu senso crítico em relação às próprias crenças e às dos outros. Professores que integram a diversidade religiosa em suas aulas promovem uma postura ética e práticas pedagógicas que incentivam a empatia e a aceitação das diferenças. Para ensinar de forma respeitosa e sem permitir que suas convicções pessoais interfiram, os educadores devem compreender e respeitar as diversas crenças (Entwistle, 2010).

Sob a ótica de respeitar e compreender as diferentes crenças e sobre a ideia de relação entre diversidade religiosa e competências socioemocionais, ressalta-se a necessidade de implementar nas escolas, ações que estimulem habilidades, como: conhecimento, pensamento científico, crítico e criativo, repertório cultural, comunicação,



cultura digital, trabalho e projeto de vida, argumentação, autoconhecimento e autocuidado, empatia e cooperação, responsabilidade e cidadania (Brasil, 2018), as quais podem ser ensinadas e aprimoradas de forma intencional e em grupo dentro da sala de aula. Essa abordagem pode ser realizada através de atividades variadas que incentivem o diálogo, a reflexão e a prática em situações cotidianas (Zortéa, 2021).

O Ensino Religioso, assim, se configura como um instrumento que promove o aprimoramento das competências socioemocionais e a valorização da diversidade religiosa. Seu objetivo é criar um ambiente propício para debates e reflexões sobre o ser humano, visando uma educação transformadora. O aprendizado sobre a convivência e a participação no mundo deve estar integrado aos processos de formação. A matriz curricular pode incluir atividades que desenvolvam competências cognitivas e socioemocionais, respeitando a diversidade religiosa na escola e promovendo uma formação integral (Zortéa, 2021).

É importante reconhecer que cada religião apresenta suas particularidades, refletindo diferentes formas de crença, celebração e interação com o que é diverso. Além do mais, cada religião representa de maneiras distintas os fenômenos espirituais vivenciados pelos membros de suas respectivas culturas. Sob essa ótica, não deveria haver espaço para discriminação ou hierarquia entre valores e tradições religiosas, pois as culturas não devem ser comparadas ou organizadas em uma escala de importância.

Dessa forma, o propósito deste estudo é abordar a diversidade religiosa nas escolas e analisar sua relação com as competências socioemocionais no âmbito do Ensino Religioso, especialmente, mas não exclusivamente, trazendo aportes do Documento Curricular Referencial de Fortaleza/CE (DCRFor).

1. Percurso metodológico

Este estudo adota uma abordagem qualitativa de caráter bibliográfico (Gil, 1994). O embasamento teórico consiste em uma revisão fundamentada em livros e artigos científicos que dialogam com o tema em questão: diversidade religiosa e sua relação com as competências socioemocionais.

A fase de análise documental foi realizada em plataformas de pesquisa como o Catálogo de Teses e Dissertações, a *Scientific Electronic Library Online* (SciELO) e



Google Acadêmico, utilizando os seguintes termos de busca: “Ensino Religioso”, “Diversidade religiosa” e “Competências socioemocionais”. Também foi buscado documentos oficiais do governo federal e do município de Fortaleza/CE. Não houve restrição temporal nas buscas realizadas nessas plataformas e os critérios de inclusão foram tratar sobre a temática e estar disponível na íntegra, os de exclusão foram não contemplar a temática e não estar disponível na íntegra.

No total foram selecionados 46 trabalhos para discussão teórica desta pesquisa, dentre eles livros, artigos científicos, dissertações, teses e documentos oficiais no governo federal e do município de Fortaleza/CE, especialmente o DCRFor.

2. Diversidade religiosa na escola e o DCRFor

Primeiramente, é importante destacar que os resultados da pesquisa revelaram algumas temáticas principais, que estão detalhadas no Quadro 1.

Quadro 1: Relação das principais temáticas

Temática
Diversidade e pluralidade religiosa
Educação socioemocional e Competências socioemocionais
Formação docente
Currículo inclusivo e democrático
Relação emoções-aprendizagem
Papel da escola na cidadania e respeito
Desafios e resistências

Fonte: da autora.

Evidenciou-se a partir dos estudos que a identidade religiosa deve ser respeitada no ambiente escolar, considerando a particularidade de cada instituição e incluindo a diversidade religiosa dos estudantes na prática pedagógica. Assim, em vez de impor uma única visão religiosa, é essencial valorizar a pluralidade (Junqueira, 2012). Contudo, a educação nas instituições públicas enfrenta um constante conflito entre homogeneização e diversidade, presente tanto na teoria quanto na prática (Junqueira, 2018).

Desenvolver um currículo que integre diversidade cultural e religiosa exige que a equipe docente esteja consciente da importância de reconhecer essa pluralidade, o que é um desafio. Aspectos como a linguagem dos professores, exemplos utilizados, postura



frente a grupos minoritários, dinâmicas sociais, estereótipos em materiais didáticos e métodos de avaliação devem ser cuidadosamente considerados (Junqueira, 2018).

No Brasil, marcado por desigualdades em recursos, direitos e oportunidades, é fundamental garantir uma educação de qualidade que fomente a igualdade sem eliminar as diferenças (Dias, 2007). Integrar a diversidade religiosa oriunda da pluralidade cultural é imprescindível para formar uma escola democrática e inclusiva, que valorize as identidades culturais presentes no país e promova convivência harmoniosa (Corrêa, 2008).

Assim, ampliar a compreensão da diversidade religiosa possibilita efetivar a pluralidade nas escolas. O currículo deve ser elaborado colaborativamente em cada unidade para enfrentar os desafios culturais, comprometendo-se com uma educação democrática que acolha e promova o debate sobre expressões culturais e perspectivas religiosas variadas dos alunos (Junqueira, 2018). Sendo que

[...] os documentos específicos da Educação apontam à necessidade de se trabalhar a diversidade religiosa neste campo, o educativo, com vistas a construir uma convivência harmoniosa entre a diversidade existente na sociedade. Mas, essa é uma questão não simples de ser incorporada pela escola, que tem a tradição de lidar com um padrão homogêneo de cultura, imposto pelas relações de dominação e de imposição cultural no Brasil desde o início da colonização (Junqueira, 2018, p. 9).

Percebe-se ao analisar as ideias de Junqueira (2012-2018), Dias (2007) e Corrêa, (2008) que o desenvolvimento de um currículo que integre a diversidade cultural e religiosa enfrenta desafios complexos devido às desigualdades históricas e à tradição de homogeneização cultural no sistema educacional brasileiro. Essa herança colonial dificulta a incorporação efetiva da diversidade, exigindo não só mudanças curriculares, mas também uma transformação na consciência dos docentes - construir uma escola democrática requer um esforço colaborativo para superar estereótipos, questionar práticas excludentes e valorizar as identidades culturais, promovendo respeito e debate - sem esse compromisso, a educação inclusiva corre o risco de ser apenas retórica, mantendo desigualdades e invisibilizando minorias.

Para combater a homogeneização e a imposição da cultura dominante sobre grupos minoritários, “[...] é necessário que todo o professorado participe da criação de modelos de educação alternativos” (Santomé, 1995, p. 175). Assim, diversas iniciativas



devem apoiar a formação de profissionais de Ensino Religioso para que atuem sob a perspectiva da diversidade religiosa.

A sala de aula é um ambiente diverso, reunindo discentes com identidades únicas, influenciadas por família, grupo social, valores, crenças, hábitos e capacidades cognitivas distintas. É fundamental reconhecer essa diversidade cultural, investir em constante atualização científica, pedagógica e cultural, manter uma abordagem afetiva, agir com ética e utilizar tecnologias de forma refletida para aprimorar o ensino (Romanowski, 2007).

Com o avanço dos estudos sobre cultura e diversidade, as instituições devem integrar essas discussões em seu cotidiano. É essencial que gestores, docentes, discentes e equipes administrativas debatam temas contemporâneos que frequentemente surpreendem a todos (Junqueira, 2018). Essas questões devem fazer parte das conversas em todas as unidades escolares, reconhecendo que atividades extracurriculares merecem espaço no currículo tradicional. Uma vez que é na escola

[...] que se considera a contribuição da diversidade religiosa na sociedade, visando ao estudante o conhecimento religioso enquanto patrimônio da humanidade, gerando a oportunidade de que este se torne capaz de compreender os movimentos específicos das diversas culturas, cujo substantivo religioso colabora no aprofundamento para o autêntico cidadão multiculturalista (Junqueira, 2018, p. 12).

A escola, como ambiente propício à aprendizagem, tem a capacidade de abordar normas do espaço público democrático, buscando erradicar discriminações e exclusões sociais. Ao conectar o conhecimento à realidade dos alunos, estes transcendem preconceitos e compreendem que todos os grupos sociais merecem respeito, exercitando plenamente sua cidadania (Marín, 2003). É fundamental evitar a banalização dos conteúdos, indo além da mera informação para fomentar a consciência cidadã e uma religiosidade ética, promovendo uma postura respeitosa e dialógica diante das diversas manifestações religiosas (Junqueira, 2018).

Entende-se até este ponto que, promover a diversidade religiosa nas instituições deve ser uma prática sistemática, fundamental para a formação do cidadão contemporâneo, socializando conhecimento e cidadania democrática - a escola transmite valores culturais e saberes acumulados, respeitando a pluralidade e diversidade dos indivíduos - cada disciplina deve contribuir para o desenvolvimento de cidadãos capazes



de compreender as diferentes formas de diversidade e seus contextos socioculturais, políticos, econômicos e religiosos.

Portanto, os estudos de Rodrigues e Junqueira (2009) evidenciam que a formação docente precisa considerar os múltiplos aspectos humanos e seu contexto social, articulando um processo educativo que conecte razão e vida, atendendo às necessidades e aspirações dos envolvidos - incorporar ensinamentos sobre diversas religiões possibilita cultivar empatia e convivência harmoniosa, enriquecendo o ambiente educacional e ampliando a educação.

Todavia, segundo Souza (2014), a falta de formação adequada dos docentes é um obstáculo para valorizar todas as crenças e garantir um espaço onde diferentes religiões e até mesmo a ausência delas possam conviver e ser discutidas criticamente.

A formação de professores no Brasil ainda carece de um preparo adequado para lidar com a diversidade religiosa, refletindo nas dificuldades em assegurar que todas as crenças sejam igualmente valorizadas no ambiente escolar. A falta de uma abordagem mais sistemática sobre pluralidade religiosa nos cursos de formação de docentes contribui para a perpetuação de preconceitos e discriminações, muitas vezes de maneira inconsciente. Isso compromete a função da escola como um espaço de convivência democrática e respeito às diferenças. Sem um entendimento sólido sobre a importância da diversidade religiosa, os profissionais da educação se encontram mal preparados para enfrentar os desafios de um ambiente escolar plural, o que resulta em barreiras à valorização de todas as tradições religiosas (Mota; Caleiro, 2017, p. 130).

Neste viés, o estudo de Abramovay (2015) evidencia ser fundamental que as instituições de ensino e os docentes de Ensino Religioso se posicionem como componentes cruciais para o aprendizado da convivência em uma sociedade democrática, considerando que a diversidade religiosa é um aspecto imprescindível na formação cívica dos discentes e que, a valorização das diferentes crenças e a fomento ao pluralismo religioso são fundamentais para construir um ambiente educacional que seja verdadeiramente inclusivo.

Acreditamos na possibilidade de o ensino ser mais interativo de maneira que a formação dos professores não se torne um rolo compressor que tudo homogeneiza como uma espécie de linha de produção que, produz um modelo educacional orientado por uma lógica industrial: “produtividade/ eficiência/ uniformidade”. [...] Ensejamos o estímulo à reflexão para a elaboração de conhecimentos voltados para o exercício da cidadania e a compreensão de que as tecnologias podem ser aliadas



valiosas na promoção de uma educação para o respeito e tolerância à diversidade (Gatti, 2005, p. 605).

Portanto, a diversidade religiosa nas instituições de ensino não deve ser considerada um aspecto secundário. É fundamental que os currículos adotem uma abordagem inclusiva e pluralista em relação às diversas tradições religiosas, incentivando o diálogo e o respeito mútuo entre estudantes de diferentes convicções (Fischmann, 2015). Essa diversidade religiosa requer que os docentes estejam capacitados para lidar com as várias manifestações de fé que fazem parte do ambiente escolar. O intuito não é ensinar uma religião específica, mas sim proporcionar um ambiente no qual os alunos possam compreender e valorizar a pluralidade de crenças e não crenças existentes na sociedade (Schwartz, 2017).

A escola e os docentes têm a responsabilidade de abordar a diversidade religiosa como um componente fundamental na formação ética dos discentes. A educação precisa incentivar o respeito pelas diferenças e demonstrar que a diversidade de crenças é uma realidade social que merece valorização, não discriminação (Aranha, 2006). A educação pública deve oferecer aos discentes uma perspectiva equilibrada e informada sobre a variedade religiosa. Esse conhecimento é essencial não apenas para compreender as distintas tradições religiosas, mas também para fomentar o respeito mútuo em sociedades com pluralidade (Hill, 1990).

Salienta-se que abordar a diversidade religiosa nas instituições educacionais pode ser uma excelente oportunidade para que os discentes ampliem sua compreensão sobre as diversas religiões e aprimorem seu senso crítico em relação a suas próprias crenças e às dos outros. Ao integrar a diversidade religiosa em suas aulas, os docentes poderão adotar uma postura ética no ensino e criar práticas pedagógicas envolventes que estimulem o pensamento crítico, enfatizando a empatia e a aceitação das diferenças religiosas. Ademais, somente ao integrar, compreender e respeitar de maneira eficaz as diversas crenças, os docentes estarão em condições de ensinar de forma respeitosa, sem que suas próprias convicções interfiram nas aulas (Entwistle, 2010).

No que diz respeito à influência das competências socioemocionais no rendimento escolar, pesquisas conduzi-das no Brasil revelam que a conscienciosidade e a estabilidade emocional estão ligadas a um desempenho superior em matemática. Por outro lado, características como a abertura a novas experiências e a amabilidade exercem um impacto



maior no desempenho em português (Santos; Primi, 2014; Santos; Berlingeri; Castilho, 2017).

Ampliando essa definição, Primi et al. (2016) ressaltam que as competências socioemocionais têm um papel preponderante na previsão de desempenhos futuros, uma vez que preparam os indivíduos para enfrentar os desafios da vida adulta. Elas afetam resultados significativos, incluindo aprendizagem, educação, emprego, remuneração, saúde e cidadania, entre outros. Pesquisas evidenciam que habilidades socioemocionais, como empatia, autoconfiança e responsabilidade, são tão cruciais quanto as habilidades cognitivas, como leitura, escrita e operações matemáticas, para alcançar bons resultados em diversas áreas da vida.

Para tanto, conforme demonstrado na pesquisa de Macedo e Pacheco (2024), as competências socioemocionais, como empatia, habilidade de resolver conflitos, comunicação interpessoal e autoconhecimento, são essenciais para o desenvolvimento pessoal. Elas afetam diretamente o êxito dos indivíduos em várias esferas da vida, incluindo contextos escolares e comunitários. Dessa forma, é crucial estabelecer a relação entre essas competências e o desempenho acadêmico, ressaltando que a educação precisa transcender os aspectos cognitivos para englobar também o crescimento emocional.

Considerando que as competências e habilidades socioemocionais são abordadas pela BNCC e sua compreensão requer o estudo das emoções, é essencial ressaltar que, Vigotski (2004) analisou o caráter mecanicista que prevalecia nas investigações sobre as emoções. Ele argumentou que essas emoções passam por um processo evolutivo, que possibilita a transição de um âmbito puramente orgânico para um simbólico, onde os processos de significação e construção de sentido ocorrem. Vigotski (2004) defendeu a ideia de que há uma progressão das emoções primárias para experiências emocionais mais complexas, resultando em um aprimoramento nas maneiras de expressar essas emoções. Portanto, explicações que se limitavam a considerar apenas os aspectos corporais não levavam em conta as dimensões mais elevadas das emoções humanas.

O autor reconheceu ainda a importância da base biológica, mas sustentou que as emoções, ao se combinarem com outras funções psicológicas e nas interações sociais, tornam-se mais complexas e possibilitam maneiras de agir de forma mais consciente. Ele destacou que existe uma “estreitíssima relação e dependência entre o desenvolvimento das emoções e o de outros aspectos da vida psíquica do homem” (Vigotski, 1998, p. 95).



Diante da breve compreensão de Vigotski acerca das emoções, traz-se à tona o Documento Curricular Referencial de Fortaleza (DCRFor) organizado por Nascimento et al., (2024), o qual enfatiza a importância de compreender e gerenciar emoções como parte da educação socioemocional, tornando este aspecto fundamental.

Neste documento, Nascimento et al. (2024) ressaltam que as competências são associadas à prática de dar um significado concreto aos conhecimentos adquiridos na escola. Essa abordagem redefine a educação como um meio de promover a qualificação do indivíduo (trabalhador), aliando-o a um saber-fazer. Ao longo de sua evolução histórica, “a noção de competências esteve associada à ideia de formação e tende a substituir a noção de saberes na educação geral e a noção de qualificação na formação profissional” (Ricardo, 2010, p. 607).

Define-se uma competência como a aptidão para enfrentar uma família de situações análogas, mobilizando de uma forma correta, rápida, pertinente e criativa, múltiplos recursos cognitivos: saberes, capacidades, microcompetências, informações, valores, atitudes, esquemas de percepção, de avaliação e de raciocínio (Perrenoud, 2002, p. 19).

Nesse contexto, as competências se referem à habilidade de aplicar conhecimentos de maneira coesa e integrada para lidar com situações ou desafios, alcançando resultados positivos. A abordagem de ensino baseada em competências inclui a execução de atividades que favoreçam o desenvolvimento de diferentes conteúdos - conceituais, procedimentais e atitudinais - que aumentem a capacidade de agir, refletir, resolver problemas e avaliar, entre outras formas de aprendizado. Isso, por sua vez, gera a necessidade de formação para os docentes, permitindo que eles aprimorem simultaneamente suas próprias competências profissionais e as de seus alunos (Zabala; Arnau, 2010).

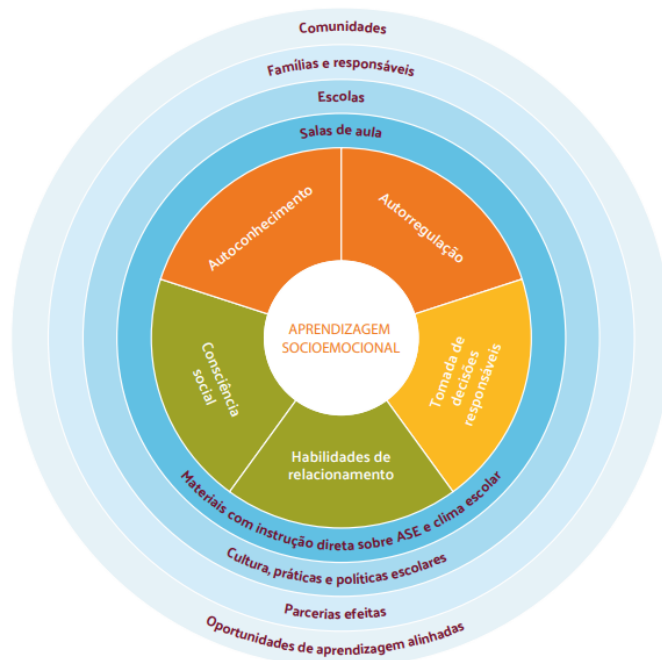
As competências e habilidades socioemocionais são destacadas pela BNCC, e sua compreensão implica no estudo das emoções. Entender e lidar com as emoções faz parte da educação socioemocional, cujo desenvolvimento deve acontecer em diversos contextos e situações, tanto no ambiente escolar quanto fora dele, visando fomentar a tomada de decisões conscientes e a empatia em diferentes circunstâncias. A Secretaria Municipal da Educação (SME) de Fortaleza tem incorporado, em suas políticas e propostas pedagógicas, a perspectiva das aprendizagens socioemocionais, consideradas

essenciais para o desenvolvimento humano e suas aquisições de conhecimento (Nascimento et al., 2024).

A aprendizagem socioemocional (ASE) é parte integrante da educação e do desenvolvimento humano. A ASE é o processo pelo qual toda criança, jovem e adulto adquirem e aplicam conhecimentos, habilidades e atitudes para desenvolver identidades saudáveis, gerenciar emoções, alcançar objetivos pessoais e coletivos, sentir e demonstrar empatia pelos outros, estabelecer e manter relacionamentos de apoio e tomar decisões responsáveis e cuidadosas. A ASE promove a equidade e a excelência educacional por meio de parcerias efetivas entre escola, família e comunidade, que estabelecem ambientes de aprendizagem, experiências e relacionamentos amparados na confiança e na colaboração, um currículo estruturado e significativo com instrução direta e avaliações contínuas. A ASE pode ajudar a diminuir diversas formas de desigualdade e empoderar crianças, jovens e adultos para cocriar escolas prósperas e contribuir para comunidades seguras, saudáveis e justas (Casel, 2020, s.p, tradução nossa)

Diante disso, apresenta-se, para fins de exemplo, as aprendizagens socioemocionais que estão organizadas, dentro do DCRFor (Figura 1):

Figura 1. Aprendizagens socioemocionais



Fonte: Nascimento et al., (2024, p. 68).

A ilustração mostra um modelo de aprendizagem socioemocional organizado em camadas, ressaltando a relevância de uma abordagem integrada para o desenvolvimento



de habilidades emocionais e sociais. No núcleo desse modelo, estão cinco competências essenciais: autoconhecimento, autorregulação, tomada de decisões responsáveis, habilidades de relacionamento e consciência social. Essas habilidades são fundamentais para promover a gestão emocional, a empatia e a formação de relacionamentos saudáveis. Ao redor dessas competências, o modelo enfatiza a importância de condições específicas no ambiente educacional, como recursos didáticos sobre ASE, práticas e políticas escolares inclusivas, parcerias eficazes e oportunidades de aprendizagem que estejam em consonância com os princípios das competências (Nascimento et al., 2024).

As camadas externas ressaltam os diversos contextos que impactam o desenvolvimento socioemocional: *classrooms*, instituições de ensino, núcleos familiares e comunidades. Esse arranjo revela que a aprendizagem socioemocional é um processo interligado e sistêmico, onde cada agente tem uma função crucial na construção de um ambiente acolhedor e motivador. O modelo ressalta que a aprendizagem socioemocional transcende o ambiente escolar, englobando também o apoio das famílias e a participação da comunidade, favorecendo um desenvolvimento mais integral e harmonioso.

Assim, no Quadro 2 tem-se os cinco tipos de aprendizagens socioemocionais implementadas na Rede Pública Municipal de Fortaleza segundo o DCRFor.

Quadro 2. Cinco aprendizagens socioemocionais adotadas na rede pública municipal de Fortaleza, quadro elaborado pela autora seguindo as definições do DCRFor.

Fase	Definição	Ações
Autoconhecimento	Capacidade de compreender as próprias emoções, pensamentos e valores e como eles influenciam o comportamento em diferentes contextos. Isso inclui a capacidade de reconhecer os próprios pontos fortes e limitações, com um senso de confiança e propósito bem fundamentado.	• Integrar identidades pessoais e sociais; • Identificar recursos pessoais, culturais e linguísticos; • Identificar as próprias emoções; • Demonstrar honestidade e integridade; • Relacionar sentimentos, valores e pensamentos; • Reconhecer preconceitos e influências; • Experimentar autoeficácia; • Ter uma mentalidade de crescimento; • Desenvolver interesses e um senso de propósito.
Autorregulação	Capacidade de gerenciar emoções, pensamentos e comportamentos de forma eficaz, em diferentes situações, e para atingir objetivos e aspirações. Isso inclui a capacidade de adiar recompensas, administrar o estresse e sentir motivação para	• Gerenciar suas próprias emoções; • Identificar e usar estratégias para lidar com o estresse; • Autodisciplina e automotivação; • Definir metas pessoais e coletivas; • Usar habilidades de planejamento e organização; • Mostrar coragem para tomar iniciativa; • Demonstrar atitudes positivas pessoal e coletivamente.



	realizar objetivos pessoais e coletivos.	
Consciência Social	Capacidade de compreender as perspectivas e sentir empatia pelos outros, incluindo aqueles de diferentes origens, culturas e contextos. Isso inclui a capacidade de sentir compaixão pelos outros, compreender as normas sociais mais amplas de comportamento em diferentes ambientes e reconhecer os recursos e apoios da família, da escola e da comunidade.	• Tomar as perspectivas dos outros; • Reconhecer os pontos fortes dos outros; • Demonstrar empatia e compaixão; • Mostrar preocupação com os sentimentos dos outros; • Compreender e expressar gratidão; • Identificar normas sociais, incluindo as injustas; • Reconhecer as demandas e oportunidades situacionais; • Entender as influências das instituições e dos sistemas na conduta social.
Habilidades de Relacionamento	Capacidade de estabelecer e manter relacionamentos saudáveis e de apoio e transitar de forma eficaz em ambientes com diversos indivíduos e grupos. Isso inclui a capacidade de se comunicar claramente, ouvir ativamente, cooperar, trabalhar colaborativamente para resolver problemas e negociar conflitos de forma construtiva. Adaptar-se a ambientes com diferentes demandas e oportunidades sociais e culturais, prover liderança e buscar ou oferecer ajuda quando necessário.	• Comunicar-se efetivamente; • Desenvolver relacionamentos positivos; • Demonstrar competência cultural; • Praticar trabalho em equipe e resolução colaborativa de problemas; • Resolver conflitos de forma construtiva; • Resistir à pressão social negativa; • Mostrar liderança em grupos; • Buscar ou oferecer apoio e ajuda quando necessário; • Defender os direitos dos outro.
Tomada de Decisões Responsável	Capacidade de fazer escolhas conscientes e construtivas sobre o comportamento pessoal e as interações sociais em diversas situações. Isso inclui a capacidade de levar em consideração padrões éticos e questões de segurança, e de avaliar os benefícios e consequências de várias ações para o bem-estar pessoal, social e coletivo	• Demonstrar curiosidade e mente aberta; • Identificar soluções para problemas pessoais e sociais; • Aprender a fazer um julgamento fundamentado após analisar informações, dados, fatos; • Antecipar e avaliar as consequências de suas ações; • Reconhecer como habilidades de pensamento crítico são úteis dentro e fora da escola; • Refletir sobre o seu papel para promover o bem-estar pessoal, familiar e comunitário; • Avaliar os impactos de suas decisões pessoais, interpessoais, comunitárias e institucionais.

Fonte: Nascimento et al., (2024, p. 69-70).

Conforme destacado no DCRFor, as atividades desenvolvidas em sala de aula, assim como as interações estabelecidas no ambiente escolar com as comunidades, famílias e responsáveis, além dos parceiros institucionais, são fundamentais para a implementação de projetos e ações que promovam essas aprendizagens (Nascimento et al., 2024). Além disso, a escola é considerada essencialmente uma comunidade de



relações e interações voltadas à aprendizagem, a qual é moldada pelo tipo de vínculos que se formam tanto dentro quanto fora da sala de aula (Casassus, 2009).

Dessa forma, a escola se torna um ambiente propício para o desenvolvimento de competências socioemocionais. É importante notar que toda aprendizagem possui uma dimensão emocional; portanto, mesmo ao abordar um conteúdo científico ou conceitual que exija habilidades cognitivas, a internalização desse conhecimento estará entrelaçada com o desenvolvimento de competências socioemocionais (Nascimento et al., 2024).

[...] se reconhece que não há aprendizagens fora do espaço emocional, que tudo o que alguém faz tem uma emoção de base, que o clima emocional da sala de aula é o principal fator que explica as variações no rendimento dos alunos, que as emoções servem para pensar melhor, que elas influem na saúde, para o bem e para o mal, que permitem a sobrevivência das pessoas e dos grupos, que a inteligência emocional é mais importante do que a inteligência cognitiva, e que o conhecimento e a capacidade de administrar as próprias emoções é o melhor indicador de êxito (Casassus, 2009, p. 204-205).

Logo, a promoção da sociabilidade e o entendimento das emoções devem ser objetivos centrais da educação - a facilitação da aprendizagem socioemocional deve considerar o aluno como um ser integral, onde diversas dimensões estão interligadas no processo de aprendizagem: cognição, afetividade, sociabilidade, motricidade, entre outras (Nascimento et al., 2024). Portanto, trata-se de uma forma de aprendizado que vai além dos conteúdos curriculares, permitindo que o estudante adquira conhecimentos úteis para a convivência na sociedade.

3. A relação entre diversidade religiosa e as competências socioemocionais no contexto do Ensino Religioso

Sob a ótica da conexão entre diversidade religiosa e as competências socioemocionais, fica nítida, a partir desta revisão, a necessidade de implementar ações que estimulem habilidades, como: conhecimento, pensamento científico, crítico e criativo, repertório cultural, comunicação, cultura digital, trabalho e projeto de vida, argumentação, autoconhecimento e autocuidado, empatia e cooperação, responsabilidade e cidadania (Brasil, 2018), as quais podem ser ensinadas e aprimoradas de forma intencional e em grupo dentro da sala de aula. Essa abordagem pode ser realizada através



de atividades variadas que incentivem o diálogo, a reflexão e a prática em situações cotidianas (Zortéa, 2021).

A abordagem consciente da diversidade religiosa no ambiente escolar desempenha um papel crucial no aprimoramento das competências socioemocionais dos alunos. O contato com diversas tradições religiosas e práticas sociais possibilita que os estudantes cultivem competências socioemocionais como empatia, respeito recíproco, tolerância e a habilidade de mediar conflitos. Encorajados a entender e valorizar diferentes perspectivas, eles não apenas enriquecem seu repertório cultural, mas também aperfeiçoam suas habilidades de colaboração, comunicação efetiva e resolução de problemas. Esses elementos são fundamentais para a convivência em sociedades diversas e para a promoção da cidadania em um contexto de globalização e interconexão (Pacheco, 2008, p. 65).

O Ensino Religioso, assim, se configura como um instrumento que favorece o aprimoramento das competências socioemocionais e a valorização da diversidade religiosa. Seu objetivo deve ser criar um ambiente propício para a promoção de debates, reflexões e uma análise profunda do ser humano, visando oferecer uma educação que transforme. Isso significa que o aprendizado sobre como viver será incluído nos processos de formação do ser, da convivência e da participação, além da vivência no mundo. Dessa maneira, a matriz curricular pode sugerir atividades ou práticas pedagógicas voltadas para o desenvolvimento de competências cognitivas e socioemocionais nos discentes, sempre interligadas, visando uma educação que considere a formação integral e o respeito a diversidade religiosa presente na escola (Zortéa, 2021).

É fundamental, portanto, que os docentes de Ensino Religioso atuem de maneira consistente, unindo prática ao que é expresso em seu discurso, para que consiga construir laços e desenvolver competências socioemocionais com os diferentes grupos, levando em conta suas particularidades religiosas. Além disso, é necessário

[...] educar para conhecer diversas religiões e compreender as culturas que lhes dão forma, analisar a relação entre presente e passado para produzir um saber histórico, tudo isso exige exercitar o diálogo com o diferente, baseado no respeito profundo e no desejo de preservar a dignidade e o direito de existência de cada manifestação cultural-religiosa. Permitir ao outro ser sujeito de sua cultura e de seus desejos é o desafio do contexto atual. Por isso, os debates e as reflexões prosseguem na busca para estabelecer o ensino religioso como um espaço para pensar o ser humano, partindo de uma visão mais ampla que reúna todas as áreas do conhecimento, numa abordagem



fenomenológica que observe as diversas manifestações religiosas de forma cultural (Junqueira, 2006, p. 37).

Certamente, é importante que o Ensino Religioso, assim como as outras disciplinas, compreenda a realidade das diversas crenças e culturas, promovendo a reflexão e a envolvimento do indivíduo na sociedade de maneira independente. Pois, no século XXI, a variedade social, incluindo aspectos raciais e religiosos, eleva consideravelmente a necessidade de valorizar as habilidades socioemocionais não apenas no ambiente educacional, mas também nos âmbitos pessoal e social. Assim,

[...] a interação das pessoas entre si é foco fundamental da disciplina de Ensino Religioso. Mais do que uma realidade, o convívio solidário entre as pessoas é anseio e proposição. Temáticas como o convívio com diferente, alteridade, sociabilidade são bastante pontuados atualmente e têm sua importância reconhecida. [...] A partir da nova concepção de ER, permeada pela ideia de respeito à diversidade cultural e religiosa, essa questão recebe especial atenção (Brandenburg, 2004, p. 153-154).

Considerando a nova abordagem do Ensino Religioso, que valoriza o respeito à diversidade cultural e religiosa, e ao reconhecer a completude das competências socioemocionais, é possível chegar à convicção de que o aprendizado dos conteúdos específicos das disciplinas está completamente ligado a emoções como motivação, socialização, respeito, criatividade, resiliência, autonomia, empatia, etc. Além disso, no momento em que a docência atuar sob esse prisma socioemocional, será possível implementar estratégias que evitem a sobrecarga do currículo escolar (Zortéa, 2021).

O Ensino Religioso, valorizando o pluralismo e a diversidade cultural presente na sociedade brasileira, facilita a compreensão das formas que exprimem o Transcendente na superação da finitude humana e que determinam, subjacentemente, o processo histórico da humanidade. Por isso necessita: proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no contexto do educando; subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informado; analisar o papel das tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações socioculturais; facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades de fé das tradições religiosas; refletir o sentido da atitude moral, como consequência do fenômeno religioso e expressão da consciência e da resposta pessoal e comunitária do ser humano; possibilitar esclarecimentos sobre o direito à diferença na construção de estruturas religiosas que têm na liberdade o seu valor inalienável (Brasil, 1997, p. 46-47).



Destaca-se, assim, que a conexão entre diversidade religiosa e o aprimoramento das competências socioemocionais nas instituições de ensino é um assunto de crescente importância, ainda mais no âmbito do Ensino Religioso. Pois, a pluralidade religiosa cria um ambiente propício para o desenvolvimento de habilidades como empatia, respeito e comunicação intercultural. Portanto, escolas que acolhem essa diversidade colaboram para a formação dessas competências, capacitando os estudantes a interagir em sociedades multiculturais (Unesco, 2018).

Quando os discentes de variadas crenças se encontram e interagem, eles passam a apreciar diferentes perspectivas, o que aprimora sua habilidade de empatia. A prática do respeito mútuo e da escuta ativa é essencial nesse contexto, ressaltando a relevância da inteligência emocional no crescimento pessoal e social (Goleman, 2011).

As tendências biológicas e as emoções, são moldadas pela vivência de cada ser humano e pela cultura sob a qual cada um está inserido. [...] isso se baseia na perspectiva de que o ser humano está ligado em suas emoções por completo e as suas emoções desencadeiam reações que podem comprometer o desempenho de vida. Os seres humanos levam suas emoções muitas vezes de forma retraída e má administrada, tendo reflexos em suas vivências (Medina et al., 2024, p. 500).

Ainda nessa direção, “o desenvolvimento do conceito espontâneo da criança deve atingir um determinado nível para que a criança possa apreender o conceito científico e tomar consciência dele” (Goleman, 2011, p. 76, tradução nossa).

Assim, é de suma importância reforçar

[...] o quão necessário é tratar deste assunto, afinal, é por meio deste que a sociedade continua com uma visão distorcida de suas fragmentadas emoções e compreendendo de maneira tão rasa os seus sentimentos. A inteligência emocional tem também como base a educação positiva, que desencadeia muitos comportamentos disruptivos ao longo de toda geração. [...] é na infância e adolescência que se forma a tão importante autonomia, base essencial da felicidade e do sucesso [...] (Medina et al., 2024, p. 500).

Por meio do aprimoramento das competências socioemocionais, os discentes terão a habilidade de se relacionar tanto consigo mesmos quanto com os outros, além de entender e regular suas emoções, lidando com situações desafiadoras e realizando escolhas que sejam responsáveis, solidárias e autônomas. Sob essa perspectiva, Rocha (2019) argumenta que é viável estabelecer uma conexão próxima entre o processo de aprendizagem e a formação integral, especialmente no contexto do Ensino Religioso. Isso



implica em considerar a pessoa em sua totalidade, promovendo, de maneira livre, todas as suas dimensões, o que está intimamente ligado à diversidade religiosa. Além disso, abrange a compreensão da totalidade relacional do ser humano, com a perspectiva de que essa realidade, ao ser trabalhada, possa se estender para o futuro.

A principal dimensão a ser trabalhada pelo Ensino Religioso é a religiosidade, mas essa religiosidade não se submete à explicação uniforme, ela exige a aceitação do diverso. Religiosidade: é a dimensão mais profunda da totalidade da vida humana. É a busca da abertura ao transcendente, àquilo ou àquele que ultrapassa a superfície da vida, o sentido radical da existência. Pensada como busca por sentido da existência, a religiosidade se aproxima da busca filosófica pelo sentido das coisas [...] (Baptista, 2018, p. 465).

Por isso,

[...] a BNCC trata tanto das compreensões religiosas como das não religiosas. Ambas são tentativas de se compreender a realidade em que estamos inseridos. Uma tentativa que o BNCC reconhece como sendo objeto do Ensino Religioso mesmo quando se trata de abordagem não religiosa. A proposta do Ensino Religioso se enquadraria nesta busca de abertura a tudo o que é transcendente. Na busca destas raízes de sentido, as versões de respostas são ampliadas, devendo ser ensinadas como plurais e transreligiosas, perpassadas pelo sentido da busca pelo transcendente (Baptista, 2018, p. 466).

Com isso em mente, e considerando que o conceito de socioemocional é parte integrante do aprendizado sobre habilidades sociais - que se relaciona com as práticas de gestão de relações interpessoais e afetivas, bem como com a forma como os indivíduos percebem, sentem e manifestam suas interações em diferentes contextos e comportamentos - compreende-se que os comportamentos podem mudar em função do ambiente social, e que essas mudanças são passíveis de intervenções direcionadas, com o objetivo de favorecer a melhor adaptação da interação do indivíduo com seu contexto social (Versuti, et al. 2020).

Assim, reitera-se que as competências socioemocionais fazem parte da essência humana, sendo fundamentais em diversas situações do dia a dia e nos processos de aprendizado, conhecimento, convivência, estudo e trabalho. É crucial, portanto, que essas competências sejam fomentadas e desenvolvidas ao longo da vida, pois elas têm um impacto significativo no processo de ensino-aprendizagem. Deste modo, o principal objetivo deve ser incentivar a aquisição dessas competências, independentemente de os



discentes já possuírem ou não esse desenvolvimento, a fim de permitir uma inclusão efetiva da diversidade religiosa nas escolas (Zortéa; Perini; Bergmann, 2020).

Neste viés, é importante refletir sobre o papel do Ensino Religioso como uma disciplina que pode contribuir para uma educação que promova, de alguma forma, a cultura da paz. Isso se torna ainda mais relevante considerando que o Brasil é um dos países com altos índices de diversas formas de violência. Logo, é “[...] contraditório que um país reconhecido por sua diversidade sofra, muitas vezes, pela falta de compreensão e respeito” (Ferreira; Brandenburg, 2019, p. 511).

Portanto, a educação necessita integrar, através de seus conteúdos curriculares, um aprendizado sólido para a convivência em sociedade. Isso porque ela oferece diversas oportunidades de transformação. Nesse sentido, o Ensino Religioso, como parte do currículo na educação brasileira, também se empenha nesse desafio, uma vez que os objetivos, habilidades e competências estabelecidos na BNCC enfatizam a valorização da vida, o respeito aos Direitos Humanos, o reconhecimento das variadas formas de expressão cultural e a promoção de uma cultura de diálogo e paz, presando pelo respeito as diversidades (Ferreira; Brandenburg, 2019).

Há várias abordagens para promover o desenvolvimento das competências socioemocionais, que normalmente incluem o autoconhecimento, a empatia em relação ao outro e às relações sociais, assim como o reconhecimento das emoções e o bom senso. Uma comunidade composta por indivíduos que se sentem à vontade para compartilhar suas opiniões sobre tópicos controversos, como a diversidade religiosa, de maneira respeitosa, contribuirá para a formação de valores significativos para a sociedade (Ferreira; Brandenburg, 2019). Por isso, é fundamental que o Ensino Religioso incorpore aspectos que promovam uma cultura de paz, pois

[...] cada vez mais cresce o número de casos de intolerância religiosa no Brasil. O país da diversidade passa a usar da própria diversidade como ponto de confronto, de violência, de intolerância. Os discursos de ódio têm se espalhado até mesmo em pregações religiosas que, ao invés de promoverem a dignidade e a valorização da vida, buscam elementos confessionais e dogmáticos como forma de exaurir aquilo que se torna diferente (Ferreira; Brandenburg, 2019, p. 511).

Dentro desse cenário, percebe-se que as competências socioemocionais podem desempenhar um papel fundamental nesse desafio, pois proporcionam a formação de indivíduos críticos que sabem tomar decisões voltadas para o bem coletivo, além de



favorecerem a convivência pacífica entre as pessoas. Assim, é essencial que as aulas de Ensino Religioso se orientem para o desenvolvimento integral dos alunos, visando criar e expandir espaços seguros para diálogos que ajudem a combater preconceitos, discriminações e intolerâncias no ambiente escolar (Zortéa; Perini; Bergmann, 2020).

O ER escolar tem sua importância na significação social pedagógica dos componentes escolares de ensino, e assim faz parte de um projeto educacional integrativo e amplo para alcance de uma cidadania plena, não se tratando de uma disciplina para uso de argumentações religiosas, mas antes dos próprios pressupostos educacionais. E isso sem nenhum descaso pelo valor que representa a religiosidade e a necessidade de que esta seja proporcionada no ambiente escolar em benefício das pessoas e da sociedade e exercício da cidadania (Lopes, 2021, p. 86).

Assim, a Ciência das Religiões, ao incorporar uma abordagem epistemológica e reflexiva sobre o fenômeno religioso, pode fundamentar o componente curricular de Ensino Religioso com estratégias que ajudem a atingir os objetivos estabelecidos - dessa forma, pode contribuir para a articulação de diferentes perspectivas (teóricas, sociais, estruturais, políticas, filosóficas e pedagógicas) no estudo da religião, promovendo a formação do discente e sua transformação em um cidadão apto a conviver harmoniosamente em sociedade.

As sugestões de diálogo apresentadas no documento da BNCC promovem a interação e a valorização cultural do contexto onde o discente está inserido. É importante ressaltar que as competências definidas na BNCC não se restringem apenas ao Ensino Religioso, o objetivo é fomentar uma transformação significativa e integradora entre as diversas áreas do saber. Portanto, a implementação da competência socioemocional não se limita a disciplina de Ensino Religioso, ela surge de uma alteração no dinamismo pedagógico, refletindo a preocupação das escolas com aspectos que vão além do cognitivo em seus currículos (Abed, 2016).

O Ensino Religioso, conforme delineado e valorizado no documento da BNCC, fundamenta seus aspectos pedagógicos em princípios essenciais. Para cultivar relações saudáveis e práticas enriquecedoras entre os discentes, é importante partir do reconhecimento das experiências previamente adquiridas, assim como de suas interações respeitadas e convivências harmoniosas (Linz; Cruz, 2017).

Nesse contexto, ressalta-se que o Ensino Religioso, enquanto componente curricular necessita de uma base que se adeque às dinâmicas sociais atuais e deve abordar



temas significativos, de forma a atingir as metas e objetivos estabelecidos para desenvolver as competências esperadas - isso cria uma base para a construção de um conhecimento significativo. Assim, o Ensino Religioso pode ser contextualizado de maneira a traçar objetivos e diretrizes que contribuam para uma educação mais inclusiva e humanizada (Lopes, 2021).

Em relação ao Ensino Religioso, no contexto pedagógico, é fundamental reconhecer que o ambiente escolar deve valorizar a diversidade religiosa e o pluralismo de crenças, conforme os Parâmetros Curriculares Nacionais e a legislação educacional brasileira. Essas diretrizes legais são vitais para que os docentes entendam melhor sua função e o papel desse componente curricular no espaço escolar. Dessa maneira, a religiosidade de cada discente é significativa para o processo de aprendizagem e para as interações que acontecem na escola, levando em conta as relações entre discentes, entre discente e escola, e também entre discente e docente (Lopes, 2021).

O Ensino Religioso no âmbito da aprendizagem desempenha um papel fundamental na formação de valores de cidadania. Dessa forma, assume uma função significativa na edificação da conduta cidadã dentro da sociedade, a partir de contextos que se relacionam aos direitos de cada indivíduo; essa área do conhecimento escolar tem o potencial de promover o respeito tanto entre os docentes e discentes quanto entre os próprios discentes, além de influenciar o comportamento destes últimos em relação ao seu papel social; dessa maneira, trabalhar com as competências socioemocionais pode construir lentamente uma ética global, fundamentada em práticas pedagógicas que sejam aplicadas de maneira consistente (Abed, 2016).

Entretanto, essa é uma tarefa complexa e é importante ressaltar que essas perspectivas envolvem o desafio de reconhecer a relevância da combinação de conhecimentos com aspectos significativos. A responsabilidade por implementar o que se deseja na BNCC não recai apenas sobre as escolas ou sobre os docentes de Ensino Religioso, visto que o processo depende de uma integração ampla. É fundamental promover uma transformação nas mentalidades e nas ações que ultrapassem o ambiente escolar, produzindo impactos na sociedade como um todo.

Nesta perspectiva, destaca-se que o componente curricular Ensino Religioso tem a função de preparar discentes mais conscientes e aptos a ampliar seus sentidos críticos e reflexivos; ele visa promover a convivência e o incentivo a um ambiente democrático e



harmonioso entre as diversas religiões, além de considerar outros aspectos e princípios que se relacionam ao processo educacional, contribuindo assim para a melhoria da qualidade da aprendizagem (MEC, 2023).

Neste estudo, ficou claro que o processo de ensino e aprendizagem das competências socioemocionais no Ensino Religioso está ligado à formação completa do estudante, à promoção de uma cultura de paz e ao desenvolvimento de valores éticos que ajudam a manter uma convivência respeitosa e democrática. No contexto da educação brasileira, especialmente em Fortaleza/CE, e com a implementação da BNCC e do DCRFor, o Ensino Religioso tem um papel ainda mais importante na formação dessas habilidades sociais e emocionais, pois contribui diretamente para o autoconhecimento, o respeito às diferenças e a empatia.

De acordo com Lopes (2021), o Ensino Religioso, ao articular diferentes visões de mundo e valores culturais e espirituais, cria um ambiente propício ao diálogo e à compreensão do outro, aspectos fundamentais no exercício da cidadania; portanto, compreende-se que o ensino e a aprendizagem das tradições religiosas não devem limitar-se à transmissão de conteúdos doutrinários, mas sim possibilitar a construção de sentidos a partir da realidade vivenciada pelos discentes, valorizando a escuta ativa, o respeito mútuo e a expressão das emoções, que são bases das competências socioemocionais.

Como apontam Zortéa, Perini e Bergmann (2020), a elaboração de currículos estaduais, evidencia o compromisso com o desenvolvimento das competências socioemocionais a partir do Ensino Religioso, por meio de propostas pedagógicas que estimulem o diálogo, a escuta e o respeito à alteridade - isso significa que o processo de ensino e a aprendizagem vai além da simples apropriação de conteúdos - ele envolve a construção de uma postura ética, reflexiva e crítica frente às diferentes manifestações de religiosidade e espiritualidade presentes na sociedade.

Portanto, promover as competências socioemocionais no Ensino Religioso é uma tarefa que exige sensibilidade, intencionalidade pedagógica e compromisso com uma educação humanizadora - ao acolher a diversidade de experiências e promover o respeito às diferenças - o Ensino Religioso contribui significativamente para uma escola mais democrática e para uma formação cidadã que prepara o estudante não apenas para o conhecimento, mas para a convivência em um mundo plural.



Por conseguinte, encerra-se este estudo destacando que a interação entre diversidade religiosa e competências socioemocionais no ambiente escolar, fundamentada na convivência com diversas tradições e valores religiosos, pode incentivar a reflexão crítica e a habilidade de lidar com diferenças, características essenciais em um mundo que se torna cada vez mais conectado. Portanto, incluir a diversidade religiosa no espaço escolar e nas aulas de Ensino Religioso não só enriquece o processo de aprendizado, mas também fomenta o desenvolvimento de competências socioemocionais indispensáveis para a formação de cidadãos conscientes, empáticos e respeitosos (Cohen, 2015).

Considerações finais

Este estudo aborda a importância da diversidade religiosa no ambiente escolar e sua relação com as competências socioemocionais. Foram identificados benefícios como o desenvolvimento de empatia, respeito, pensamento crítico e trabalho em equipe através da aceitação das diferentes crenças. A escola desempenha um papel vital ao fomentar o diálogo inter-religioso e a cultura de paz. O Ensino Religioso, quando fundamentado em inclusão e pluralidade, se revela um recurso pedagógico eficaz para um aprendizado significativo. A pesquisa destaca a necessidade de uma formação docente que prepare os educadores para lidar com a diversidade religiosa, tornando essa capacitação uma prioridade nas políticas educacionais.

O Documento Curricular Referencial de Fortaleza (DCRFor) é essencial para integrar competências socioemocionais ao Ensino Religioso, promovendo um ensino humanizado que respeita a diversidade cultural e religiosa. Ele orienta uma educação inclusiva, preparando os alunos para uma convivência cidadã em um contexto de pluralidade. O DCRFor valoriza a formação integral dos alunos, destacando a empatia e o respeito à diversidade como pilares da educação, que transcende a simples transmissão de conhecimento. Ao seguir suas diretrizes, as instituições promovem ambientes inclusivos que incentivam a tolerância e o respeito mútuo.

Para além de Fortaleza, o DCRFor pode servir como referência para outros municípios, permitindo que os alunos desenvolvam habilidades essenciais para a convivência social. A relação entre diversidade religiosa e competências socioemocionais



deve ser cada vez mais explorada nas práticas pedagógicas, garantindo a formação de cidadãos capacitados para atuar em sociedades plurais.

Referências Bibliográficas

- ABED, A. L. Z. O desenvolvimento das habilidades socioemocionais como caminho para a aprendizagem e o sucesso escolar de alunos da educação básica. *Revista Construção Psicopedagógica*. São Paulo, v. 24, n. 25, p. 8-27, 2016. [online].
- ABRAMOVAY, M. *Diversidade na escola: desafios e perspectivas*. São Paulo: Editora Educação Contemporânea, 2015.
- ARANHA, M. L. de A. *Filosofia da educação*. 2. ed. São Paulo: Editora Moderna, 2006.
- BAPTISTA, M. R. O Ensino Religioso em questão. *PARALELLUS* — Revista Eletrônica em Ciências da Religião, UNICAP, Recife, v. 9, n. 21, p. 459-477, 2018.
- BRANDENBURG, L. E. *A interação pedagógica no Ensino Religioso*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei n. 9.475*. Brasília, 22 jul. 1997. p. 46-47.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*. 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 02 jan. 2025.
- CASASSUS, J. *Fundamentos da educação emocional*. Brasília: UNESCO, Liber Livro Editora, 2009.
- CASEL, Collaborative for Academic, Social, and Emotional Learning. *History*, 2020. Disponível em: casel.org/history/. Acesso em: 20 out. 2024.
- COHEN, R. Intercultural Competence: Learning to Live Together in a Diverse World. *International Journal of Intercultural Relations*, v. 45, p. 34-46. 2015.
- CORREIA, R. L. T. *Cultura e diversidade*. Curitiba: IBPEX, 2008.
- DIAS, A. A. Da educação como direito humano aos direitos humanos como princípio educativo. In: SILVEIRA, R. M. G. et al. (Org.). *Educação em direitos Humanos: Fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.
- ENTWISTLE, D. N. *Integrative approaches to psychology and Christianity: an introduction to worldview issues, philosophical foundations, and models of integration*. 2. ed. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010.



FERREIRA, R. da C.; BRANDENBURG, L. E. O Ensino Religioso e a BNCC: Possibilidades de se educar para a paz. *Caminhos - Revista de Ciências da Religião*. Goiânia-GO, v. 17, n. 2, p. 508-522, maio/ago. 2019.

FISCHMANN, R. *A escola e a diversidade religiosa: o papel da educação na promoção do respeito e da convivência*. São Paulo: Editora Cortez, 2015.

GATTI, B. A. pesquisa, educação e pós modernidade: confrontos e dilemas. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 35, n. 126, p. 595-608, set./dez. 2005.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1994.

GOLEMAN, D. *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*. New York: Bantam Books. 2011.

HILL, B. V. *Education and Religion: A Critical Perspective*. London: Routledge, 1990.

JUNQUEIRA, S. R. A. *O sagrado no ensino religioso*. Curitiba: SEED, 2006.

JUNQUEIRA, S. R. A. A concepção de uma proposta: o Ensino Religioso em uma perspectiva pedagógica a partir do artigo 33 da LDB. *Relegens Thréskeia Estudos E Pesquisa Em Religião*, v. 1, n. 1, 2012.

JUNQUEIRA, S. R. A. A diversidade religiosa na escola: o que e como. *Religare*, ISSN: 19826605, v. 15, n. 1, p. 5-25, 2018.

KLEIN, R. (Orgs.). *Compêndio do ensino religioso*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

LINZ, E. S.; CRUZ, J. S. Objeto de estudo, objetivos e eixos do ensino religioso na base nacional comum curricular. In: JUNQUEIRA, S. R. A.; BRANDENBURG, L. E.; KLEIN, R. (Orgs.). *Compêndio do ensino religioso*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

LOPES, L. da C. *As novas concepções do Ensino Religioso na escola do século XXI: uma análise dos aspectos socioemocionais aplicados ao Ensino Religioso no Ensino Fundamental II*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES, 2021.

MACEDO, L. de S.; PACHECO, M. E. A. G. Educação socioemocional: a importância do desenvolvimento das habilidades socioemocionais nas escolas. *Revista Encontros Científicos UniVS*, v. 6, n. 2, p. 220-221, 2024.

MARÍN, J. Globalización, diversidad cultural y practica educativa. *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba, v. 4, n. 8, p. 11-32, 2003.

MEDINA, S. A. *et al.* Inteligência Emocional no desenvolvimento do estudante. *Ciência Atual-Revista Científica Multidisciplinar do Centro Universitário São José*, v. 20, n. 1, 2024.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO - MEC. *Manual de implementação escolar: estratégia de desenvolvimento socioemocional*. Local: Brasília/DF, Equipe Brasil na Escola, MEC, 2023.

MOTA, F. A.; CALEIRO, R. C. L. Formar para a diversidade: desafios contemporâneos na formação de professores. *CAMINE: Caminhos da Educação*, v. 9, n. 1, p. 126-148, 2017.

NASCIMENTO, C. H. M. de H. et al. (Orgs.). *Incluir, educar e transformar*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2024. (Documento Curricular Referencial de Fortaleza: incluir, educar e transformar (DCRFor) v. 1). Disponível em: <https://dgpe.fgv.br/fortaleza-documento-curricular-referencial>. Acesso em: 02 set. 2024.

PACHECO, J. *Escola da Ponte: Formação e transformação na educação*. São Paulo: Vozes, 2008.

PERRENOUD, P. L. *A Prática reflexiva no ofício de professor: profissionalização e razão pedagógica*. Porto Alegre: Artmed, 2002.

PRIMI, R.; SANTOS, D.; JOHN, O. P.; FRUYT, F. D. Development of an Inventory Assessing Social and Emotional Skills in Brazilian Youth. *European Journal of Psychological Assessment*, v. 32, n. 1, p. 5–16. 2016.

RICARDO, E. C. Discussão acerca do ensino por competências: problemas e alternativas. *Cadernos de pesquisa*, v. 40, p. 605-628, 2010.

ROCHA, L. C. *Ensino Religioso: abordagem antropológica e abertura transdisciplinar*. Belo Horizonte: PUC-MG, 2019.

RODRIGUES, E. F.; JUNQUEIRA, S. O ensino religioso: um processo para a formação do cidadão e a sua relação com o espaço escolar. In: JUNQUEIRA, S. (Org.) *O Sagrado: fundamentos e conteúdos do ensino religioso*. Curitiba: Ibpx, 2009.

ROMANOWSKI, J. *Formação e profissionalização docente*. Curitiba: Ibpx, 2007.

SANTOMÉ, J. T. As culturas negadas e silenciadas no Currículo. In: SILVA, T. T. (Org.). *Alienígenas na sala de aula: Uma introdução aos estudos culturais em educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 175.

SANTOS, D.; PRIMI, R. *Desenvolvimento socioemocional e aprendizado escolar: Uma proposta de mensuração para apoiar políticas públicas*. São Paulo: OCDE, SEEDUC, Instituto Ayrton Senna, 2014.

SANTOS, D. D.; BERLINGERI, M. M.; CASTILHO, R. de B. *Habilidades Socioemocionais e Aprendizado Escolar: evidências a partir de um estudo em larga escala*. ANPEC, 2017.

SCHWARTZ, C. *Educação para a diversidade religiosa: uma perspectiva crítica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.



SOUZA, J. V. *Educação e diversidade religiosa: desafios e perspectivas*. São Paulo: Editora do Brasil, 2014.

UNESCO. *Global Education Monitoring Report 2018: Accountability in Education*. Paris: UNESCO Publishing, 2018.

VERSUTI, F. M. *et al.* Habilidades socioemocionais e tecnologias educacionais: revisão sistemática de literatura. *Revista Brasileira de Informática na Educação — RBIE*, Porto Alegre, v. 28, n. 1, p. 1086-1104. 2020.

VIGOTSKI, L. S. *O desenvolvimento psicológico na infância*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VIGOTSKI, L. S. *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Madrid: Akal, 2004.

VOLF, M. *Uma fé pública: como o cristão pode contribuir para o bem comum*. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. da UnB, 1999.

ZABALA, A.; ARNAU, L. *Como Aprender e Ensinar Competências*. Artmed Editora: Porto Alegre, 2010.

ZORTÉA, V. G.; PERINI, É. R.; BERGMANN, H. M. B. O desenvolvimento das competências socioemocionais na elaboração do documento curricular de Ensino Religioso do Estado do Espírito Santo. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 20-36, 2020.

ZORTÉA, V. G. *As competências socioemocionais e o Ensino Religioso: aplicabilidade no contexto escolar com o aporte das tecnologias digitais educacionais*. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2021.



Arquétipo Jung na espiritualidade da Nova Era: Ciência da Religião diante da diversidade religiosa

Jung Archetype in New Age Spirituality:
Science of Religion in the face of religious diversity

Paulo Roberto Franco Ferreira¹

Resumo: Este artigo investiga a relevância do psiquiatra Carl Gustav Jung para a compreensão da espiritualidade contemporânea vinculada à Nova Era, propondo uma ressignificação dos estudos da Ciência da Religião (CR) diante da crescente diversidade religiosa no Brasil e no mundo. Parte-se da premissa de que o aumento das formas de vivência espiritual demanda novos referenciais teóricos e metodológicos. Nesse cenário, analisa-se de que maneira a Psicologia da Religião (PR) contribui para o enfrentamento dos desafios impostos pela pluralidade religiosa, bem como a forma como a CR tem assimilado essas transformações. O estudo se organiza em eixos principais: (1) uma reflexão epistemológica sobre a diversidade religiosa e seus impactos na constituição da CR; (2) uma análise do desenvolvimento histórico das religiões no Brasil; (3) a análise do papel da PR na interpretação das mudanças contemporâneas no comportamento religioso; e (4) a identificação de ressonâncias entre as teorias de Jung e os pressupostos simbólicos da espiritualidade da Nova Era. Conclui-se que tanto a CR quanto a PR são fundamentais para compreender o novo “espírito do tempo” — uma Nova Era em consolidação — sendo Jung interpretado como um arquétipo simbólico que sintetiza e inspira esse processo.

Palavra-chaves: Psicologia da Religião; Nova Era; Diversidade Religiosa; Espiritualidade.

Abstract: This article investigates the relevance of psychiatrist Carl Gustav Jung for understanding contemporary spirituality linked to the New Age, proposing a redefinition of Religious Studies in light of the growing religious diversity in Brazil and around the world. It is based on the premise that the increase in forms of spiritual experience requires new theoretical and methodological frameworks. The study is organized into main axes: (1) an epistemological reflection on religious diversity and its impacts on the constitution of Science of Religion; (2) an analysis of the historical development of religions in Brazil; (3) the analysis of the role of the Psychology of Religion in interpreting contemporary changes in religious behavior; and (4) the identification of resonances between Jung's theories and the symbolic assumptions of New Age spirituality. The research reveals how Psychology of Religion contributes to addressing the challenges posed by religious pluralism and how Science of Religion has assimilated these transformations, indicating Jung's importance as a symbolic bridge to the New Age. It is concluded that both Science of Religion and Psychology of Religion are essential to understanding the new "spirit of the time," with Jung interpreted as a symbolic archetype who synthesizes and inspires this process of transformation in contemporary spirituality.

Keywords: Psychology of Religion; New Age; Religious Diversity; Spirituality.

¹Licenciatura e Bacharelado em História (UFJF), Mestrado em História (UFJF), Mestrando em Ciência da Religião (UFJF). Membro do “Núcleo de Estudos Religião e Psique” (NERELPSI/PPCIR/UFJF). Contato: robertofferreira09@gmail.com



Introdução

No presente artigo, demonstra-se a relevância do psiquiatra Carl Gustav Jung para a compreensão da espiritualidade contemporânea vinculada à Nova Era. O objetivo é ressignificar os desafios enfrentados pela Ciência da Religião (CR) diante da crescente diversidade das expressões religiosas, especialmente aquelas associadas à espiritualidade da era atual. Observa-se que, nesse contexto, emerge uma pluralidade religiosa intensificada pelo surgimento de novos movimentos esotéricos no Brasil, os quais se articulam com tradições gnósticas antigas e expressam uma espiritualidade profunda e simbólica.

Essa renovação espiritual, característica da Nova Era, revela o ressurgimento do conhecimento gnóstico como forma de religiosidade vinculada ao cristianismo primitivo, marcada por uma simbologia complexa e de difícil interpretação. Nessa perspectiva de ruptura com modelos religiosos tradicionais, diversas expressões religiosas — de matriz protestante, indígena, africana e asiática — reforçam a diversidade religiosa e contribuem para a superação do domínio histórico da Igreja Católica no contexto brasileiro. Nesse cenário de transformações, a figura de Jung emerge como elo fundamental entre o pensamento gnóstico e a espiritualidade moderna.

O termo “Nova Era”, assim como expressões correlatas — nova consciência, novos movimentos religiosos e holismo —, refere-se a formas alternativas de espiritualidade que se afirmam no mundo contemporâneo em contraposição às religiões institucionais e históricas. Trata-se de um conceito polissemântico, marcado por uma disputa de sentidos quanto à sua melhor definição. De acordo com Camurça (1996), o movimento apresenta duas características centrais: a fundamentação holística, baseada na ideia de que “tudo é um”, e a fundamentação mística, que reconhece a presença de um espírito interior em todas as coisas. A Nova Era constitui, portanto, um fenômeno complexo e heterogêneo, sociologicamente identificável, mas não organizado sob a forma de instituição. Configura-se antes como um conjunto plural de estilos de vida, voltados a diferentes perfis de indivíduos, unidos pela crença de que a divindade ou a perfeição residem no interior de cada pessoa e pela busca de integração entre corpo, mente e espírito (Amaral, 1994).

Na primeira parte, inicia-se uma análise na CR, que enfrenta desafios epistemológicos diante da crescente diversidade religiosa contemporânea, como a que se



expressa no contexto da Nova Era. A pesquisa em CR envolve discussões epistemológicas relevantes, especialmente no que se refere aos desafios impostos pela diversidade religiosa contemporânea. Essas discussões têm contribuído para a desconstrução do conceito de religião, examinando seus limites e possibilidades, bem como a variedade de fenômenos religiosos e a especificidade metodológica exigida no âmbito acadêmico.

Na segunda parte, explora-se o desenvolvimento histórico das religiões no Brasil. Com as transformações sociais e comportamentais, a pluralidade religiosa se intensificou, especialmente após o enfraquecimento do domínio da Igreja Católica e o fim do monopólio religioso herdado do período colonial. Nesse cenário, a Nova Era aparece como expressão emblemática da pluralidade espiritual contemporânea, reunindo elementos do esoterismo moderno, tradições religiosas diversas e uma busca por uma Gnose ou espiritualidade interiorizada.

Na terceira parte, evidencia-se a importância da Psicologia da Religião (PR) como campo complementar e integrante da CR, especialmente no esforço de compreender a experiência religiosa a partir da subjetividade humana. A PR fornece ferramentas analíticas essenciais para os estudos empíricos e sistemáticos da religião, exigindo a definição clara de seu objeto de estudo e metodologias específicas. Destaca-se a necessidade de considerar a religião em sua função original: a mediação entre o ser humano e o transcendente, bem como sua capacidade de oferecer sentido frente às adversidades cotidianas. No contexto contemporâneo, a PR assume novos significados ao dialogar com diferentes abordagens teóricas, movimentos sociais e o espaço público. Essa abertura contribui não apenas para a ampliação da CR como disciplina, mas também para a construção de uma compreensão mais abrangente e integrada da espiritualidade atual — na qual a herança de Jung e a multiplicidade de experiências religiosas da Nova Era desempenham papéis centrais.

Na quarta parte, demonstra-se que Jung encontrou nos gnósticos uma afinidade intelectual e espiritual que lhe permitiu reconstituir elos históricos entre o gnosticismo antigo e sua própria teoria do inconsciente. Percebeu paralelos significativos entre suas descobertas — especialmente a noção de inconsciente coletivo — e as intuições dos mestres de Alexandria, que também exploravam dimensões profundas da psique. Por isso, foi acusado por alguns de gnóstico, e por outros, de agnóstico. Sua contribuição aos estudos gnósticos e à interpretação contemporânea do gnosticismo primitivo foi



substancial. No entanto, esse legado ainda não é plenamente reconhecido por parte dos estudiosos de estudos bíblicos, em sua maioria oriundos de tradições teológicas ortodoxas, muitas vezes distantes de uma interlocução séria com a Psicologia Analítica. Essa lacuna é especialmente significativa quando se considera que Jung esteve diretamente envolvido no projeto de publicação do maior acervo de textos gnósticos originais descobertos na história: a Biblioteca de Nag Hammadi.

1. Desafios da Ciência da Religião na Nova Era

Na primeira parte, observa-se que os problemas e desafios epistemológicos enfrentados pela CR estão relacionados a situações específicas, como o compartilhamento incompleto do estado da arte da área, a ausência de uma intenção inicial de constituir-se como ciência e a não assimilação de sua disciplinaridade. Dessa forma, torna-se imprescindível acessar o passado intelectual da disciplina, uma vez que não é possível praticar uma ciência de maneira sólida sem compreender seus principais representantes, interesses temáticos, teorias, metodologias e problemas, bem como sem ter consciência de seu desenvolvimento histórico (Oliveira, 2022).

Frederico Pieper (2024) afirma que a pesquisa em CR promove a reflexão sobre questões epistemológicas centrais nessa atualidade. Os pesquisadores buscam clarear os métodos de investigação do objeto religioso, diferenciando-se de áreas correlatas, como teologia, filosofia, letras e ciências sociais. Destaca a inter-relação entre a discussão epistemológica e o contexto político, que influencia diretamente a prática da pesquisa, especialmente no que se refere ao investimento financeiro e à inserção da disciplina no conjunto dos saberes acadêmicos. Além disso, ressalta a importância do pluralismo cultural e religioso, considerando-o fundamental para os estudos comparativos da religião conduzidos pela CR, área que surgiu em resposta à condição de dominação colonial, muitas vezes utilizada como instrumento de controle e colonização:

Cabe ressaltar que o pluralismo cultural e religioso, como consequência do crescente material de estudo que chegava à Europa, oriundo da colonização do continente africano e asiático. É importante enfatizar essa condição. A Ciência da Religião emerge justamente num contexto de dominação colonial. Portanto, deve ser vista também como instrumento colonizador da Europa. Essa situação levou à necessidade do desenvolvimento de estudos comparados das diversas matrizes



religiosas. É importante ressaltar que estudos comparados aconteciam em outros campos, como na linguagem por exemplo (Pieper, 2024, p. 1-8).

Pieper (2019) aponta que o conceito de religião carece de clareza tanto em seu uso acadêmico quanto cotidiano. Essa indefinição paradoxal faz com que o termo continue a ser utilizado com ampla desenvoltura. Observa que a CR tem a religião como seu objeto de estudo, analisando-a de forma científica não por meio de uma metodologia própria, mas em função do tipo de objeto considerado. Assim, o termo implica uma diversidade de abordagens metodológicas, tema que permanece amplamente debatido na atualidade. Também ressaltava que a CR é fruto do desenvolvimento do pensamento europeu do século XVII, resultado das transformações da modernidade, quando a relação social com a religião passou a ser analisada criticamente. Nesse período, a religião deixou de ser apenas praticada, tornando-se também tema de análise e reflexão analítica. Durante o Iluminismo, a abordagem da religião assumiu caráter crítico, abrindo espaço para a criação de uma área dedicada ao seu estudo. Identifica-se que, no século XIX, a CR consolidou-se como campo acadêmico específico, pautado na interpretação, descrição e comparação de linguagens simbólicas e práticas de diferentes tradições religiosas, sem pressupor superioridade de qualquer tradição. Desse modo, a CR é definida, nesse contexto histórico, não como ensino, mas como uma esfera de pesquisa valorizada por diversos pensadores modernos (Pieper, 2017).

Talal Asad (2010) entende a religião como um conceito geral, que deve, entretanto, ser compreendido em seu contexto específico. Os símbolos religiosos não se limitam a funções sociais ou ao apoio do poder político vigente, mas constituem formas de prática e discurso profundamente conectadas à cultura. Por essa razão, propõe analisar o conceito de religião de maneira particularizada, considerando suas características históricas e contextuais, especialmente sob uma perspectiva antropológica. Essa abordagem permite que a religião adquira identidade própria e seja compreendida com veracidade, respeitando sua complexidade e especificidade em contextos culturais:

Assim, o que aparece aos antropólogos de hoje como auto-evidente, isto é, que a religião é essencialmente uma questão de significados simbólicos ligados a ideias de ordem geral (expressos através de ritos e/ou doutrinas), que ela tem funções/características genéricas, e que ela não deve ser confundida com nenhuma outra de suas formas históricas ou culturais particulares, é de fato uma visão que tem uma história cristã específica. De um conjunto concreto de regras práticas ancoradas em



processos específicos de poder e conhecimento, a religião se tornou abstraída e universalizada. Neste movimento, não há um mero aumento da tolerância religiosa, nem, certamente, apenas uma nova descoberta científica, mas a modificação de um conceito e uma série de práticas sociais que é, ela mesma, parte de uma mudança mais ampla na paisagem moderna do poder e do conhecimento (Asad, 2010, p. 271).

Pieper (2017) enfatiza que a CR no Brasil surge em detrimento da teologia, não apresentando inicialmente uma discussão epistemológica aprofundada. Contudo, as discussões contemporâneas evidenciam uma preocupação crescente com a prática de pesquisa sobre a religião, especialmente em cursos de graduação. Organiza a história da CR em três momentos distintos: o primeiro, a partir de 1870, marcado pelo surgimento de um campo específico para o estudo da religião; o segundo, no período de pós-guerra, especialmente na década de 1960, caracterizado pela expansão do campo e pela reformulação dos métodos utilizados; e o terceiro, na década de 1980, quando emerge uma nova consciência crítica, relacionada aos estudos pós-modernos e pós-coloniais. No contexto brasileiro, a CR destaca-se em contraste com a teologia, especialmente diferenciando-se da teologia da libertação. Além disso, observa que o termo religião não possui homogeneidade conceitual, apresentando diversos modelos de compreensão, conforme o enfoque teórico e metodológico adotado:

O primeiro departamento foi fundado em 1969, na Universidade Federal de Juiz de Fora. A intenção inicial era a de constituir um curso de graduação, especialmente uma licenciatura, tendo em vista a formação de professores para o ER. No entanto, em 1974, tal proposta foi vetada pelo governo federal que, à época, entendia que essa não era a área de formação para docentes de religião da educação básica das escolas públicas (Pieper, 2017, p. 138).

Neste contexto, Eduardo Gross (2012) apresenta a CR como uma área de pesquisa relativamente recente no Brasil, responsável pelo desenvolvimento de estudos e pela formação acadêmica na área. Seus primórdios remontam à década de 1970, período em que a cultura positivista dominante no país não favorecia o tratamento da religião como tema acadêmico. Até então, o estudo da religião possuía caráter clerical, com uma formação acadêmica vinculada a contextos religiosos específicos. Destaca que, diferentemente do contexto europeu, o estudo acadêmico da religião no Brasil não se iniciou a partir da teologia, mas desenvolveu-se como um saber não qualificado, cujo crescimento depende da expansão de seu espaço no âmbito universitário contemporâneo. Além disso, enfatiza que a CR não se propõe a criticar a teologia da libertação, mas



contribui de forma significativa para a reflexão acadêmica sobre religião no contexto brasileiro:

A exemplo do que aconteceu em outros países, Ciências da Religião no Brasil tem seu surgimento a partir da Teologia. Especialmente, a teologia da libertação proveu solo fértil para o diálogo com as ciências humanas e a inserção da discussão do tema da religião na universidade, favorecendo o surgimento dos departamentos de Ciências da Religião (Gross, 2012, p. 13).

2. Desafios das religiões brasileiras na Nova Era

Num segundo momento, observa-se que a pluralidade de expressões religiosas, movimentos desvinculados da teologia tradicional e a emergência da espiritualidade da Nova Era, refletem a dinâmica dos arquétipos que se adaptam aos contextos históricos e culturais, como observado adiante no exemplo da Reforma Religiosa e nas mudanças sociais brasileiras. Como visto anteriormente, a desconstrução do conceito de religião no âmbito acadêmico ressoa com a visão junguiana da religião como uma necessidade psicológica universal de buscar sentido e integração da psique. Enquanto isso, observa-se que a laicidade do Estado possibilita que essas expressões sejam abordadas como fenômenos simbólicos e psíquicos, fundamentais para a individuação coletiva e o equilíbrio espiritual dos indivíduos.

Historicamente, o comportamento religioso do homem passou por profundas transformações desde o período medieval. A Reforma Protestante, promovida por Martinho Lutero², impactou as estruturas religiosas em diversas esferas — social, política, econômica e cultural —, ao contestar o poder da Igreja Católica. Essa transformação também se refletiu no contexto brasileiro, diminuindo a forte influência católica herdada da colônia portuguesa, que anteriormente impunha dogmas sobre povos indígenas e africanos (Tostes, 2021).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019), as religiões no Brasil se caracterizam por sua diversidade. Apesar disso, a Igreja Católica Apostólica Romana, herança da colonização portuguesa, ainda predomina. Contudo, observa-se uma redução no número de católicos e um crescimento significativo das

² LUTERO, Martinho. *As 95 Teses*. Tradução de Júlio de Mesquita. São Paulo: Editora Vozes, 2007.



igrejas neopentecostais. Essa mudança no comportamento religioso reflete-se na psique humana, alterando formas de interação social, atitudes e valores morais. Até a Constituição da República³, o catolicismo era a religião oficial, mas, na contemporaneidade, houve a separação entre poderes políticos e religiosos, bem como a proibição de práticas de intolerância religiosa, garantindo liberdade de culto (Tostes, 2021).

Lísias Negrão (1997) aponta que, na sociedade brasileira, a diversidade religiosa oferece um amplo campo de análise, articulando o campo religioso à ideia de pluralismo. Observa que não existe uma religião dominante considerada legítima por autoridades eclesiásticas, nem outras que se destaquem exclusivamente pela ação de profetas ou magos. Identifica ainda características comuns às religiões brasileiras, entre as quais: A) a crença na bondade da religião, por conduzir o fiel a Deus; B) o caráter protetor contra males, conforme a concepção cristã; C) a divindade em segundo plano, em relação a santos, mestres, orixás, guias, entre outros; D) a crença em espíritos falecidos, com possibilidade de contato espiritual; entre outras manifestações. Apresenta essas observações como resultado de investigações detalhadas sobre o pluralismo religioso no Brasil, destacando a complexidade e diversidade das práticas e crenças no país:

Pretendo aprofundar a reflexão no sentido de melhor compreender a vivência religiosa plural, ambivalente do ponto de vista das instituições religiosas, mas sentida como legítima e mesmo como indispensável por parte de grande número de agentes religiosos. Interessa-me refletir sobre as trajetórias religiosas de indivíduos particulares, suas estratégias e posicionamentos dentro do campo religioso, sobretudo no que se refere às participações dúplices e migrações entre quadros institucionais de tradições religiosas diferenciadas. Conforme veremos com maior detalhe ainda nestas páginas, a vivência dúplice da experiência religiosa, independente das vinculações institucionais rígidas, é característica histórica da religiosidade brasileira, reforçada atualmente pela enorme diversificação de alternativas introduzidas em seu campo. A duplicidade mais tradicional (católica/afro-brasileira) continua a existir, mantendo o catolicismo como a face religiosa pública e formal, e o culto afro-brasileiro como a face privada e efetivamente vivenciada. Contudo outras duplicidades menos frequentes: católica/kardecista, pentecostal/católica carismática e mesmo a insólita mescla de umbanda com pentecostalismo (Negrão, 1997, p. 64).

³ BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro, 1891.



Silas Guerriero (2003) observa que as características da concepção cristã estão profundamente enraizadas na cultura religiosa brasileira. Esse contexto contribui para o surgimento de novas espiritualidades no país, criando condições propícias para a emergência da Nova Era. Destaca que a Nova Era não constitui um caminho alternativo para alcançar o mesmo Deus ou uma religião singular distinta das demais. Trata de um conceito de difícil definição, pois está relacionado a uma pluralidade de manifestações religiosas que compartilham características comuns. Nesse sentido, o contexto religioso brasileiro se apresenta como cada vez mais complexo e diversificado (Guerriero, 2003).

Harold Bloom (1997) apresenta a Gnose no mundo contemporâneo não como uma organização formal, mas como uma manifestação difusa na Nova Era. Observa que os orientalismos incluem manifestações gnósticas, como o sufismo e a cabala, ressaltando que o centro da Gnose reside na fluidez das fronteiras entre o ser humano e o divino. Nesse contexto, o indivíduo pode alcançar um conhecimento de Deus em seu interior, ampliando a noção de salvação por meio do autoconhecimento. Também destaca a emergência de religiões americanas, como os mórmons e os pentecostais, que se contrapõem à tradição europeia, e identifica esse conhecimento espiritual profundo como um verdadeiro “espírito do tempo”, permeando experiências religiosas em diversas instituições. Dessa forma, a Gnose contemporânea apresenta uma característica marcante: deixa de ser uma religião elitizada para se tornar uma contracultura, que se massifica e funciona como uma forma atual de comunicação religiosa:

O elemento dominante nas tradições religiosas ocidentais - particularmente na Europa e Oriente Médio, menos na América - tende a ser institucional, histórico e dogmático em suas orientações. Isso é verdade para o judaísmo normativo, para os ramos sunita e xiita do islamismo e para o cristianismo, seja católico romano, ortodoxo oriental. Em todos eles, Deus é essencialmente externo ao eu. Os místicos e visionários espirituais dentro dessas tradições foram capazes de se reconciliar com a autoridade institucional, mas sempre houve uma convenção alternativa, o Caminho da Gnose, um conhecimento ou familiaridade com o Deus interior foi condenado como herético pelas religiões institucionais. (...) Outras tradições esotéricas também compreendem essas entidades, mas talvez não tão vivamente nem tão relevantemente quanto os gnósticos, sufis e cabalistas. (...) Nossos batistas e mórmons do sul, nossos adventistas, pentecostais e outras religiões indígenas têm, todos, perspectivas específicas do fim dos tempos em vista, e eu as vi como parte do assunto deste livro, mas apenas em sua periferia (Bloom, 1997, 1-2).



3. Desafios da Psicologia da Religião na Nova Era

Na terceira parte, observa-se que a Psicologia da Religião (PR) enfrenta um percurso complexo ao buscar compreender a diversidade do comportamento religioso e da espiritualidade contemporânea, especialmente no contexto plural e dinâmico da Nova Era. Esta parte destaca a importância de abordagens que valorizem a dimensão simbólica e subjetiva da experiência religiosa, considerando a religiosidade fluida e individualizada que desafia as tradições formais. O conceito de religião é explorado em sua função fundamental como uma forma de relacionamento do ser humano com o transcendente, vinculando-se aos dilemas existenciais e ao desenvolvimento pessoal. Diante dos desafios epistemológicos e metodológicos impostos pela pluralidade espiritual atual, a PR deve continuar evoluindo, reconhecendo o papel social e político da religião e sua influência nas dinâmicas culturais contemporâneas.

Joachim Wach (2018) afirma que a CR pode ser dividida em estudos empíricos e sistemáticos, destacando a PR como um ramo independente voltado à análise das religiões. Ressalta que tanto os estudos empíricos quanto sistemáticos devem incorporar questões da PR, sendo a psicologia a principal fonte de investigação quando se trata do comportamento religioso. Observa que a PR emergiu do florescimento da filosofia da religião, nutrida pelo movimento de expansão dogmática da teologia em direção a contextos de pesquisa psicológica, e não surgiu diretamente da CR ou do estudo empírico das religiões. Muitos pesquisadores desejam vincular a PR à psicologia geral ou à teologia, mas Wach (2018) enfatiza que seu lugar adequado é como método ou disciplina dentro da CR. Conclui que é impensável conduzir um estudo empírico ou sistemático das religiões sem considerar questões psicológicas, destacando a inseparabilidade entre a análise da religiosidade e a compreensão das dimensões psicológicas que a permeiam:

A divisão da ciência da religião geral em estudos empíricos e sistemáticos é suficiente. Além destes dois, não há outros ramos da ciência da religião. Muitos ficarão surpresos com essa afirmação. “E a psicologia da religião?”, perguntarão. “Certamente, é um ramo independente da ciência (*Wissenschaft*) preocupado com as religiões, se não for uma disciplina totalmente separada”. Para essas visões, respondo agora. A psicologia da religião emergiu de duas fontes. Deve seu primeiro florescimento à filosofia da religião. Mais tarde, foi vigorosamente nutrida por um movimento teológico que tentou expandir a dogmática em uma direção psicológica. Assim, a psicologia da religião não surgiu da ciência da religião ou do estudo empírico das



religiões. É compreensível, então, que vários pesquisadores desejem tornar a psicologia da religião um ramo da psicologia propriamente dita. Outros, no entanto, ligam a psicologia da religião com a teologia e, dentro da teologia, tornam a psicologia da religião um método ou uma subdisciplina independente. O lugar da psicologia da religião na ciência da religião é semelhante a essa segunda abordagem (Wach, 2018, p. 251).

Geraldo Paiva (2018) demonstra que a Psicologia se aproxima da CR, sendo impossível dissociar completamente as duas áreas. Aponta que a PR constitui uma ciência ocidental moderna, surgida no contexto científico do século XIX, quando a psicologia, inicialmente considerada uma ciência física, passou a dialogar com as ciências do espírito. A PR refere-se ao estudo científico do psíquico diante do comportamento religioso. Destaca que diversas áreas do conhecimento — como história, sociologia, política, antropologia, economia e filosofia — também se interessam pelo contexto religioso. Ressalta que o objeto da PR não é a cultura social em si, mas os variados comportamentos psicológicos relacionados à religião. Além disso, enfatiza que a PR adota uma perspectiva pautada na ciência empírica, focada na análise do comportamento manifestado e dos fenômenos observáveis, sem necessariamente investigar a essência do objeto pesquisado (Paiva, 2018).

Paiva (2018) aponta que a PR vem ganhando destaque tanto no âmbito nacional quanto internacional, refletido na atuação de associações, realização de eventos científicos, publicações periódicas e intercâmbios acadêmicos. Enfatiza a relevância do debate sobre o papel público da disciplina, especialmente diante das demandas de movimentos sociais e da inserção política, promovendo diálogos entre a PR e diversos profissionais de áreas correlatas. Na PR, busca-se explicar o comportamento psíquico relacionado às múltiplas manifestações do religioso, considerando suas dimensões individuais e sociais (Paiva, 2018).

Paiva (2018) destaca a complexidade de se analisar o transcendente e o sagrado. O autor define o estudo da PR como a investigação de uma totalidade de expressões linguísticas, ações, emoções e sinais relacionados ao sobrenatural ou a seres sobrenaturais. Ressalta a relevância do Brasil para a análise do comportamento religioso, dada a sua extraordinária variedade de tradições religiosas, o que demanda especialização por parte do pesquisador. Essa diversidade abrange desde as religiões ameríndias até as orientais, africanas, islâmicas, judaicas e cristãs, exigindo atenção cuidadosa às



particularidades culturais e psicológicas de cada tradição. A seguir, apresenta-se um trecho do texto de Paiva que reflete essas ideias (Paiva, 2018).

Neste contexto, a definição mais precisa do conceito de “religião” no pensamento junguiano vincula o termo em latim *relegere/religere* às considerações de Rudolf Otto, expressas em *O Sagrado* (1917). De acordo com o psiquiatra, a religião é uma característica intrínseca da psique, residindo em manifestações do inconsciente. Nesse mesmo livro, ele considera os sonhos como possíveis fontes de informação sobre as tendências religiosas inconscientes (Portela, 2013). Enfatiza-se que o psiquiatra concebe a religião como uma observação consciente daquilo que Otto denominou *numinoso*, ou seja, um efeito dinâmico que transcende a vontade individual humana. Assim, a religião se manifesta em fenômenos e forças sobrenaturais que ultrapassam os limites do mundo objetivo, revelando dimensões profundas e estruturantes da experiência psíquica (Jung, 2011).

Antônio Ávila (2007) afirma que a PR apresenta uma quantidade relevante de contribuições para a compreensão da religiosidade humana, baseadas em múltiplas pesquisas, embora ainda não exista um paradigma único que integre essas contribuições de maneira harmônica. Observa que, para compreender a religião em sua função, é necessário adotar um conceito amplo, capaz de abarcar diversos fenômenos, como ideologias políticas, filosofia e outros aspectos culturais. No entanto, ressalta que a religião, antes de tudo, deve se ocupar com Deus, forças transcendentais e seres sobrenaturais, sendo essa concepção a que melhor delimita sua essência desde o início. Dessa forma, distingue-se o fato religioso de outros fatos humanos, identificando a religião por sua função específica na vida do homem, especialmente no enfrentamento de problemas existenciais. Além disso, destaca que a psicologia profunda possui como denominador comum a defesa da existência de uma dimensão inconsciente na personalidade. Essa abordagem aproxima-se de uma visão mais dinâmica da religião, funcionando como uma tentativa de explicar a origem e o desenvolvimento da personalidade do indivíduo no contexto de sua vivência religiosa (Ávila, 2007).

Também, Ávila (2003) destaca a relevância de se estudar os diversos comportamentos religiosos, explorando suas diferenças significativas e proporcionando compreensão das estruturas internas das experiências religiosas. Ressalta também a importância do discernimento entre atitudes religiosas aparentes e autênticas (Ávila,



2003). Por sua vez, William James (2003) observa que a fé religiosa de um indivíduo se desenvolve a partir de diversas doutrinas, constituindo-se como uma fé pautada na existência de uma ordem transcendente invisível. Enfatiza que Deus deve ser compreendido como um poder profundo do Universo, frequentemente concebido na forma de uma personalidade mental (James, 2003).

Hans-Jurgen Fraas (1977) aponta que o objeto da PR é a religiosidade humana, ou seja, a experiência religiosa em suas diversas formas de expressão, incluindo tanto o comportamento individual quanto o social. Observa que as questões psicológico-religiosas raramente são incorporadas ao âmbito da psicologia, manifestando interesse apenas em alguns psicólogos dedicados ao desenvolvimento humano e social. Fraas propõe uma perspectiva teológica sobre a PR, fundamentada em duas considerações teóricas e uma prática: A) O conceito de psique, entendido como possuindo vida pessoal e correspondendo à tradição cultural ocidental; B) O conceito de religião, originado a partir da história dos efeitos da fé cristã; C) A religiosidade como prática individual, que se relaciona à experiência histórica concreta vivenciada na subjetividade de cada indivíduo. Dessa forma, enfatiza que a PR deve compreender tanto a dimensão individual quanto histórica da religiosidade humana (Fraas, 1977).

Jacob Belzen (2012) aponta que as relações entre religião e psicologia se tornaram múltiplas e complexas. Observa que houve um período de distanciamento, durante o qual tais ligações não foram refletidas, mas que, na contemporaneidade, emerge a necessidade de discutir fenômenos religiosos no âmbito científico, resultando em uma ampla variedade de publicações sobre o contexto psicológico. No que se refere à PR, destaca que a religião tem diminuído seus tabus, assim como a psicologia tem flexibilizado suas metodologias próprias. Ressalta ainda que o conceito de religião é uma criação ocidental, originada na tradição cristã, e que seu uso apresenta limitações para a análise de fenômenos religiosos diversos, dada a complexidade do comportamento religioso. Enfatiza que não existe uma religião universal, mas sim uma grande diversidade religiosa, que inclui tanto tradições ocidentais quanto orientais, refletindo a pluralidade dos fenômenos estudados pela PR (Belzen, 2012).

Em relação a este contexto, Jung (2011) afirma que o homem tem sua essência baseada no religioso, no espiritual. Dessa forma, a Psicologia Analítica se alinha à Nova Era. Como médico e especialista em doenças nervosas e mentais, não tomou como ponto



de partida credos religiosos, mas sim a psicologia do *homo religiosus*. Ou seja, do homem que observa cuidadosamente fatores que agem sobre ele, sobre seu estado geral. Assim, o ser humano é visto como inerentemente religioso, buscando significado e transcendência em sua experiência de vida, não se tratando de uma adesão a dogmas ou religiões organizadas, mas sim de uma disposição psíquica para a experiência do “Sagrado” e a busca por um sentido maior (Jung, 2011).

Em suma, a PR, ao dialogar com a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, revela-se uma ferramenta valiosa para compreender a complexidade do comportamento religioso e da espiritualidade contemporânea, sobretudo no contexto plural e fluido da Nova Era. A abordagem simbólica e arquetípica de Jung possibilita uma compreensão aprofundada da religiosidade enquanto expressão dos processos psíquicos fundamentais, como a busca pelo transcendente, a resolução dos dilemas existenciais e a individuação. Apesar dos desafios epistemológicos e metodológicos impostos pela diversidade espiritual atual, essa perspectiva amplia o campo de investigação da PR, oferecendo caminhos para captar as transformações e os significados emergentes nas experiências religiosas contemporâneas. Assim, a contribuição junguiana fortalece a relevância pública e sociocultural da religião, destacando seu papel vital nas dinâmicas políticas e sociais da modernidade.

4. Arquétipos na Nova Era

Na quarta parte, demonstra-se que, no século XX, a psicologia profunda revelou-se como uma das mais poderosas forças de transformação cultural de sua época. Destaca a redescoberta do mistério do inconsciente na mente humana, comparável à influência bíblica, que possibilitou o surgimento de novas interpretações sobre o espírito. Contrasta esse período com o século XIX, marcado por uma alienação obscura da consciência, considerado o mais sombrio da era moderna. No entanto, foi nesse século que surgiram grandes pesquisadores do inconsciente, como Sigmund Freud (2016) e Carl Gustav Jung (2011), cujas contribuições estabeleceram as bases da psicologia profunda moderna (Hoeller, 1995).

As teorias de Carl Gustav Jung (2011) encontram ressonância no movimento da Nova Era. Segundo Leonardo Boff (1997), a Nova Era é composta por indivíduos que



representam um novo paradigma espiritual, distinto das instituições religiosas tradicionais. Esses sujeitos trilham um caminho comparável a uma alquimia espiritual, na qual se integram múltiplos elementos simbólicos e culturais. O desafio proposto pela Nova Era consiste em articular contribuições provenientes do Oriente, da tradição cristã, da física quântica, da nova cosmologia, da psicologia junguiana dos arquétipos e das místicas de diversas origens, tecendo, assim, um “tapete” de significados. Mais do que um sincretismo entendido como simples justaposição de crenças, trata-se de uma síntese interior, elaborada pela experiência subjetiva do buscador espiritual. Esse movimento, portanto, configura uma vivência do Sagrado pautada pela experimentação e pela transformação interior, especialmente entre jovens que anseiam por um novo rosto de Deus, uma nova paisagem espiritual e uma nova linguagem religiosa (Boff, 1997).

Segundo Ávila (2003), o tema religioso sempre despertou o interesse de Jung (2011). Desde a infância, suas recordações e sonhos já revelavam inquietações acerca do mistério da vida, de Deus, da Trindade e do espírito, entre outros temas de natureza metafísica. Paralelamente, manifestava desilusão em relação à religião institucional, o que o levou, ao longo de sua trajetória, a transitar de uma postura de agnosticismo absoluto para uma visão gnóstica da existência. No campo da Psicologia, suas teorias evoluíram de uma postura inicialmente favorável às ideias de Freud (2016) até o rompimento definitivo com a Psicanálise, motivado por uma crise pessoal e pelo estudo de culturas arcaicas e suas expressões simbólico-religiosas. A partir daí, construiu uma perspectiva própria, fundamentada na centralidade da experiência religiosa. Para Jung (2011), a religião não representa uma etapa infantil da vida psíquica, como propôs Freud (1996), mas constitui uma vivência profunda do numinoso — isto é, do mistério sagrado que transcende o ego e conecta o indivíduo às dimensões mais íntimas e profundas da realidade, especialmente através do inconsciente coletivo. Essa experiência promove o processo de individuação, cuja função é amadurecer e curar o ser humano, conduzindo-o à totalidade do *Self* (Ávila, 2003).

Após seu distanciamento da psicanálise freudiana, Jung (2015) concentrou-se na fundamentação da Psicologia Analítica, propondo modificações significativas em conceitos centrais da Psicanálise, como a teoria do inconsciente e a interpretação dos sonhos. Apesar das resistências encontradas, seguiu firmemente seu próprio percurso teórico e simbólico. Na Psicologia acadêmica contemporânea, contudo, a abordagem



junguiana ainda ocupa um espaço restrito, o que evidencia a necessidade de compreender as lacunas existentes no meio universitário. Observa-se que há amplo campo para novas produções científicas, especialmente diante do crescimento de publicações recentes sobre o autor. Apesar dessa limitação, nota-se uma expansão significativa dos centros de Psicologia Analítica e das instituições formadoras em diferentes regiões do mundo — América do Sul, Estados Unidos e Europa —, acompanhada pelo surgimento de associações dedicadas à pesquisa e à difusão do pensamento junguiano. No Brasil, essas associações têm incentivado a produção acadêmica, promovendo novos debates e impulsionando pesquisas que reafirmam a relevância contemporânea da Psicologia Analítica (Hortegas, 2016).

Jung (2015) afirma que o crescimento do conhecimento ocorre por meio da integração dos conteúdos coletivos inconscientes, os quais exercem influência direta sobre a personalidade do ego. Esses conteúdos, uma vez integrados, passam a constituir aspectos do *Self*, ampliando não apenas os limites da consciência, mas também o sentido do próprio eu. Tal processo exige que o indivíduo confronte o inconsciente com uma atitude crítica, reflexiva e profunda, condição indispensável para a assimilação equilibrada dos conteúdos simbólicos. Em contrapartida, quando há identificação inconsciente com esses conteúdos, o sujeito pode ser facilmente dominado por suas influências arquetípicas. Exemplifica esse fenômeno ao afirmar que uma consciência masculina, ao entrar em contato com a anima, pode tornar-se possuída por ela, caso não mantenha uma postura consciente e diferenciada diante desse aspecto interior. (Ferreira, 2015).

Para Jung (2011), o ser humano não nasce como uma tábula rasa, mas herda uma disposição psíquica ancestral, constituída pelo inconsciente coletivo e pelos seus arquétipos correspondentes. A partir dessa concepção, o psiquiatra buscou compreender as semelhanças de comportamento e de expressão simbólica entre diferentes povos e culturas, o que se manifesta na criação e assimilação de mitos, ritos e símbolos universais. Com base nessa perspectiva, direcionou suas pesquisas sobre o fenômeno religioso para um campo psicologicamente fundamentado, interpretando a religiosidade como expressão da psique. Assim, o autor analisou temas tradicionalmente considerados controversos — como o esoterismo, a Gnose e o misticismo — à luz da dinâmica simbólica e arquetípica do inconsciente (Rodrigues, 2015).



Jung (2007) foi, sem dúvida, um profundo conhecedor das dimensões interiores do ser humano. Negar o caráter gnóstico de sua obra equivaleria a ignorar os dados biográficos e teóricos que permeiam toda a sua trajetória. A melhor leitura introdutória para compreender esse aspecto é o texto *Os Sete Sermões aos Mortos*⁴, considerado a fonte e o ponto de origem de todo o desenvolvimento posterior de seu pensamento. Trata-se de uma obra que apenas um verdadeiro gnóstico poderia ter escrito, tanto pela densidade simbólica quanto pela profundidade de suas formulações espirituais. Optou por revestir suas revelações arquetípicas pessoais com a terminologia e o estilo mitológico da antiga Gnose alexandrina, atribuindo sua autoria a Basílides⁵ de Alexandria, mestre gnóstico do século II. Demonstrando notável erudição e sensibilidade simbólica, utilizou conceitos como “Pleroma” e “Abraxas” para representar estados psicológicos de elevada abstração e transcendência (Ferreira, 2015).

Conforme aponta Stephan Hoeller (2018), apenas um gnóstico autêntico poderia empregar tais imagens e conceitos com tamanha profundidade e coerência. Jung (2010) realizou isso — e muito mais —, podendo ser considerado gnóstico tanto em um sentido amplo, como conhecedor das realidades mais profundas do psiquismo humano, quanto em um sentido estrito, como restaurador moderno do gnosticismo dos primeiros séculos do cristianismo. Durante o período decisivo de sua maturidade, dedicou-se intensamente ao estudo da Gnose primitiva, antes de voltar sua atenção ao valor simbólico e terapêutico da Alquimia dentro de sua abordagem psicoterapêutica (Hoeller, 2018).

Segundo o site Gnosis Brasil (2025), a etimologia do termo Gnose (do grego moderno Gnōsis) refere-se, literalmente, ao conhecimento. No texto apócrifo *Pistis Sophia*⁶, Jesus Cristo transmite a essência desse conceito, indicando seu caráter espiritual e transformador. Atualmente, o termo Gnose adquiriu um sentido mais amplo, designando conhecimento esotérico, interior e profundo, cuja origem remonta a civilizações antigas, incluindo tradições orientais, e se estende a dimensões suprassensíveis, transcendendo a experiência meramente material.⁷

Além disso, a postura dos gnósticos apresenta um caráter herético, como se observa em Alexandria, onde homens e mulheres ousaram transformar sua consciência

⁴ JUNG, Carl Gustav. *Os sete sermões aos mortos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁵ EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 1997.

⁶ MEAD, George. *Pistis Sophia: A Gnostic Gospel*. Londres: Watkins, 1921.

⁷ GNOSIS BRASIL. *O que é Gnosis?* Disponível: <<https://gnosisbrasil.com/gnosis/>>. Acesso jun. 2025.



em tribunal, tornando-se uma ameaça à ordem vigente e ao poder instituído, conforme lembrado por Jung (2011). No plano individual, quando o sentido da vida se perde, os valores morais e éticos convencionais ruem e as instituições falham em atender aos objetivos do sujeito, surge uma nova busca existencial. Essa busca é uma consequência do desconforto que o gnóstico sente diante da perda do paraíso, seja pela queda, seja pelo exílio interior. Entretanto, a Gnose não se reduz a novos referenciais teóricos; trata-se, sobretudo, de uma vivência prática. O que caracteriza a experiência gnóstica é a percepção do mundo como estranho, colocando o ser humano na condição de errante, em constante busca pelo retorno à sua verdadeira morada: seu interior psicológico (Cardoso, 2018).

Por fim, observa-se que Jung (2010) interpreta o gnosticismo de maneira análoga à “Alquimia”, considerando-o uma expressão simbólica complementar à Psicologia Analítica. Para ele, a mitologia gnóstica representa processos que parecem externos, mas que correspondem, sobretudo, a dinâmicas internas e psicológicas. Nesse sentido, a progressão gnóstica — da mera existência corporal à redescoberta da centelha imaterial aprisionada no corpo e à subsequente reunião dessa centelha com a divindade imaterial — simboliza a evolução da consciência egóica segundo a perspectiva junguiana. Dessa forma, aponta-se um redescobrimento do inconsciente coletivo dentro da mente individual, acompanhado pela desintegração do ego e da alma, processos que culminam na formação do *Self* como totalidade psíquica integrada (Segal, 1997).

Considerações finais

Conclui-se que a contribuição analítica que articula o diálogo entre as diferentes perspectivas apresentadas ao longo do artigo centra-se na ideia do “Arquétipo Jung”. Este arquétipo representa a própria teoria junguiana encarnada em seu criador, revelando que a Psicologia Analítica não se limita a um sistema conceitual, mas constitui uma manifestação viva da maneira singular como Jung percebia o mundo, a espiritualidade e a psique humana. Essa abordagem possibilita uma compreensão mais profunda da religiosidade contemporânea, especialmente daquela vinculada à espiritualidade da Nova Era, caracterizada por seu simbolismo, subjetividade e reconexão com tradições gnósticas.



Desde a introdução, ressaltou-se que a Nova Era representa um fenômeno plural e simbólico, cuja espiritualidade se distancia das estruturas religiosas tradicionais e se aproxima de formas alternativas de vivência do sagrado. Nesse contexto, Jung surge como uma figura-chave — um agente catalisador capaz de integrar o microcosmo psíquico do indivíduo ao macrocosmo cultural e espiritual. Sua leitura do gnosticismo e seu papel no resgate da Biblioteca de Nag Hammadi revelam sua profunda sintonia com formas antigas de saber espiritual, que ressurgem hoje sob novas roupagens, exigindo da CR e da PR um olhar ampliado e interdisciplinar.

Sob essa perspectiva, a teoria junguiana transforma-se em uma ferramenta interpretativa potente, capaz de iluminar os caminhos simbólicos da religiosidade contemporânea. Ao propor a compreensão de Jung como um arquétipo em si, este estudo sugere que ele encarna o “espírito” da Nova Era: uma figura que emerge do inconsciente coletivo para oferecer à humanidade uma nova percepção da totalidade psíquica e espiritual. Assim, as tensões, relações e complementaridades entre CR, PR e Psicologia Analítica se articulam por meio desse paradigma simbólico.

Portanto, o presente artigo propõe uma leitura inovadora: Jung como um arquétipo vivente, cuja obra e trajetória não apenas contribuíram decisivamente para a Psicologia e para os estudos da religião, mas também simbolizam uma nova forma de compreender a diversidade espiritual que caracteriza o nosso tempo. Ao articular as transformações do campo religioso com os aportes simbólicos e psicológicos da tradição junguiana, este estudo configura-se como ponto de partida para pesquisas futuras, voltadas à exploração mais profunda das intersecções entre espiritualidade, inconsciente coletivo e pluralidade religiosa na era contemporânea.

Referências Bibliográficas

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução: Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, 2010.

ÁVILA, Antônio. *A psicologia da religião*. Estella: Verbo Divino, 2003.

ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a Psicologia da Religião*. Tradução: Maria José Rosado Nunes e Thiago Gambi. São Paulo: Loyola, 2007.

BELZEN, Jacob. *Religião e Ciências Psicológicas: considerações críticas*. *Rever*, São Paulo, ano 12, n. 01, jan./jun. 2012.



- BLOOM, Harold. *Omens of Millennium: the Gnosis of angels, dreams, and resurrections*. London: [s. n.], 1997.
- BOFF, Leonardo. Herege Iluminado. *Revista Planeta*, São Paulo, v. 25, n. 5, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro, 1891.
- CAMURÇA, Marcelo. O Espírito da Nova Era. *Atualidade em Debate*, n. 43, jul./ago. 1996.
- CARDOSO, Heloisa. *As Bases Gnósticas do Pensamento de Jung*. 10 ago. 2018. Disponível em: <https://institutojunguianorj.org.br/as-bases-gnosticas-do-pensamento-de-jung/>. Acesso em: jun. 2025.
- DAMIÃO, Valdemir. *História das religiões: sua influência na formação da humanidade*. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.
- DESAFIO para os Cristãos. São Paulo: Paulinas, 1994.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Londres: [s. n.], 1915.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- FERREIRA, Amauri; SILVEIRA, Luiz. Do Círculo de Eranos à construção do simbólico, em Carl Gustav Jung. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 26, n. 2, 2015.
- FRAAS, Hans-Jurgen. *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- FREIRE, J. *et al.* Espiritualidades Contemporâneas, (Neo)paganismo, Esoterismo, Nova Era. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, 2018.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GNOSIS BRASIL. *O que é Gnosis?* Disponível em: <https://gnosisbrasil.com/gnosis/>. Acesso em: jun. 2025.
- GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012.



HOELLER, Stephan. *A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos*. [S. l.: s. n.], 1995. Disponível em: <https://pdfcoffee.com/hoeller-stephan-a-a-gnose-de-jung-e-os-sete-sermoes-aos-mortos-1995-2-pdf-free.html>. Acesso em: 17 set. 2024.

HOELLER, Stephan. *Gnosis: Jung and the Alchemical Renewal*. [S. l.], v. 8, Summer 1988.

HORTEGAS, Mônica. *O si-mesmo, Deus e o anima-mundi: a importância da psicologia da manda na obra de Carl Gustav Jung*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

HORTEGAS, M. *et al.* Psicologia e Religião. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Sala de Imprensa*. Disponível em: <http://saladeimprensa.ibge.gov.br>. Acesso em: 8 maio 2019.

JUNG, Carl Gustav. *Aion*. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNG, Carl Gustav. *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Vozes, 2010.

JUNG, Carl Gustav. *Os sete sermões aos mortos*. Tradução: Lúcia Maria Lippi Oliveira. Petrópolis: Vozes, 2007.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2011.

LIMA CAMPANHA, V. de; AMARAL, Leila. Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 1, 2018.

LUTERO, Martinho. *As 95 Teses*. Tradução: Júlio de Mesquita. Petrópolis: Vozes, 2007.

MEAD, George. *Pistis Sophia: A Gnostic Gospel*. Londres: Watkins, 1921.

MELO DE SOUZA, F. L. A Psicologia (da Religião) em C. G. Jung: a equação pessoal. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 8, n. 1, 2011.

NEGRÃO, Lísias. Trajetórias do Sagrado. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, 1997.

NOÉ, Sidnei. Notas para uma hermenêutica psicológica do mistério. *Numen*, Juiz de Fora, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22128>. Acesso em: 16 nov. 2020.

OLIVEIRA, Cláudia. Ciência da Religião como educação superior: aspectos históricos, educacionais e científicos. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, 2023.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.



PAIVA, Geraldo. Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. *Numen*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, jul./dez. 2018.

PAIVA, Geraldo. *Psicologia da Religião: uma introdução*. São Paulo: Edusp, 2022.

PIEPER, Frederico. Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: um estudo de caso. *Numen*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 232-291, 2018.

PIEPER, Frederico. Ciência(s) da(s) Religião(ões). In: JUNQUEIRA, Sérgio; BRANDENBURG, Laude; KLEIN, Remi (org.). *Compêndio do Ensino Religioso*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

PIEPER, Frederico. Ciências da Religião nas universidades públicas brasileiras: modelos de implementação e desafios. *Rever*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 25-45, 2019.

PIEPER, Frederico. *Ciência(s) da(s) Religião(ões): relações entre modelos e métodos*. Aula preparada para a disciplina Teoria da Religião, PPG em Ciência da Religião da UFJF, 2018.

PIEPER, Frederico. Desconstrução da categoria “Religião” e seus desdobramentos epistemológicos. *Numen*, Juiz de Fora, v. 26, n. 2, p. 168-187, 2023.

PIEPER, Frederico. *Epistemologia da Ciência da Religião: apresentação do curso*. Aulas do curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, Juiz de Fora, 2024.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*, v. 33, p. 5, 2019.

PORTELA, Bruno. O conceito de religião no pensamento de Jung. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, 2013.

RODRIGUES, Marcel. Religião, Deus e Símbolos em C. G. Jung. *Revista Contemplação*, n. 12, 2015.

SEGAL, Robert. Jung and Gnosticism. *Religion*, v. 17, n. 4, out. 1987.

SILVA, Edilza da. Psicologia e Religião: um diálogo entre ciência e transcendência. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, 2024.

SOUZA, Felipe. *O Livro Vermelho de Jung: as polaridades da psique e as concepções de Deus*. 2015. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

TOSTES, Patrícia. Diversidade religiosa: uma breve análise das influências Cultural, Psicológica, Filosófica e Política na sociedade. *Revista Unitas*, v. 9, n. 2, 2021.

VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da Gnose. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 34-52, jun. 1998.

WACH, Joachim. Os ramos da ciência da religião. *Rever*, São Paulo, v. 18, n. 2, 2018.



Da Religião à Psicologia: sobre a definição e relação entre a Alma Enferma em William James e o Desespero em Søren Kierkegaard

From Religion to Psychology: on the definition and relation between the Sick Soul in William James and Despair in Søren Kierkegaard

Arthur Andrade Gomes Montezano¹

Resumo: William James (1842–1910) é amplamente reconhecido como um dos protagonistas na consolidação da psicologia enquanto ciência autônoma. Paralelamente, a psicoterapia de orientação humanista-existencial encontra raízes profundas na tradição filosófico-existencial, na qual Søren Kierkegaard (1813–1855) se destaca como uma figura seminal no desenvolvimento do que viria a ser denominado, posteriormente, de filosofia existencialista. Contudo, a influência inequívoca de ambos os autores na área da psicologia perpassa, em primeiro lugar, por questões fundamentalmente filosófico-religiosas. Diante disso, propõe-se apresentar os conceitos de alma enferma, em William James, e desespero, em Kierkegaard, como conceitos através dos quais essa confluência em direção à psicologia pode se fundamentar.

Palavras-chave: Psicologia da Religião; William James; Søren Kierkegaard; Desespero, Alma Enferma.

Abstract: William James (1842–1910) is widely recognized as one of the protagonists in the consolidation of psychology as an autonomous science. At the same time, humanistic-existential psychotherapy has deep roots in the philosophical-existential tradition, in which Søren Kierkegaard (1813–1855) stands out as a seminal figure in the development of what would later come to be called existentialist philosophy. However, the unequivocal influence of both authors on psychology permeates, first and foremost, questions that are fundamentally philosophical-religious. Therefore, this article presents the concepts of the sick soul, in William James, and despair, in Kierkegaard, as grounds for this convergence toward psychology.

Keywords: Psychology of Religion; William James; Søren Kierkegaard; Despair; Sick Soul.

Introdução

Diversos estudos têm apontado aproximações relevantes entre o pensamento de William James (1842–1910) e Søren Kierkegaard (1813–1855). No entanto, muitas dessas análises tendem a se concentrar exclusivamente na questão de como os pressupostos da fé escapam à redução a critérios puramente racionais ou especulativos –

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, membro do Núcleo de Pesquisa Religião e Psique (NERELPSI). É bolsista e recebe apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG). Graduado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2515090215616449>. Orcid: 0009-0003-4974-6970.



no sentido da compreensão de fé deve levar à cabo problemas de experiência imediata, afetividade etc. (Chipp, 2009; Sands, 2014; Bayne, 2018). Embora tais abordagens não sejam, em última instância, equivocadas, este trabalho propõe um caminho alternativo para aproximar os dois autores. Essa proposta se justifica, antes de tudo, pela hipótese de que os elementos estruturantes de seus pensamentos se encontram nos debates que articulam religião e filosofia, convergindo para o campo da psicologia. Com base nisso, busca-se apresentar alguns conceitos que favorecem a compreensão dessa convergência em direção à psicologia, tomando como referência noções centrais em suas obras: o desespero, em Kierkegaard, e a alma enferma, em William James.

O conceito de desespero é desenvolvido por Kierkegaard em *A Doença para a Morte* (2022), no qual é caracterizado como a própria enfermidade espiritual que dá título à obra. Em complemento, *Temor e Tremor* (2009) oferece uma reflexão sobre a fé como possível resolução desse estado de desespero. Já o conceito de alma enferma é apresentado por James em *As Variedades das Experiências Religiosas* (1902), e refere-se a uma forma melancólica de constituição psíquica. Neste contexto, a convergência entre os dois pensadores pode ser explorada a partir de dois eixos: (1) a compreensão do que James denomina “melancolia” e “nascer-duas-vezes”, e (2) os momentos em que Kierkegaard descreve a fé como resposta ao desespero.

1. William James: a melancolia e os nascidos-duas-vezes

Em *As Variedades das Experiências Religiosas*² (1902), William James descreve o que denomina “alma enferma” (*sick soul*) em contraste com aqueles que possuem uma psique mais “equilibrada” (*healthy-minded*)³. A distinção fundamental entre esses dois tipos de constituição psíquica reside na sensibilidade frente ao mal e à dor. Para James, a alma enferma encontra-se mais próxima dos limiares da percepção do sofrimento, sendo marcada por uma disposição melancólica, por estados prolongados de angústia e, em casos patológicos, por uma visão do mal como insuperável e estrutural (*ibid.*, p. 136). Já

² Em inglês: “*The Varieties of Religious Experience: a study in human nature*”.

³ A tradução de *healthy-minded* por “mente equilibrada” é sugerida pela tradução da editora Cultrix (James, 1991). Aqui, “equilibrada” e “saúdável” serão adjetivos utilizados com o mesmo sentido; quer dizer, como traduções para “*healthy-minded*”.



os indivíduos de mentalidade equilibrada, mais distantes desses limiares, tendem ao otimismo e à crença de que o mal pode sempre ser superado pelo bem (*ibid.*, p. 127 e ss.).

James parte dessa distinção para explorar como diferentes disposições psíquicas se relacionam com distintas formas de religiosidade. Em outras palavras, ele sugere que certas religiões são mais aptas a satisfazer os anseios da alma enferma, enquanto outras correspondem melhor às necessidades da mente saudável (*ibid.*, p. 128 e ss.). Essa distinção pode ser ilustrada, por exemplo, na comparação que James faz entre luteranos e católicos: embora ambos compartilhem o dogma da hereditariedade do pecado, o luteranismo, na prática, enfatiza a natureza pecaminosa do ser humano de maneira mais radical, ao passo que o catolicismo, por meio do sacramento da confissão, tende a reforçar a possibilidade de redenção e superação do pecado através da absolvição. Assim, a religião reproduziria uma forma, desde conceitos, passando pelos hinos, ritos e comunidade, mais ou menos congruentes com determinado tipo de constituição da psique.

A relação entre psique e religião, entretanto, não se limita a uma mera correspondência estrutural, mas envolve sobretudo um vínculo de satisfação (*ibid.*, p. 136). Isso quer dizer que uma religião que exalte a superação do mal será mais eficaz para indivíduos cuja constituição psíquica não sustenta longos períodos de sofrimento. Em contrapartida, para as almas enfermas – aquelas em que o mal se impõe como núcleo da experiência –, discursos religiosos excessivamente otimistas, que ignoram ou minimizam a realidade do sofrimento, tornam-se ineficazes.

Dessa relação entre religião e as demandas da psique, no entanto, derivam-se duas questões fundamentais: qual a real importância da religião nesse contexto, e qual o significado dessas demandas? Em outras palavras, que papel a religião desempenha nesse modelo e por que a mente humana apresenta determinadas disposições que exigem ser satisfeitas?

Para James, a mente é um aparato teleológico; isto é, orientado por sua função de estabelecer e perseguir fins (James, 1890, vol. 1, p. 260 e ss.). No entanto, para que essa orientação se traduza em ação no mundo, é necessário que a mente se sinta segura diante daquilo que concebe como real ou operável. Em outras palavras, para agir, a mente precisa sentir, confiar e verificar que seu horizonte conceitual é capaz de se articular de forma eficaz com aquilo que James chama de “fluxo da experiência” – os objetos e



eventos do mundo natural. A metáfora utilizada por James para ilustrar essa ideia é a da ancoragem:

[...] como coisas tão inseguras quanto as experiências bem-sucedidas deste mundo podem proporcionar uma ancoragem estável? Uma corrente não é mais forte que seu elo mais fraco, e a vida, afinal, é uma corrente. Na existência mais saudável e próspera, quantos elos de doença, perigo e desastre estão sempre interpostos?⁴ (James, 1902, p. 136, tradução nossa).

Alguns aspectos devem ser compreendidos nesta passagem. O primeiro diz respeito ao próprio conceito de ancoragem. Em termos gerais, ao falar em “ancoragem estável”, James se refere à boa articulação entre a mente, seu horizonte conceitual e o mundo da experiência. Dessa relação bem-sucedida decorre a capacidade de agir e de refletir sobre o mundo de maneira eficaz.

Ao empregar a metáfora da ancoragem, James também deseja enfatizar que a experiência deve ser concebida como um fluxo contínuo – tal como o movimento das águas do mar ou dos rios. Nesse sentido, a psique é representada como uma âncora ligada por uma corrente formada por elos; ou seja, por pequenos conjuntos de experiências e conceitos que variam em resistência: mais ou menos fortes, mais ou menos capazes de sustentar a estabilidade da relação entre mente e mundo. Quanto mais sólidos esses elos, mais eficaz será a ancoragem; quanto mais frágeis, mais instável se torna essa ligação.

Este é justamente o ponto central da passagem: a possibilidade de uma má relação entre psique e mundo, na qual os elos se enfraquecem, comprometendo a capacidade da mente de se fixar no fluxo da experiência. Nessa condição, a ancoragem se torna ineficaz, resultando em desorientação, insegurança e inoperância frente à realidade.

Com base nessa argumentação, James pôde sustentar a existência de critérios para distinguir entre uma mente saudável e uma mente enferma. Ao conceber a mente como um aparato cuja forma se define pela capacidade de ancorar-se no fluxo da vida, tudo o que favorece essa ancoragem pode ser considerado psicologicamente mais saudável do que aquilo que a enfraquece. De modo geral, experiências que evidenciam a precariedade da existência e a fragilidade das relações da consciência – como o erro, a contingência, a doença, a morte, a destruição ou o perigo – tendem a enfraquecer os elos da corrente,

⁴ Em inglês: “[...] how can things so insecure as the successful experiences of this world afford a stable anchorage? A chain is no stronger than its weakest link, and life is after all a chain. In the healthiest and most prosperous existence, how many links of illness, danger, and disaster are always interposed?”.



comprometendo a estabilidade da mente. Por outro lado, aquilo que revela as potencialidades e a continuidade da relação entre a consciência e o mundo – como os acertos, a verificação, a segurança, a criatividade ou a sensação de ordem – fortalece essa dinâmica e, portanto, contribui para uma mente mais “saudável”.

Essa concepção ajuda a compreender o motivo pelo qual James aborda a religião a partir da ideia de que ela responde às exigências do aparato psíquico. Para ilustrar essa relação entre estrutura mental e experiência religiosa, ele recorre às categorias dos “nascidos-uma-vez” (*once-born*) e dos “nascidos-duas-vezes” (*twice-born*). Diante disso, James compreende que a religião possui um caráter propositivo, no sentido de oferecer respostas e orientações diante da experiência vivida, no sentido de que sua consequência mais imediata, quando relacionada aos diferentes tipos de mente, é a produção de propósitos e condutas distintas:

Deve haver algo solene, sério e terno em qualquer atitude que denominamos religiosa. Se alegre, não deve gargalhar ou ser um riso contido; se triste, não deve gritar ou xingar. É precisamente como experiências solenes que desejo interessá-los pelas experiências religiosas. Portanto, proponho arbitrariamente, se me permitem, restringir nossa definição mais uma vez, dizendo que a palavra ‘divino’, como empregada aqui, significará para nós não apenas o primordial, o envolvente e o real, pois esse significado, se tomado sem restrições, pode se mostrar amplo demais. O divino significará para nós apenas uma realidade primordial à qual o indivíduo se sinta impelido a responder solene e gravemente, e nem por meio de uma maldição nem de uma brincadeira⁵ (*ibid.*, p. 38, tradução nossa).

Em síntese, o que James busca distinguir na atitude promovida pela vida religiosa é a seriedade com que o indivíduo religioso responde ao conteúdo da religião. Trata-se do aspecto singular, da capacidade que o objeto religioso tem de transformar qualquer resposta possível aos objetos da consciência em uma atitude grave, austera e solene. Para aqueles de mente equilibrada, a felicidade leve, difusa e despreocupada é substituída por uma felicidade condizente com a natureza do objeto religioso – o que exige, portanto,

⁵ Em inglês: “There must be something solemn, serious, and tender about any attitude which we denominate religious. If glad, it must not grin or snicker; if sad, it must not scream or curse. It is precisely as being solemn experiences that I wish to interest you in religious experiences. So I propose arbitrarily again, if you please to narrow our definition once more by saying that the word 'divine,' as employed therein, shall mean for us not merely the primal and enveloping and real, for that meaning if taken without restriction might well prove too broad. The divine shall mean for us only such a primal reality as the individual feels impelled to respond to solemnly and gravely, and neither by a curse nor a jest.”.



uma postura mais séria. Esses indivíduos de mente saudável – os quais James identifica como “nascidos-uma-vez – tendem a adotar uma forma de religião “[...] em que o bem, mesmo o bem da vida deste mundo, é considerado a coisa essencial que um ser racional deve responder [...]”⁶ (*ibid.*, p. 127, tradução nossa). Nesses casos, há uma forte associação entre a verdade proposta por uma religião e sua validação pela felicidade que ela é capaz de proporcionar (*ibid.*, p. 79).

Por outro lado, para as chamadas “almas enfermas”, “[...] o mal não é uma mera relação do sujeito com coisas externas particulares, mas algo mais radical e geral, um erro ou vício em sua natureza essencial, que nenhuma alteração do ambiente, ou qualquer rearranjo superficial do eu interior, pode curar, e que requer um remédio sobrenatural”⁷ (*ibid.*, p. 134, tradução nossa). Assim, enquanto a religião leva os de mente equilibrada a uma relação baseada em uma felicidade austera, ela conduz as almas enfermas a buscá-la na medida em que ela oferece esse “remédio sobrenatural” contra um mal percebido como inerente e persistente na realidade. Por terem de ressignificar sua relação com o erro, o mal e o sofrimento, esses indivíduos são chamados por James de “nascidos-duas-vezes”.

Até o momento, ficou demonstrado que, para James, a religião abrange aspectos relacionados à satisfação das demandas da psique. Enquanto indivíduos de mente equilibrada estabelecem sua ligação com a religião por meio da constante superação do mal pelo bem, as almas enfermas necessitam, de certa forma, “nascer duas vezes”. Em outras palavras, elas precisam primeiro reconhecer a radicalidade do problema do mal e, somente depois, conceber sua superação. Essa concepção de superação é o que James pretende ilustrar ao enfatizar a necessidade de um “remédio sobrenatural”. Contudo, o que ele pretende curar? Dito de outro modo, por que o comportamento solene e grave impellido pela religião aparecer sob a forma de um “remédio sobrenatural”?

Em determinado momento de *As Variedades*, James descreve aquilo que Ribot denomina de anedonia: um estado melancólico de natureza mais patológica, no qual o sujeito percebe o bem como essencialmente ausente, enquanto o mal – compreendido aqui também como erro, contingência, doença, morte, destruição, perigos – é concebido como

⁶ Em inglês: “[...] in which good, even the good of this world’s life, is regarded as the essential thing for a rational being to attend to [...]”.

⁷ Em inglês: “[...] evil is no mere relation of the subject to particular outer things, but something more radical and general, a wrongness or vice in his essential nature, which no alteration of the environment, or any superficial rearrangement of the inner self, can cure, and which requires a supernatural remedy.”.



o único substrato real da existência (James, 1902, p. 145). Como James procura demonstrar por meio de diversos exemplos subsequentes a essa descrição, indivíduos que sofrem de anedonia tendem a perceber o mundo como ilusório, de modo que suas ações parecem não surtir qualquer efeito.

Através de sua metáfora da mente como uma corrente e uma âncora no fluxo da experiência, James sugere que esses estados psíquicos configuram a forma mais clara de destituição do processo cognitivo e afetivo que constitui a própria mente. Nessa perspectiva, a religião dos chamados “nascidos-duas-vezes” operaria, por meio da ideia de uma “cura sobrenatural”, como uma tentativa de restaurar a tensão vital entre as experiências do bem e do mal ou, mais precisamente, de contrapor ao mal um horizonte de bem que seja ativo, criativo e transformador, em vez de paralisante ou destrutivo.

Por outro lado, ainda que James procure evidenciar o caráter propositivo da religião ao contribuir para a retomada do *modus operandi* saudável da mente, parece haver uma característica fundamental nos indivíduos cuja psique é de tipagem melancólica — sobretudo em sua forma não patológica:

Parece-me que somos obrigados a dizer que a mentalidade mórbida abrange uma escala mais ampla da experiência e que seu escopo é aquele que se sobrepõe. O método de desviar a atenção do mal e viver simplesmente à luz do bem é esplêndido, desde que funcione. Funcionará com muitas pessoas; funcionará de forma muito mais geral do que a maioria de nós está disposta a supor; e dentro da esfera de sua operação bem-sucedida, não há nada a ser dito contra ela como uma solução religiosa. Mas ela se desintegra de modo impotente assim que a melancolia chega; e mesmo que alguém esteja completamente livre da melancolia, não há dúvida de que a mentalidade saudável é inadequada como doutrina filosófica, porque os fatos malignos que ela se recusa positivamente a explicar são uma parte genuína da realidade; e eles podem, afinal, ser a melhor chave para o significado da vida e, possivelmente, os únicos abridores de nossos olhos para os níveis mais profundos da verdade⁸ (*ibid.*, p. 163, tradução nossa).

⁸ Em inglês: “It seems to me that we are bound to say that morbid-mindedness ranges over the wider scale of experience, and that its survey is the one that overlaps. The method of averting one's attention from evil, and living simply in the light of good is splendid as long as it will work. It will work with many persons; it will work far more generally than most of us are ready to suppose; and within the sphere of its successful operation there is nothing to be said against it as a religious solution. But it breaks down impotently as soon as melancholy comes; and even though one be quite free from melancholy one's self, there is no doubt that healthy-mindedness is inadequate as a philosophical doctrine, because the evil facts which it refuses positively to account for are a genuine portion of reality; and they may after all be the best key to life's significance, and possibly the only openers of our eyes to the deepest levels of truth.”



A passagem revela a conexão que James estabelece entre melancolia, alma enferma e o processo de “nascer duas vezes”. O que ele sugere é que, embora esse tipo de psique seja potencialmente destrutivo – como no caso da anedonia –, ela é precisamente a que leva à sério, de forma mais radical, o problema do mal e da contingência, algo que não ocorre com os chamados “nascidos-uma-vez”. Nesse sentido, o enfrentamento direto do mal e da precariedade não apenas revela uma dimensão mais profunda da experiência, como também impede que uma parte essencial do real seja negada. Ignorar o mal e a contingência seria, portanto, uma forma de recusar uma porção significativa da realidade.

O quadro que se delinea, então, é o seguinte: as almas enfermas viveriam sob o risco constante da desintegração da consciência, justamente por lhes faltar a capacidade de perceber valor ou sentido positivo na vida – diante da morte, da injustiça, da falência do sentido, da dor. É nesse contexto que a religião assume um papel ainda mais radical: ela se torna uma via de redenção ao oferecer um horizonte em que o mal pode ser, se não eliminado, ao menos potencialmente superado por uma religiosidade redentora e sobrenatural. Por isso mesmo, os “nascidos-duas-vezes” são aqueles que não negam o real em sua totalidade; ou seja, não rejeitam o mal nem a instabilidade da existência – ao contrário do que tende a ocorrer com os “nascidos-uma-vez”.

Em suma, compreender o caráter propositivo da religião, tal como se apresenta na experiência dos nascidos-duas-vezes, reforça uma função fundamental da psique: a necessidade de ancoragem eficaz no fluxo da vida. Ao mesmo tempo, os melancólicos, por estarem mais conscientes das falhas, rupturas e incertezas do real, seriam também mais aptos à sua apreensão – isso porque reconhecem que a realidade não se resume a conquistas e harmonias, mas inclui igualmente fracassos, perdas e contingências.

2. Kierkegaard: o desespero e a fé

Søren Kierkegaard chama o desespero de “a doença para a morte”, e o significado disso pode ser sintetizado através das seguintes passagens:

Este conceito, da doença para a morte, deve, contudo, ser entendido em um sentido específico. Literalmente significa uma doença cujo fim, cujo resultado, é a morte. Por isso se fala de doença mortal como sinônimo de doença para a morte. O desespero não pode ser chamado de a doença



para a morte nesse sentido. Mas, entendido do ponto de vista cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Assim, do ponto de vista cristão, nenhuma doença terrena, corporal, é doença para a morte. Pois a morte é certamente o fim da doença, mas a morte não é o fim de tudo. Se se há de falar de uma doença para a morte no mais rigoroso sentido, tem de ser uma doença cujo fim último é a morte e em que a morte é o fim de tudo. E é isso exatamente o desespero.

[...] Assim, estar doente *para* a morte não é não poder morrer, porém, não como se houvesse esperança de vida, não, a desesperança é que não há nem mesmo a última esperança, a morte (Kierkegaard, 2022, pp. 48-49).

Nessa passagem, Kierkegaard estabelece uma distinção entre a morte compreendida à luz da fé cristã e a morte no sentido lato. Essa diferenciação é fundamental porque ressalta que, para o cristão, a morte do corpo não deve ser associada à desesperança, mas sim à esperança de uma nova vida *post mortem*. Assim, a “doença para a morte” está relacionada não à morte física, mas à ausência de esperança – ou, em outras palavras, à “morte espiritual” provocada pelo desespero.

A compreensão dessa ideia, no entanto, exige o pano de fundo da antropologia filosófica de Kierkegaard. É dentro dessa estrutura que o desespero se apresenta como um resultado possível, decorrente das condições formais que constituem a ideia de “eu”. Para o filósofo, o ser humano vive em uma constante tensão dialética entre finitude e infinitude – entre a necessidade imposta pela finitude (enquanto contingência, relatividade, limitação) e a possibilidade proporcionada pela infinitude (*ibid.*, p. 43).

Quando essa dialética se torna assimétrica; isto é, quando há uma distensão em função da predominância de um dos polos, surge o desespero. Por exemplo, um excesso de finitude, característico de uma postura radicalmente objetivista, pode levar à negligência da relação entre interpretação e realidade interpretada. Isso se observa, por exemplo, quando se tenta deduzir posições ateístas ou teístas a partir de proposições científicas, algo que, em sentido rigoroso, não é justificável. Nesse contexto, o desespero se manifesta como uma desarticulação em nível existencial, resultado da incapacidade de realizar plenamente o chamado “si-mesmo”: na justaposição entre os polos da infinitude e da possibilidade, de um lado, e da finitude e da necessidade, de outro, encontra-se o si-mesmo – ou o espírito – como que em potência.

Kierkegaard também distingue entre duas formas de desespero: uma como pura desarticulação da síntese; ou seja, enquanto não realização do si-mesmo, e outra enquanto consciência de estar desesperado. A distinção entre ambas é, antes de tudo, qualitativa:



O desesperado que ignora estar desesperado está, em comparação com aquele que está consciente de estar desesperado, apenas um ponto negativo mais distante da verdade da salvação. O próprio desespero é uma negatividade, e a ignorância a respeito do desespero é uma nova negatividade.

[...] Contudo, é apenas em um único sentido, em sentido puramente dialético, que aquele que ignora seu desespero está mais longe da verdade e da salvação do que aquele que está ciente de seu desespero e, contudo, permanece no desespero; pois em um outro sentido, ético-dialético, a pessoa conscientemente em desespero e que permanece em desespero está mais longe da salvação, já que seu desespero é mais intenso (*ibid.*, p. 79).

Percebe-se, então, uma distinção fundamental no pensamento de Kierkegaard em relação ao desespero: a existência do desespero enquanto tal e a consciência de sua existência; leia-se, consciência de se estar desesperado. Por um lado, o desespero que não é consciente revela uma forma de alienação ou ingenuidade diante da realidade do si-mesmo. O indivíduo, nesse estado, vive afastado de sua verdadeira constituição espiritual, ignorando sua condição. Por outro lado, aquele que tem consciência de estar desesperado encontra-se em uma situação ainda mais grave, justamente por reconhecer a realidade do si-mesmo, mas ser incapaz de alcançá-la plenamente (*ibid.*, p. 77).

Kierkegaard ainda desdobra essa forma consciente de desespero em duas modalidades. A primeira se caracteriza pela recusa em tornar-se si-mesmo: uma espécie de atonia ou fraqueza diante desse, por assim dizer, ideal do eu, que impede o indivíduo de assumir sua responsabilidade existencial (*ibid.*, pp. 85–87).

O aspecto propositivo que é negado pela fraqueza do primeiro também pode significar o “desespero de desesperadamente querer ser si-mesmo, obstinação” (*ibid.*, p. 104). Nesse caso, o indivíduo reconhece o aspecto da infinitude, mas tenta realizar o si-mesmo apenas por suas próprias forças, recusando-se a realizá-lo através da submissão ao “poder que o estabeleceu” (*ibid.*, p. 45). O erro fundamental desse tipo de desespero está justamente em sua pretensa autossuficiência: o querer desesperadamente tornar-se si-mesmo despreza a existência (*ibid.*, p. 112) e, por este tipo deter algum vislumbre do si-mesmo infinito (*ibid.*, p. 105), almejar fundá-lo através de suas próprias forças e desejos é o que constitui sua carência:

Com a ajuda dessa forma infinita o si-mesmo quer desesperadamente comandar a si mesmo ou criar a si mesmo, fazer do seu si-mesmo o si-mesmo que ele quer ser, determinar o que quer ter e o que não quer ter em seu si-mesmo concreto. Seu si-mesmo concreto ou sua concreção



tem certa mente necessidade e limites, é isto que há de bem determinado com essas capacidades, aptidões etc. na concreção dessas relações etc. Mas com a ajuda da forma infinita, o si-mesmo negativo, ele quer primeiro assumir a transformação de tudo isso para, a partir daí, encontrar um si-mesmo como ele quer, produzido com ajuda da forma infinita do si-mesmo negativo e assim ele quer ser si mesmo. Ou seja, ele quer começar um pouquinho antes do que outras pessoas, não pelo e com o princípio, mas ‘no princípio’ não quer vestir seu próprio si-mesmo, não quer ver sua tarefa nesse si-mesmo que lhe foi dado, ele quer, sendo a forma infinita, construir ele mesmo o seu si-mesmo. (*ibid.*, p. 106)

Kierkegaard também diz que esse tipo de atitude pode ser chamado de estoico (*ibid.*). É interessante destacar que James também se refere a um tipo de experiência da qual ele chama de resignação estoica:

O estoico disse: ‘O único bem genuíno que a vida pode proporcionar ao homem é a livre posse de sua própria alma; todos os outros bens são mentiras.’ [...] O estoico não espera resultados e desiste completamente do bem natural. (James, 1902, p. 143)

Compare sua bela frase: ‘Se os deuses não se importam comigo ou com meus filhos, aqui está uma razão para isso’, [...] com o clamor de Jó: ‘Ainda que ele me mate, ainda assim confiarei nele!’ e você verá imediatamente a diferença que quero dizer. A *anima mundi*, a cuja disposição de seu próprio destino pessoal o estoico consente, existe para ser respeitada e submetida, mas o Deus cristão existe para ser amado⁹ (*ibid.*, p. 42, tradução nossa).

Nesses trechos, James define o tipo estoico como um esforço de soberania sobre si e, ao comparar com o clamor de Jó, o significado dessa soberania se torna mais claro: enquanto o estoico reclama a posse de sua alma não através da negação, mas do enfrentamento das moléstias da natureza etc., a demanda religiosa cristã encarnada em Jó retrata a negação do esforço de realização de sua liberdade contra os impasses do mundo – ou, no caso de Jó, do próprio Deus – em favor da completa submissão a Deus enquanto aquilo que sustenta qualquer horizonte de possibilidade¹⁰.

Tal aproximação se torna mais clara quando ambos aos autores utilizam ideias bastante próximas para definir a postura estoica: resignação (*ibid.*, p. 143), no caso de

⁹ Em inglês: “The Stoic said: ‘The only genuine good that life can yield a man is the free possession of his own soul; all other goods are lies.’ [...] The Stoic hopes for no results, and gives up natural good altogether. (James, 1902, p. 143) / Compare his fine sentence: ‘If gods care not for me or my children, here is a reason for it,’ [...] with Job's cry: ‘Though he slay me, yet will I trust in him!’ and you immediately see the difference I mean. The *anima mundi*, to whose disposal of his own personal destiny the Stoic consents, is there to be respected and submitted to, but the Christian God is there to be loved.”.

¹⁰ Ao menos na definição metafísica cristã clássica.



James, e obstinação, na definição de Kierkegaard. Assim, os autores definem a posição estoica enquanto centralidade do indivíduo em sua experiência existencial e através de uma clara distinção entre finitude e infinitude, em Kierkegaard, e entre o mundo natural e a ideia de um sobrenatural, em James: “[...] eles [os estoicos] deixam o mundo na forma de uma contradição irreconciliável e não buscam uma unidade superior”¹¹ (*ibid.*, p. 144, tradução nossa).

Para James, a ideia de “nascer-duas-vezes” surge como uma possível superação da contradição entre o mundo natural e a experiência do sobrenatural. Como indicado anteriormente, a concepção do Deus cristão como um ente que aspira amor aparece, nesse contexto, como uma via de reconciliação entre essas duas esferas. Já para Kierkegaard, a fé representa um movimento oposto ao desespero: trata-se da rearticulação da síntese, direcionamento ao si-mesmo. Nesse sentido, a figura de Abraão, tal como interpretada em *Temor e Tremor*, expressa a fé enquanto um duplo movimento. O primeiro momento consiste na resignação infinita — o abandono da finitude, o desprendimento da temporalidade (Roos, 2022, p. 74). O segundo, paradoxal, é o retorno à finitude, agora ressignificada: a esperança de Abraão em receber de volta seu filho, após estar disposto a sacrificá-lo por ocasião da resignação infinita (*ibid.*, p. 75). Esse duplo movimento — renúncia da finitude em favor da infinitude, seguida de um retorno paradoxal à finitude — estrutura o sentido existencial da fé. Como afirma Roos, “o que caracteriza a fé, portanto, não é o abandono da realidade, mas uma ressignificação da realidade” (*ibid.*, p. 76).

Da mesma forma que, em James, as experiências religiosas permitiriam alcançar o estado de nascer-duas-vezes, a fé, em Kierkegaard, apresenta-se como uma possível solução para a tensão dialética em direção à realização do si-mesmo. Nessa perspectiva, a fé é aquilo através do qual se coloca o problema existencial de derrocar a síntese, de satisfazer a dinâmica entre finitude e infinitude. Nesse caso, a proposta é compreender a fé como aquilo que estabelece um parâmetro existencial — o fundamento capaz de conferir sentido ao si-mesmo diante dos dilemas e tensões de ordem existencial. A fé, nesse sentido, não é uma crença arbitrária, mas o elemento estruturante do si-mesmo.

Já em William James, a religião se associa à abertura proporcionada pela recusa de uma redução da realidade à mera objetividade empírica. Em certa medida, essa

¹¹ Em inglês: “They leave the world in the shape of an unreconciled contradiction, and seek no higher unity.”.



disposição interior conecta-se à noção de “remédio sobrenatural” discutida anteriormente; quer dizer, à resposta subjetiva dessa redução.

Em Kierkegaard, duas consequências principais derivam dessa concepção. A primeira é o reconhecimento do desespero como expressão da não-realização do si-mesmo – um despertar para o problema da síntese existencial. A segunda diz respeito à própria natureza da fé: tomada como parâmetro da relação, ela não se reduz, por exemplo, a uma simples resignação infinita (como o abandono dos prazeres sensoriais em favor de uma vida ascética). Em vez disso, a fé representa o enraizamento da infinitude na finitude – a justaposição paradoxal de ambos os polos – cuja força se manifesta em situações de ordem radicalmente existenciais, como no amor, entendido como fundamento que sustenta e dá sentido às relações interpessoais (cf. Roos, 2019).

3. Conjecturas conceituais

3.1. Melancolia e Desespero

Em Kierkegaard, o desespero configura-se como uma má relação entre finitude e infinitude – uma falha na determinação do si-mesmo. Em contraste, a fé seria precisamente o que possibilita uma boa disposição dessa síntese. Já em William James, a melancolia assume dois sentidos. Em sua forma extrema, ela pode conduzir à anedonia, frequentemente associada à depressão. Por outro lado, a melancolia pode favorecer uma relação mais profunda com a realidade, ao permitir uma consideração mais aguda de aspectos frequentemente ignorados pelas “mentes equilibradas” ou pelos “nascidos-uma-vez”. Uma constituição mal orientada da melancolia poderia resultar em uma atitude estoica e resignada diante da existência. No entanto, quando bem fundamentada – sobretudo naquela ânsia cristã por reconciliar contingência e transcendência por meio do amor (como mencionado em citação anterior) –, ela pode levar ao tipo de sujeito que James chama de “nascido-duas-vezes”.

Se, em Kierkegaard, o desespero surge de uma alienação em favor da infinitude ou da finitude, em James, a melancolia também envolve uma forma de alienação, embora com nuances próprias. Ainda que possa ter determinações genéticas (James, 1902, p. 135), ela se manifesta como um desequilíbrio em relação ao finito: de um lado, há aqueles



que desconsideram os aspectos contingentes da existência – a morte, a doença, o fracasso – como ocorre com os “nascidos-uma-vez”; de outro, há os que os consideram em demasia, vendo neles o único conteúdo digno de atenção. Este último caso corresponde, para James, à perspectiva dos materialistas, naturalistas e positivistas (*ibid.*, p. 118), cuja visão de mundo é determinada pelo acaso e por certo tipo de niilismo cósmico.

Assim, tanto o desespero quanto a melancolia podem ser compreendidos como forças destrutivas – o desespero como “doença para a morte”, no primeiro, e a anedonia, no segundo. No entanto, ambos também podem adquirir uma dimensão propositiva: o desespero, ao impulsionar a busca pela boa disposição dos elementos da síntese, o si-mesmo (Kierkegaard) e a melancolia, ao ampliar a consciência do sujeito sobre o conjunto da experiência humana (James). Ainda assim, essa positividade exige critérios — vide as problemáticas relativas à resignação, ou obstinação, estoicas. No caso kierkegaardiano, o critério é a fé; no caso jamesiano, é o renascimento interior – o “nascer-duas-vezes”.

3.2. Nascer-duas-vezes e Fé

William James observa que aqueles que sofrem de anedonia parecem necessitar de um “remédio espiritual”, na medida em que uma solução restrita à esfera da contingência seria incapaz de responder plenamente ao seu sofrimento. É nesse contexto que ele problematiza a resignação estoica: ainda que reconheça a realidade do mal e da contingência; ou seja, ainda que parta de uma sensibilidade melancólica, ela tenta resolvê-los por meio das próprias forças do espírito. Nesse sentido, trata-se de uma resposta imanente e autocentrada, que acaba fracassando diante da implacabilidade da finitude e da perda progressiva da vitalidade do corpo (*ibid.*, p. 145).

Por outro lado, James nota que certas formas de religiosidade não se fundamentam na resignação, mas sim no amor (*ibid.*, pp. 379–429) – que se desdobra da relação entre criatura e criador (*ibid.*, p. 29). Nelas, o problema da contingência não é ignorado ou suprimido, mas, ao contrário, é acolhido e ressignificado à luz de uma totalidade que o integra no horizonte do “bem”. Nesse sentido, a religião pode operar como critério para a recepção do mal e da adversidade, ao permitir que estes não sejam tomados como instâncias absolutas, como se tivessem a “última palavra”.

Algo semelhante ocorre em Kierkegaard, que identifica no estoicismo uma forma de desespero: o querer desesperadamente ser si-mesmo, tentando fundar a síntese



a partir de si próprio. Nessa tentativa, o sujeito acaba por recusar ou obliterar a finitude, buscando uma autossuficiência que o afasta da verdadeira constituição do si-mesmo enquanto fundada naquilo que a determinou. Em oposição a isso, a fé aparece como o critério que possibilita a presença da infinitude no interior da finitude – uma infinitude que não pode ser produzida, mas apenas recebida como dádiva criadora. Nesse sentido, o fundamento do si-mesmo depende de uma entrega, não de uma autoafirmação.

Diante disso, tanto a fé quanto o “nascer-duas-vezes” funcionam como critérios orientadores fundamentais para a definição de subjetividade humana. Eles expressam, em suas respectivas tradições, uma preocupação comum com o problema da alienação diante da contingência, sem renunciar a um horizonte mais amplo e decisivo: o da infinitude, em Kierkegaard, e o do espiritual, em James¹².

3.3. Confrontamento

É possível traçar paralelos significativos entre o que Kierkegaard denomina “desespero” e o que William James chama de “alma enferma”. Ambos os conceitos, ainda que formulados em contextos históricos e filosóficos distintos, compartilham uma estrutura de sentido que permite pensar a subjetividade humana em sua tensão existencial. Em Kierkegaard, o desespero é caracterizado como a “doença para a morte” que, em sua forma paradigmática, manifesta-se como a impossibilidade de fundamentar o si-mesmo; quer dizer, como a falência da síntese entre as dimensões do finito e do infinito, do necessário e do possível. No entanto, o desespero não se limita à ausência de um fundamento positivo: ele também pode consistir na própria consciência de se estar desesperado – condição que, na ausência de um critério orientador para a existência, pode assumir pelo menos duas formas distintas: o desesperadamente querer tornar-se si-mesmo, numa espécie de afirmação solipsista da subjetividade; ou o desesperadamente não querer sê-lo, enquanto recusa do próprio horizonte de infinitude e possibilidade. Nesse contexto dialético, a fé surge como o único critério capaz de orientar a justaposição

¹² Contudo, é necessário que os conceitos de infinitude e espiritualidade sejam cuidadosamente delimitados, pois, em cada autor, assumem sentidos distintos que expressam as especificidades de suas respectivas teses. Por isso, seria imprudente interpretá-los segundo o senso comum, como se designassem simplesmente algo “sobrenatural”. Ainda assim, uma discussão mais aprofundada que busque superar essa compreensão vulgar excede os propósitos do presente texto.



adequada da síntese existencial, permitindo, assim, uma articulação eficaz entre a finitude e a infinitude.

Já em William James, a noção de “alma enferma” se apresenta igualmente marcada por uma polaridade constitutiva. De um lado, há uma forma de melancolia patológica, paralisante, que se expressa enquanto anedonia, um estado psíquico que compromete radicalmente a agência do indivíduo. De outro lado, no entanto, James reconhece que existe uma forma de melancolia que, ao ser mobilizada por determinadas formas de experiência religiosa, por exemplo, pode vir a se transformar em fonte de conhecimento existencial mais profundo e mais extenso. Ao lado disso, a tentativa de superação da melancolia por meio de uma atitude estoica – análoga ao desesperadamente querer tornar-se si-mesmo – revela-se, nesse sentido, insuficiente. Em contraste, as religiões que acolhem a contingência por meio da ideia de amor e entrega tornam possível, para James, o que ele denomina nascer-duas-vezes.

Dessa forma, tanto o estado de desespero quanto a condição da alma enferma apresentam, apesar de aspectos intrinsecamente subversivos, um aspecto potencialmente auspicioso: a possibilidade de uma relação fecunda entre, de um lado, melancolia e desespero, e, de outro, conhecimento existencial. Além disso, é possível identificar certa convergência estrutural entre a saída pela fé, tal como formulada por Kierkegaard, e o que James denomina “remédio espiritual”. Em ambos os casos, essas ideias consistem em uma articulação capaz de superar as formas de alienação¹³ da subjetividade: no primeiro, por meio da justa relação entre finitude e infinitude; no segundo, pela superação da contingência paralisante em direção a um objeto religioso que transcende o imediatamente material e objetivo.

Considerações finais

Não foi objetivo deste texto sustentar de forma direta a tese de que as ideias de “alma enferma”, em William James, e de “desespero”, em Kierkegaard, confluem necessariamente em direção aos impactos que ambos exerceram na psicologia – inclusive na psicologia da religião, entendida como uma de suas subáreas. O propósito concentrou-

¹³ Alienação, no sentido de destituição: a anedonia pode ser entendida como alienação dos aspectos agentes da consciência, ao passo que o desespero, dos aspectos sintéticos do si-mesmo; quer dizer, de seu duplo horizonte de possibilidade e necessidade.



se, antes, na exposição e definição de ambos os conceitos: primeiro, enquanto notoriamente afins em sua estrutura; segundo, enquanto alicerçados em uma concepção específica de subjetividade que, por sua vez, dá origem e sustentação à mencionada confluência.

Desse modo, pretende-se afirmar que a articulação entre os referidos conceitos, por um lado, e os aspectos que configuram as concepções de subjetividade dos respectivos autores, por outro, pode contribuir significativamente para a tarefa proposta — a determinação da referida confluência. Portanto, o presente texto diz respeito à reflexão sobre como, em ambos os autores, as questões filosófico-religiosas tendem a se encaminhar para a psicologia; e isso por meio de uma noção de subjetividade informada por conceitos oriundos desse primeiro contexto.

Ao final, tal empreita revela-se profícua à medida que favorece a possibilidade de pensar a articulação entre, ao menos, as áreas de ciência da religião, filosofia e psicologia, na busca por pontos de convergência a partir dos quais conceitos são elaborados e, por diferentes caminhos, inseridos em contextos distintos — muitas vezes, com pouca interlocução entre si. Nesse sentido, a interdependência de ideias como “alma enferma” e “desespero” — formuladas em discussões de cunho filosófico-religioso — e a concepção de subjetividade — apropriada e desenvolvida em outras esferas disciplinares — sugere que tais concepções, em grande medida, sustentam-se e se consolidam também no interior desse segundo contexto.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. BARNES, Jonathan (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1991. v. 2.

BAYNE, Tim. *Philosophy of Religion: A Very Short Introduction*. Reino Unido: Oxford University Press, 2018, pp. 67-69.

CHIPP, Jonathan. *A Critical Comparison of William James and Søren Kierkegaard on Religious Belief*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Southampton, [S. l.], 2009.

JAMES, William. *The Principles of Psychology*. 2 vols., 8vo. New York: Henry Holt & Co. London: Macmillan & Co, 1890.



JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: a study in human nature*. Gifford Lectures delivered at Edinburgh in 1901-1902. 8vo. New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green & Co, 1902.

JAMES, William. *Essays in radical empiricism*. 8vo. New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green & Co, 1912.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a Natureza Humana*. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 1991.

KIERKEGAARD, Søren. *A Doença para a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2022.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

ROOS, Jonas. *10 lições sobre Kierkegaard*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.- (Coleção 10 lições).

ROOS, Jonas. *Finitude, Infinitude e Sentido: Um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*. Revista Brasileira de Filosofia da Religião, Brasília, v. 6, ed. 1, p. 10- 29, 2019.

SANDS, Paul. *The Justification of Religious Faith in Soren Kierkegaard, John Henry Newman, and William James*. Nova Jersey: Gorgias Press, 2014.



Dar sentido ao não-sentido: aspectos de uma antiteodiceia existencial-religiosa

Making Sense of the Nonsense: Aspects of an Existential-Religious Antitheodicy

Carlos Eduardo Cavalcanti Alves¹
Renato Kirchner²

Resumo: O presente artigo apresenta algumas concepções do teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard e do filósofo francês Paul Ricœur a propósito do problema do mal, enquanto ação moral e sofrimento natural, no contexto teísta cristão. Tal problema é reconhecido por tradições cristãs ocidentais através de quatro proposições, a saber, se Deus quer retirar o mal deste mundo e não pode, não é onipotente; se pode e não o quer, é mal; se quis o mal ele não é bom e, se não quis, não é todo-poderoso. Não obstante o tratamento divergente dado à questão pelos dois pensadores cristãos, suas reflexões apontam em uma direção comum, qual seja, a de negar a possibilidade de qualquer justificativa racional que concilie os atributos divinos cristãos com a realidade do mal e do sofrimento no mundo. O objetivo deste artigo, assim, é apresentar a abordagem de ambos como uma antiteodiceia, ou seja, oposição crítica e alternativa às teodiceias cristãs tradicionais, através da análise de categorias filosóficas kierkegaardianas e do conceito de aporia produtiva ricœuriana. Para tanto, serão consideradas três temáticas, quais sejam, o pensamento limitado pelo paradoxo, a fé como sentimento e a ação ética da repetição. A hipótese é que as relações propostas sugerem aspectos constituintes de uma antiteodiceia existencial-religiosa, enquanto produção de sentido que pressupõe uma crença agnóstico-ética.

Palavras-chave: Mal; Sofrimento; Paradoxo; Fé; Repetição.

Abstract: This article presents some conceptions of the Danish theologian Søren Kierkegaard and the French philosopher Paul Ricœur regarding the problem of evil, both as moral action and natural suffering, within the Christian theistic context. This problem is acknowledged by Western Christian traditions through four propositions, namely: if God wants to remove evil from this world and cannot, He is not omnipotent; if He can and does not want to, He is evil; if He willed evil, He is not good; and if He did not will it, He is not all-powerful. Despite the divergent approaches given to the issue by the two Christian thinkers, their reflections point in a common direction, namely, denying the possibility of any rational justification that reconciles Christian divine attributes with the reality of evil and suffering in the world. The aim of this article, therefore, is to present the approach of both as an antitheodicy, that is, a critical and alternative opposition to traditional Christian theodicies, through the analysis of Kierkegaardian philosophical

¹Teólogo, doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Realizou estágio de pós-doutorado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: cecavalcanti@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8114329665169852>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8342-6110>.

²Filósofo, doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor em cursos de graduação e pesquisador do Programa de Mestrado Strico Sensu em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5079313371476684>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3105-1401>.



categories and the Ricœurian concept of productive aporia. To this end, three themes will be considered, namely, thought limited by paradox, faith as a feeling, and the ethical action of repetition. The hypothesis is that the proposed relationships suggest constitutive aspects of an existential-religious antitheodicy, as a production of meaning that presupposes an agnostic-ethical belief.

Keywords: Evil; Suffering; Paradox; Faith; Repetition.

Introdução

O problema do mal, como reconhecido por tradições cristãs ocidentais, levanta as seguintes e bem conhecidas questões: se Deus quer retirar o mal deste mundo e não pode, não é onipotente; se pode e não o quer, é mal; se quis o mal ele não é bom e, se não quis, não é todo-poderoso. Não obstante as tentativas de solução lógica e dogmaticamente sujeitas ao credo hegemônico, na história do pensamento cristão a questão do mal recebeu tratamentos divergentes por dois pensadores cristãos: o teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard e o filósofo francês Paul Ricœur. Quanto ao primeiro, o tema está presente de maneira esparsa em sua vasta obra literária e em seus diários e anotações, sem qualquer especulação sobre origem, natureza ou propósito último do mal. Sua perspectiva circunscreve-se à compreensão e à experiência subjetiva da realidade do mal enquanto ação humana, assim como com o sofrimento vivenciado pelo indivíduo em sua existência. Kierkegaard reconhece os limites da razão como parte da resignação, movimento da interioridade em sua relação com a eternidade. Esta, então, é a condição existencial-religiosa do pensamento: colocar-se diante dos paradoxos presentes na relação com o divino e observar os próprios esforços racionais esgotarem-se.

A propósito de Ricœur, diversamente, a temática do mal perpassa sua obra de formas variadas e multifacetadas, como quando tratada de forma mais ampla por sua hermenêutica da simbólica que atravessa expressões culturais específicas, incluída aqui uma abordagem teológico-filosófica do problema. Nesse sentido, o filósofo francês afirma haver uma pretensão de univocidade por parte das teodiceias cristãs, ao dissociar Deus da responsabilidade pela realidade do mal e afirmar sua onipotência e bondade mesmo diante das consequências dos desvios morais humanos e do sofrimento natural. Para ele, o pensamento chega à aporia que envolve a questão do mal e deve, como resposta, ser produtiva, desdobrando-se pelo trabalho do agir e do sentir. A resposta da ação à pergunta sobre a origem do mal é “que fazer contra o mal?”, deixando-se a visão



do passado para se direcionar ao futuro como tarefa a ser realizada, como atuação ética e política. Entretanto, o sofrimento individual pergunta “por que eu?”, cuja lamentação expõe o papel do sentimento, *páthos*³ que se coloca diante do paradoxo da existência, que é o “absurdo” da vida que busca o bem-estar e, ao mesmo tempo, encontra-se eivada pelo mal e pelo sofrimento. Assim, o primeiro estágio da aporia que se faz intelectualmente presente na experiência do sofrimento é reconhecer a aleatoriedade das ocorrências da vida, pois assume a incapacidade da razão em encontrar qualquer explicação. O segundo diz respeito à expressão do sentimento enquanto própria lamentação diante do mal, enquanto o terceiro é relacionar-se com o divino apesar do sofrimento, crendo na desconexão que há entre ele e o mal, e se perguntar sobre os meios de se combater toda e qualquer manifestação do mal (Ricœur, 1988b, p. 21-22; 47-51).

Considerando-se a elaboração ricœuriana da questão em diálogo com categorias kierkegaardianas, este artigo propõe apresentar a abordagem dos dois autores como resposta às teodiceias cristãs tradicionais, a partir do pensamento existencial-religioso de ambos acerca da experiência do mal. Pretende-se inferir que tal posicionamento constitui uma antiteodiceia, ou seja, segundo Trakakis (2017), oposição crítica e alternativa às propostas teológico-filosóficas cristãs ocidentais de compatibilização da natureza onipotente e bondosa de Deus, como defendida pelas ortodoxias cristãs hegemônicas, com a realidade do mal e do sofrimento no mundo. Em outras palavras, em seu caráter negativo, antiteodiceia pode ser entendida como rejeição das teses tradicionais de que a imperfeição humana livre limitaria a ação divina que assim criou o ser humano, e o sofrimento decorreria das leis naturais cuja harmonia requer o melhor efeito ao menor custo, com vistas ao aperfeiçoamento moral e à prática do amor a Deus e ao próximo. Positivamente, é considerar formas de se lidar com o problema do mal pelo reconhecimento das limitações racionais, do sentimento religioso e da ética.

Assim, justifica-se a partir da abordagem de ricœuriana (1988b, p. 47) abordar a questão do mal para além de sua natureza especulativa: pela convergência entre pensamento, sentimento e ação. Para tanto, este artigo apresenta ideias presentes na produção de Kierkegaard e Ricœur pela análise de três categorias filosóficas kierkegaardianas e do conceito de aporia produtiva ricœuriana, que se dará através da

³*Páthos*, expressão grega para paixão, no uso de que faz Kierkegaard diz respeito a movimentos da interioridade humana presentes no pensamento, em especial nas decisões e na crença, entre outros âmbitos (Watkin, 2001, p. 189-190).



elaboração de três temáticas: o pensamento limitado pelo paradoxo, a fé como sentimento e a ação ética da repetição.

1. “Por que eu?”: o pensamento limitado pelo paradoxo

O conceito de paradoxo, em Kierkegaard, refere-se à condição do pensamento humano de limitação diante da aporia, ou seja, do que não pode ser definido em termos ontológicos, mas apenas como pressuposição ou postulado. Nisto está também a concepção kierkegaardiana de Deus, enquanto teólogo cristão: como paradoxo, não pode ser pensado racionalmente, posto que é conceito religioso e, enquanto tal, simbolizado e racionalizado dogmaticamente. Em outras palavras, é parte do conhecimento humano reconhecer a si mesmo como limitado epistemologicamente e postular o paradoxo como uma categoria ontológica que expressa a relação do sujeito cognoscente com determinada ideia, refratária a qualquer exame racional. Existencialmente, dessa forma, o reconhecimento do limite do conhecimento expressa o desejo de compreender o que o pensamento não é capaz de conceber, e essa é a limitação de se pensar o divino. Tentativa inútil seria captar discursiva ou dedutivamente o que está além do compreensível a fim de se alcançar o conhecimento do até então desconhecido, do divino (Stewart, 2003, p. 339-340).

Deus, portanto, seria o paradoxo absoluto por excelência, apreensível tão somente como o que não pode ser compreendido e apenas considerado interesse do existente. A exemplo do que afirma Johannes Climacus, pseudônimo kierkegaardiano:

A proposição de que Deus tenha existido em forma humana, que tenha nascido, etc., é, por certo, o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto. Mas, como paradoxo absoluto, não pode relacionar-se com uma diferença relativa. O paradoxo relativo se relaciona com a diferença relativa entre cérebros mais ou menos sagazes, mas o paradoxo absoluto, precisamente por ser ele o absoluto, só pode relacionar-se com a diferença absoluta, pela qual o ser humano é diferente de Deus; não pode relacionar-se a uma querela relativa entre um homem e outro sobre qual deles tem uma cabeça um pouco melhor que a do outro. Mas a diferença absoluta entre Deus e um homem está justamente em que um homem é um ser existente individual [...] (Kierkegaard, 2013, p. 228-229).

Como representação não explicável por qualquer outra, Deus é somente concebido enquanto paradoxo. Por isso, é retratado negativamente. A lógica tem condição de lidar



com a finitude e as determinações finitas, pois é dialética que abarca o infinito e até mesmo lida com a crítica das ciências. Entretanto, não pode dominar o paradoxo que se estabelece ao se pensar sobre o divino.

Considerando-se, em decorrência, que paradoxo é *páthos* do pensamento uma vez se tratar de autopercepção da impossibilidade de se pensar em algo, pela lógica a existência e os atributos divinos são imperscrutáveis. Apenas quem está na existência, na qualidade de existente, pode ser considerado como tal pelos sentidos que informam o pensamento. Há como afirmar, dessa forma, que as crenças religiosas em geral ignoram essa condição fundamental e insuperável da razão humana, pois “fundamentam em sua própria história, e na interpretação que dão aos eventos históricos, verdades que se relacionam a cosmovisões, ideias e sentidos que entendem compor a vida” (Alves, 2022, p. 137). O divino é conceito que somente pode ser tido como pressuposto. É o paradoxo do absolutamente desconhecido e, mesmo religiosamente, pode ser assim considerado. Por isso, segundo Climacus:

A questão se torna bem mais difícil quando se quer perguntar sobre a religiosidade no sentido mais estrito, no qual a explicação não pode consistir em conseguir efetuar de maneira imanente a infinitização, mas em tornar-se consciente do paradoxo, e a cada momento manter o paradoxo e, mais do que tudo, em temer, mais do que qualquer outra coisa, uma explicação que deixasse fora o paradoxo, porque o paradoxo não é uma forma transitória de relação do religioso, no sentido mais estrito, para com o existente; mas é essencialmente condicionado pelo fato de este ser um existente [...] (Kierkegaard, 2013, p. 190).

A pretensa capacidade de se infinitizar o próprio pensar, ao se conceber de forma racional a infinitude do divino, mostra-se alheia ao caráter paradoxal da própria relação da subjetividade religiosa do existente com sua crença. Pois a verdade aqui não pode ser captada, concebida como dada. Encontra-se somente o *páthos* do paradoxo de se estar na finitude diante da infinitude. E a especulação filosófica, por seu turno, é contida por essa transcendência do pensamento, cujo paradoxo é em essência um “protesto levantado contra a imanência” (Kierkegaard, 2002, p. 185). Kierkegaard foi crítico das teodiceias conceitualmente construídas. Para ele, a relação entre Deus e a existência não pode ser traduzida por conceitos satisfatórios ou hipóteses mais plausíveis, relacionados ao ser divino e seus atributos.

A argumentação das teodiceias, segundo Ricœur (1988a, p. 307, 444), utiliza-se de um tom persuasivo na defesa de uma ordem cósmica que admite a desordem, sob um



ponto de vista inatingível à percepção humana por, pretensamente, relacionar-se ao todo. Assim, reduz-se o mal a uma questão estética: faz parte das engrenagens do mundo, conquanto a dor seja relegada a uma espécie de farsa teatral que se opõe de modo caricatural à realidade da vida. A falha da teodiceia abre espaço a uma fé trágica, análoga à do personagem bíblico Jó, ao se opor à ideia de mal como retribuição, manifesta por seus amigos. Essa versão religiosa faz frente à metafísica teológico-filosófica presente nas teodiceias clássicas cristãs, que pretendem justificar a bondade e a onipotência divinas face ao mal, cujo caráter paradigmático encontra-se em Leibniz. Nesse sentido,

Toda vez que se tenta reduzir a linguagem simbólica dos textos religiosos a proposições puramente racionais – seja sob forma teológica, seja moral – o que se verifica é a presença de elementos absurdos ou paradoxais sob uma forma pretensamente lógica. Este absurdo ou paradoxo surge em conexão com a perspectiva fundamentalmente existencial dos textos religiosos. A função primeira dos textos religiosos era a aplicação para a vida. A proposição de mundo manifesta uma intenção existencial, a partir justamente do seu modo fantasioso de ser (Gross, 1999, p. 47).

O conhecimento, portanto, exige que a lógica circunscreva-se aos limites impostos pela existência e pela própria racionalidade que, uma vez crítica de si mesma e da cultura, há de reconhecer o paradoxo e a aporia. À semelhança de Kierkegaard, em vez de fundamentar seu pensamento em uma estrutura ontoteológica, Ricœur escolhe abordar a questão do mal de forma fenomenológico-existencial, a partir de seu caráter presumivelmente paradoxal e aporético. Esse empreendimento, nas palavras do filósofo francês, “dá o que pensar” e envolve, em sua reflexão, uma hermenêutica voltada a interpretar o sofrimento humano cotidiano (Nahur; Silva, 2021, p. 227-228). Como exemplo, mostra-se pertinente a denúncia do próprio Ricœur de que, a partir dos textos bíblicos, a palavra “Deus” foi

[...] reinterpretada em termos do Absoluto filosófico, como o primeiro motor, causa primeira, o *actus essendi*, o ser perfeito etc. Daí vem que nosso conceito de Deus pertence a uma ontologia na qual continua a organizar a constelação inteira das palavras-chave da semântica teológica, mas no interior de um quadro de significações prescritas pela metafísica (Ricœur, 2006, p. 209).

Da forma como foi tratada a questão, para Ricœur, Deus consiste em categoria pertencente a um discurso originário relacionado a enunciados especulativos. Por seu turno, o filósofo francês não o assume como objeto, a saber, um ser supremo, porém tão



somente como percepção derivada da experiência humana do pensamento simbólico. Assim, coloca à margem questões relacionadas ao divino, como existência, atributos e ontologia. Por ser indemonstrável, para ele Deus não é da ordem do entendimento ou dos sentidos, pois extrapola a razão teórica para, como em Kant, ser concebido pela via da moral. Aqui se encontra a aporia relacionada ao divino: que o pensamento sobre ele não pode circundá-lo como objeto a ser apreendido racional ou sensorialmente. Antes, tem o dever de abraçar a tarefa negativa de suprimir obstáculos e assumir a aporia, reflexivamente, como parte da experiência humana do pensar (Souza, 2017, p. 84-87). Como afirma o próprio Ricœur (1988a, p. 435):

Qual deus está morto? Podemos agora responder: o deus da metafísica e também o da teologia, na medida em que a teologia repousa sobre a metafísica da causa primeira, do ser necessário, do primeiro motor, concebido como a origem dos valores e como o bem absoluto; digamos que é o deus da ontoteologia, para empregar a palavra inventada por Heidegger, depois de Kant (Ricœur, 1988a, p. 435).

Em sua articulação fenomenológica quanto à questão de Deus, o filósofo francês afirma que deve haver certa transcendência na imanência do pensamento humano, de modo a realizar a possibilidade da alteridade. Sustenta o retorno à dimensão individual de todo o pensamento na tarefa negativa. Na conclusão de Higuete (2015, p. 43):

Como Kant, preciso reconhecer não apenas o limite do conhecimento humano, mas também o caráter ilusório de todas as pretensões de saber algo sobre Deus, a alma, a liberdade. Em consequência, a ilusão transcendental deve ser quebrada, o que leva a certo ateísmo especulativo (Higuete, 2015, p. 43).

À lógica da factualidade da existência, compatível com a visão tradicional de Deus, deve-se contrapor a fatalidade da experiência humana de sofrimento, que indaga a respeito da razão de sua situação.

A finitude humana, para Meireles (2018), entre outros aspectos caracterizada pelos limites da razão, também está presente no pensamento de Ricœur. Para este, à moda kierkegaardiana, o humano, em sua finitude, aponta para a infinitude mantendo-se simultaneamente numa e noutra. Entretanto, a consciência da finitude se dá pela ultrapassagem desta, por isso,

Toda análise do misto finito-infinito característico da existência humana que parte da separação corpo-alma, ou sensibilidade-razão, ou ainda experiência-pensamento, alocando o primeiro termo no lado da



finitude e o segundo no lado da infinitude está fadada ao fracasso, de acordo com a perspectiva ricoeuriana (Meireles, 2018).

A finitude, assim, ultrapassa a si mesma ao dirigir-se à infinitude enquanto concreção e imanência, não um ser transcendente. Pode-se afirmar, então, com Almeida (2022, p. 207), que para Ricœur, espelhando-se em Karl Barth, somente é possível falar do mal no nível da experiência pessoal e da crença religiosa, esta como guia para a reflexão sobre a condição humana para além dos limites da racionalidade. É na relação entre filosofia e teologia que o filósofo francês fundamenta sua epistemologia a propósito dessa questão:

[...] compreendemos a existência de uma interação tensionada entre teologia e filosofia no pensamento ricoeuriano. Isto é: como filósofo, respeitando a autonomia de cada método, estabelece em seu pensamento uma relação de reciprocidade e de muitos pontos de contato entre a filosofia e a teologia, porém sem assimilá-las, nem mais nem menos do que aconteceria na relação da filosofia com as artes ou as ciências (Almeida, 2022, p. 211).

No entanto, como veremos à moda de conclusão, a relação de reciprocidade entre filosofia e teologia promovida pela abordagem ricoeuriana ocorre de maneira fronteiriça, deixando em especial uma região com limites pouco definidos, a saber, a própria questão de Deus. As fronteiras borradas entre filosofia e teologia, típicas também do pensamento pós-hegeliano de Kierkegaard, estão igualmente presentes na obra do teólogo dinamarquês.

De acordo com Ricœur (1988b, p. 46-48), o trabalho do pensamento encontra-se, primeiramente, no reconhecimento do caráter aporético da questão do mal, possível quando se procura ir além do assentimento às elaborações filosóficas e dogmáticas sobre o tema. Em suas palavras, deve-se “pensar mais e diferente” o problema, o que levaria também à pergunta sobre o “por quê” do sofrimento experimentado pelo indivíduo em sua particularidade. Esse é o questionamento constante em momentos de tragédias humanas e desastres naturais, e busca por respostas como lamento e protesto, não necessariamente pela causa, pois esta muitas vezes já sabida. É uma expressão diante da falta de sentido intrínseca à realidade (Eagleton, 2022, p. 115).

O fracasso das ontoteologias tem motivado o aprimoramento do discurso filosófico, mas não a justificativa dirigida às vítimas do mal em suas mais diversas manifestações e em seus mais diferentes níveis. Como aporia, o mal desafia inicialmente



o pensamento pela impossibilidade de consolo ao grito da vítima e, finalmente, pelo reconhecimento da ausência de razões para a condição vivida. Contudo, Ricœur, indo além de Kierkegaard, afirma que essa natureza aporética interpela o ato de pensar a responder de forma produtiva também pelo sentir e pelo agir. Há uma identidade tríplice, portanto, nessa aporia produtiva, que se mostra como verdade humana essencial do pensamento, da paixão e do dever (Borne, 2014, p. 146).

2. “Amar a Deus por nada”: a fé como sentimento

O conceito de fé em Kierkegaard é amplo e multifacetado, presente em vários e diversos momentos em toda a sua produção literária e intelectual. Dessa forma, faz-se necessário delimitar o aspecto da fé de que desejamos tratar neste artigo, qual seja, o sentimento diante do sofrimento.

Enquanto movimento existencial relacionado à interioridade, na acepção kierkegaardiana a fé vai além do assentimento a enunciados dogmáticos ou da crença em uma divindade. Antes, consiste em relação subjetiva de confiança em Deus mesmo diante de intenso sofrimento. É paradoxal, como observa Climacus:

Mas, então, a fé é tão paradoxal quanto o paradoxo? Corretíssimo; senão como teria seu objeto no paradoxo e como poderia ser feliz em sua relação com ele? A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé (Kierkegaard, 2011, p. 91).

Porquanto limitada em sua apreensão do divino e sua relação com ele, ocorre em função do absurdo, ou seja, como crença existencial na impossibilidade ou no que contraria a própria razão:

Como crença no absurdo e certeza existencial, as condições da fé não podem ser apreendidas pela razão. Sua racionalidade é prática e particular, o que pressupõe não apenas a crença na existência do divino e a obediência a ele, pois seria tão somente a resignação incapaz de enxergar além da possibilidade humana e ciente de que qualquer outra forma de pensar seria ilógica. O indivíduo de fé vai adiante, pois quando crê no impossível já renunciou a tudo: não crê para, então, renunciar (Alves, 2022, p. 153).

A filosofia, embora identifique esse tipo de fé, não é capaz de justificá-la pela razão, segundo Kierkegaard, caso contrário deveria a fé estar sujeita à racionalidade universal e ser expressa em linguagem pública. É sentimento, *páthos* vivido mesmo que



não apreendido totalmente pelos recursos e conceitos filosóficos, limitados diante da complexidade da vida e das questões existenciais. Na acepção kierkegaardiana, fé consiste em manifestação de interioridade e é irreduzível à ética, como proposta pelo pensamento moderno. Uma vez que o conhecimento deve incluir o reconhecimento dos limites da razão, para Kierkegaard a fé dissocia-se desta para se articular no paradoxo, pelo qual se dá o absurdo. Aqui há uma analogia com a dogmática luterana pietista: não se trata a fé de aceitação de enunciados tidos como verdadeiros, mas de abertura da subjetividade à transcendência (Alves, 2022, p.153).

Pelo exposto, depreende-se que o sofrimento do indivíduo singular pode ser situado sob a órbita da fé, como *páthos* não definido pelas determinações filosóficas e pelas representações da religião. Em meio à aflição, a fé é conforto e convicção de se estar diante do cuidado divino, não obstante a dor continuar. Essa resignação da fé é traço permanente da função hermenêutica da interpretação religiosa dos fatos reais, que condiciona a adesão da vontade a quem é objeto de sua confiança (Colette, 2009, p. 264). Existencialmente, é experiência vivida na interioridade que se volta ao exterior e à transcendência, na esperança de que cesse seu sofrer. Se sob os auspícios da razão seria entendida como humilhação e loucura, à luz das prescrições ético-religiosas denotaria independência e rebeldia. É uma condição da esfera religiosa da vida, movimento da interioridade na conceituação kierkegaardiana. Não está tal fé relacionada ao âmbito ético, pois lida com o não replicável universalmente. Tampouco ocorre na esfera estética, que busca satisfação imediata e refere-se ao poético e ao imaginativo (Abbagnano, 1970, p. 15). Não dispensa a razão, contudo vai além, pois é *páthos* que dirige a escolha por crer. Como afirma o próprio Kierkegaard (1967, p. 1123; tradução nossa), “[...] fé é imediaticidade após a reflexão⁴”.

Tipificada pelo personagem bíblico Jó, essa fé tem como expectativa a superação do sofrimento presente com resignação e, concomitantemente, resistência à emergência das próprias e contrapostas paixões. Em termos kierkegaardianos, o indivíduo de tal fé é portador de maior elasticidade. Como afirma seu outro pseudônimo, Constantin Constantius:

A importância de Job reside antes em as disputas de fronteiras a respeito da fé terem sido travadas dentro de si próprio, em nos ser aqui

⁴ “[...] faith is immediacy after reflection.”



apresentada a monstruosa sublevação das forças selvagens e belicosas da paixão. [...] Esta categoria, provação, não é estética, ética ou dogmática; é inteiramente transcendente [...] e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus, numa relação tal que o homem não pode dar-se por satisfeito com uma explicação de segunda mão (Kierkegaard, 2009, p. 120-121).

Valendo-se de linguagem religiosa, em seus conhecidos discursos edificantes Kierkegaard (1990, p. 98; tradução nossa) assim se expressa sobre a natureza existencial da fé de Jó:

Ele não fugiu da dor da provação espiritual; tornou-se para ele um confidente, um amigo disfarçado, ainda que não compreendesse como, ainda que esforçasse em vão o pensamento para explicar seu mistério. Mas sua calma e humildade aumentavam na proporção de sua preocupação, de modo que, por mais que tivesse sofrido, sempre preferia permanecer em sua provação espiritual a estar em qualquer outro lugar do mundo⁵.

Provação é uma categoria kierkegaardiana que diz respeito a uma relação de oposição entre Deus e o ser humano subjugado pelo sofrimento, e condição na qual a fé encontra-se em embate com as intensas forças das paixões. Como ocorre com Jó: em intensa dor e profundos questionamentos, realizou os movimentos interiores de sua fé existencial.

Kierkegaard caracteriza tal situação também como *horror religiosus*, promovida pelo paradoxo estabelecido entre a fé que produz sentido para a vida e o sofrimento, potencialmente negador do passado e destruidor dos alicerces da própria crença nas promessas religiosas e na esperança do socorro divino. Porém, dado fundamental dessa fé é a recusa de paralisar a existência diante do incompreensível. Ademais, é ir além das especulações filosóficas e teológicas, pois está na impossibilidade de ser alcançada pelos recursos da razão e, no entanto, de ser abstraída de sua condição existencial. Dando ao sofrimento um sentido, a fé enfrenta o absurdo como ato de pensamento que dá sentido igualmente ao mundo: é o modo de conhecimento da interioridade (Le Blanc, 2003, p. 22). Conclui-se que, para Kierkegaard, a fé enquanto *páthos* remete a uma relação

⁵“He did not flee the pain of spiritual trial; it became for him a confidant, a friend in disguise, even though he did not comprehend how, even though he strained his thought in vain to explain his riddle. But his calmness and humility increased in proportion to his concern, so that, however much he suffered, he always chose to remain with his spiritual trial rather than to be any other place in the world.”



religiosa singular com a transcendência, pela crença de que esta absorverá a realidade e agirá na vida cotidiana, a fim de superar seu labirinto existencial.

A abordagem de Ricœur (1988b, p. 49-52) sobre o sentimento religioso de quem sofre enfatiza a importância da contribuição da sabedoria, em três momentos principais, para uma mudança qualitativa do que nomeia lamentação e queixa, respostas ao sofrimento enquanto perda, seja o luto, seja a dor em suas diversas manifestações. O primeiro estágio na lida com o sentir consiste no reconhecimento da ignorância a respeito de um desígnio maior, pretensamente um propósito cumprido através do ocorrido. Crer que Deus não quis o sofrimento é essencial e pressupõe que não se trata de punição, portanto faz a culpa ceder lugar à lamentação de se estar envolto pelo acaso e, por isso, em sofrimento imerecido. O segundo estágio é o direcionamento da queixa a Deus, como protesto e contraste contra a ideia de permissão divina, presentes nas teodiceias tradicionais de maneira autocontraditória: permitir é ausência de socorro, de ação, sendo assim distanciamento e ocultamento divinos; não se trata, portanto, de justificativa para a presença e a continuidade da dor.

Finalmente, o terceiro estágio é o lamento e a queixa coexistirem com a convicção de que se crer em Deus não deve estar relacionado à explicação sobre a origem e os motivos do mal ocorrer. Como afirma o filósofo francês:

O sofrimento é somente um escândalo para quem compreende Deus como a fonte de tudo o que é bom na criação, incluindo a indignação contra o mal, a coragem de suportá-lo e o *élan* de simpatia em relação às suas vítimas; então acreditamos em Deus *apesar* do mal [...]. Acreditar em Deus, *apesar...* é uma das maneiras de integrar a aporia especulativa no trabalho de luto (Ricœur, 1988b, p. 51-52; *itálicos do autor*).

Como em Kierkegaard, o mito de Jó é também evocado pelo filósofo francês a propósito do sofrimento. Exemplo de “amar a Deus por nada”, na expressão ricœuriana, o personagem bíblico não imputa a si ou ao divino responsabilidade pelo seu intenso e variado sofrimento, não obstante tenha direcionado a ele suas queixas, pois cria que apenas dele poderia vir a libertação de tamanha dor. Antes mesmo de obter a restauração de sua situação de bonança anterior, Jó reconhece sua incapacidade de entender a realidade do mal e do sofrimento, e o modo de agir divino. Apenas declara, ainda em meio à dor, que passara a conhecer Deus melhor. O que tipifica, segundo Ricœur (1988b, p. 53), a sabedoria de se aceitar a aporia: recusa achar-se castigado como retribuição ao



mal praticado, bem como entender-se injustiçado pelo sofrimento imerecido. Para ele, curiosamente, sabedoria essa que poderia ser enriquecida por um diálogo crescente entre o ocidente judeu-cristão e o budismo.

A natureza da fé de Jó igualmente exemplifica que a angústia, em sua dureza e pureza, abarca tudo o que o intelecto não consegue conhecer. A liberdade de crer consiste na aposta pascaliana de se escolher Deus em detrimento do que o sensível e o conceitual requerem, o que é compatível com a abordagem kierkegaardiana. É conferir sentido a um mundo tragicamente neutro ao oscilar entre sentido e não-sentido. A existência de Deus, diante do mal, não é provada nem compreendida, apenas pressuposta pela liberdade de quem tem fé também na razão (Borne, 2014, p. 140-143). Para o filósofo francês, segundo Almeida (2022, p. 207):

[...] não é possível falar do mal além do nível da experiência pessoal e à luz da fé. Dessa forma, a fé se transforma em um guia para a possível reflexão de experiências que fogem de uma possível argumentação racional, não podendo ser totalmente assimilada ou se tornar transparente ao seu crivo.

Ricœur conceitua fé como sentimento, que nasce da relação do sujeito com o divino em quem crê e aponta para uma perspectiva fenomenológica, implicando uma alteridade integral. Fé esta mediatizada por textos e tradições que interpretam e são parte constituinte da herança cultural do indivíduo e do grupo social. Como assevera de Sousa (2020, p. 82, 84), “a prece vira-se ativamente para este Outro pelo qual a consciência é afetada no plano do sentimento. Em contrapartida, esse Outro que afeta é percebido como fonte de chamado ao qual a prece responde”.

Assim, crer e sentir constituem uma fé que confere sentido ao sofrimento quando pergunta “até quando, Senhor?” e, mesmo sem obter respostas, decide não reputar sua condição à retribuição ou à injustiça divinas, mas apenas “amar a Deus por nada.”

3. “Que fazer?”: a ação ética da repetição

Segundo Kierkegaard, a fé é interesse infinito no outro, nesse caso, a transcendência. E o indivíduo ético, por seu turno, é infinitamente interessado no existir, ou seja, no que ele é para si mesmo. Dessa forma, se no *páthos* religioso molda-se o viver para se conformar à realidade crida como fundamento da existência, no *páthos* ético a



ação tem precedência e ocorre em relação ao real efetivo, vivido e apreendido de modo imediato, conquanto possa também ter seu interesse religioso. Sendo assim,

[...] *páthos* não significa meras palavras, mas sim que esta representação transforma toda a existência de um existente. [...] o *páthos* existencial resulta de a ideia relacionar-se com a existência do indivíduo recriando-a. [...] Para um existente, uma felicidade eterna se relaciona essencialmente com o existir, com a idealidade da realidade efetiva e, portanto, o *páthos* precisa corresponder a isso. [...] O *páthos* correspondente e adequado a uma felicidade eterna é a transformação por meio da qual o existente, ao existir, modifica tudo em sua existência conformando tudo com aquele bem supremo. Em relação à possibilidade, a palavra é o *páthos* supremo; em relação à realidade efetiva, ação é o *páthos* supremo. [...] O *páthos* do ético consiste no agir (Kierkegaard, 2016, p. 104-108).

Diante disso, pode-se afirmar que há uma dialética que ocorre entre os âmbitos do religioso e do ético, a partir do qual surge o paradoxo do *páthos* ético-existencial da fé: o *telos* absoluto, finalidade da ação do indivíduo religioso, requer um dever igualmente absoluto e potencialmente contraposto aos fins relativos da ética humana. A tarefa da ética, nesse sentido, constitui-se do cumprimento de deveres nas relações interpessoais em observância a valores universais, ressignificados pela relação absoluta com o absoluto. Quando alicerçada no religioso, portanto, a ética origina uma nova interioridade, distinta da exterioridade que caracteriza a ética da razão (Gouvêa, 2002, p. 245). Assim:

Mostra-se importante, então, uma epistemologia que reconheça a insuficiência da razão, em especial a da ética, como parte de uma antropologia que conceba a relatividade humana diante do absoluto. Em outras palavras, o paradoxo que envolve a fé demonstra que na existência o indivíduo está oculto e acima da ética, não obstante esta exigir sua manifestação responsável na relação de alteridade. Entretanto, a impossibilidade de realizar o universal como indivíduo, enquanto um si mesmo, é uma condição paradoxal diante da existência concreta que, contudo, não pode abandonar a ética. [...] O ser humano cuja fé é individual e interior sabe-se envolto pelo universal. Sua subjetividade possui a certeza da relação com o divino através da qual volta-se às relações éticas de forma responsável (Alves, 2022, p. 183-184).

Por isso, há que se abraçar tão somente o sofrimento de suportar uma tal relação absoluta, de acordo com a abordagem kierkegaardiana da ética. Segundo Milbank (2014, p. 222), o teólogo dinamarquês discorda da crença protestante da centralidade da fé, em detrimento da ética das boas obras. Defende que a ação da fé não se trata de um princípio



geral, mas antes de uma ação singular que caracteriza a experiência do indivíduo diante da própria existência.

Chega-se, então, à repetição, categoria fundamental do pensamento de Kierkegaard. Consiste em movimento interior voltado à transcendência, relacionado à fé, que dirige a ação ética para a prática contínua do bem maior na possibilidade que constitui o devir. Assim, uma vez que na vida religiosa o conteúdo ético é fundamentado e retomado para além do esforço pessoal, viola-se o princípio ético de que repetir o agir válido universalmente deve ser produto da ação empenhada em realizar suas possibilidades. Isso é um paradoxo, que faz da repetição uma exceção para a pretensão ética. A realização da repetição é, para Kierkegaard, parte do paradoxo que marca o âmbito religioso da existência. Nesse sentido, conclui-se que agir pelas repetições da vida cotidiana, de acordo com essa ética religiosa quando voltada para o próximo, confere sentido à existência e atenua o sofrimento decorrente das contingências da vida humana (Roos, 2020, p. 224).

Uma alteração de caminho é proposta por Ricœur (1988b, p. 48-49) a respeito da indagação sobre o mal, qual seja, da especulação filosófica para a ação ética, na medida em que o mal é o que, idealmente, não deveria estar presente na vida humana. Contudo, uma vez que é parte inerente a esta, precisa ser combatido ao invés de tolerado. Portanto, a resposta adequada a essa realidade da existência é indagar sobre “que fazer”. O sofrimento causado pelo mal moral não pode ser perdido de vista: é a ação humana deletéria o principal fator que gera essa condição. Não obstante a realidade dos desastres naturais e das doenças, por exemplo, violências e injustiças abundam no cotidiano a ponto de inviabilizar qualquer concepção de uma sociedade sem sofrimento. Em outras palavras,

[...] toda a ação, ética ou política, que diminui a quantidade de violência exercida pelos homens uns contra os outros diminui a taxa de sofrimento no mundo. Que se retire o sofrimento infligido aos homens pelos homens e ver-se-á o que ficará de sofrimento no mundo; para dizer a verdade, não o sabemos, de tal modo a violência impregna o sofrimento (Ricœur, 1988b, p. 48).

Condição superior e premente é atuar ética e politicamente contra o mal, em vez de se lançar às especulações sobre sua origem ou ontologia. Mesmo que não de todo suficiente, a resposta prática reconhece o que é infligido pelos seres humanos em seu



caráter arbitrário e indiscriminado. A ação sustenta essa árdua certeza, através de uma ética e de uma política de resistência ao mal. Por isso, a vida deve ser objeto de reflexão para além de seu significado biológico: precisa ser tomada também no sentido ético-cultural (Borne, 2014, p. 145; RICŒUR, 1999, p. 209). A propósito, o conceito de “vida” ricœuriano apresenta

ao mesmo tempo um enraizamento biológico da vida e a unidade do ser humano por completo, enquanto é esse humano que lança sobre si mesmo o olhar da apreciação, apreciação da sua própria vida enquanto alguém que age e que sofre ações exteriores, reconhecendo claramente que sua grande tarefa é qualificar-se como ser genuinamente humano. Ou seja, de um sujeito que não é uma coisa entre as coisas, mas que pode ser reposicionado no âmbito da ipseidade, que põe a questão “quem?” na esfera do falar, do agir, do narrar e que é capaz de assumir a responsabilidade por seus atos (Nobre, 2022, p. 239).

Desse modo, diferentemente de Kierkegaard quanto à repetição ético-religiosa, o filósofo francês enfatiza a necessidade geral, pactuada socialmente, de se mitigar o sofrimento através da ação. Não há que se procurar na transcendência a resposta sobre o mal, tampouco na racionalidade prática da ação ética:

O Deus, que Ricoeur procura, não é a fonte da obrigação moral, o autor de mandamentos, aquele que poderia marcar com o selo do Absoluto a experiência ética do homem. Pelo contrário, Ricoeur está convencido de que a revelação se não deve procurar nos laços do dever e da obrigação, porque o ateísmo destruiu o deus moral (Pereira, 2003, p. 268).

Em decorrência, no pensamento ricœuriano o mal é concebido de maneira personalista. Não se trata da questão de sua essência, mas de como acontece no mundo. O mal deixa de ser pensado em contraste com a bondade do criador, para sê-lo em relação tão somente ao humano, este que pensa sobre o mal, é capaz de perpetrá-lo e também o sofre (Dentz, 2020, p. 364).

Ricœur, seguindo Kant, igualmente concebe o mal enquanto ação humana em termos de liberdade e falibilidade. Interpreta o relato bíblico da criação como narrativa em que o resultado do exercício da liberdade é ato de escolha, não expressão de uma natureza tipicamente humana, nem manifestação de um mal originário. Rejeita, assim, uma interpretação etiológica, e se volta para uma racionalidade da moral inerente ao humano. Não obstante, o ser humano não coincide consigo mesmo, comporta uma



negatividade, pois “a possibilidade do mal aponta para a falibilidade do ser humano. O ser humano é um ser inacabado” (Higuet, 2015, p. 36-41).

Diante dessa dúbia realidade humana, para ambos, Kierkegaard e Ricœur, a pergunta “que fazer?” requer que a resposta seja dada na própria relação de alteridade, a partir de uma ética humanizada, inclusive da pessoa religiosa, comprometida com uma espécie de maquinação do bem e a promoção de ações privadas e públicas que visem a combater o sofrimento perpetrado, assim como diminuir aquele de que se é vítima. Com isso concorda Kearney (2006, p. 212; tradução nossa):

Tal compreensão prática toma emprestado da ação a convicção de que o mal é algo que não deveria ser e que deve ser combatido. Nesse sentido, resiste ao fatalismo das arqueologias do mal presentes tanto na mitologia quanto na teodiceia. E o faz em favor de uma práxis orientada para o futuro⁶.

Conquanto com diferentes abordagens, os dois pensadores complementam-se quando vistos por um enquadramento maior: a partir do indivíduo, a repetição é a forma ética da ação responsável no mundo, e o combate político a qualquer tipo de violência e manifestação do mal deve configurar a ética pública.

Considerações finais

A realidade do mal e o sofrimento presente na vida de animais humanos e não-humanos permanecem como enigmas, e assim continuarão a sê-lo. O grito das vítimas jamais será silenciado pelas respostas teológico-filosóficas das teodiceias, pois são incapazes de responder a contento as razões pelas quais a existência assim se dá. Isso é bem enfatizado por Ricœur (1988b, p. 49), para além do mal provocado por ações humanas, ao sublinhar a ausência de especulações capazes de responder, de forma satisfatória, como a bondade e a onipotência divinas podem ser conciliadas com catástrofes naturais, doenças, epidemias, pandemias, dores do envelhecimento e a própria morte. Mesmo que se restrinjam ao mito religioso, as especulações tradicionais cristãs esbarrariam no questionamento sobre o caráter de Deus. Ou seja, surge a indagação sobre como defender moralmente a ideia de uma divindade bondosa e amorosa, que se

⁶“Such practical understanding borrows from action the conviction that evil is something that ought not to be and must be struggled against. In that sense, it resists the fatalism of archaeologies of evil to be found in both mythology and theodicy. And it does so in favor of a future-oriented práxis.”



compadece e age em favor da humanidade, diante da realidade tal qual se mostra. Uma defesa dessa condição, a saber, do mal impingido livremente pelo ser humano e do sofrimento em duas mais diversas formas, é insustentável.

Em contrapartida, é possível se pensar em Kierkegaard e Ricœur como fonte de uma antiteodiceia que, em seu caráter positivo, faça frente ao mal e ao sofrimento no mundo pela proposta da tríade pensar-agir-sentir a partir do diálogo entre esses dois pensadores. Assumindo-se o problema do mal em sua condição enigmática, o pensamento limitado pelo paradoxo defende a necessidade de reconhecimento dos limites da razão e da existência de aporias na própria forma de pensar, o que torna fadada ao insucesso qualquer empreitada de conciliação de uma realidade transcendente, como propagada pelos cristanismos hegemônicos, com a imperfeição do mundo real. Por seu turno, a fé que se expressa como sentimento, abre espaço para a lamentação e a queixa, assim como também é capaz de crer, em função da absurdidade, que encontrará alívio concedido por quem não compreende e tampouco consegue apreender sensorialmente. E, como responsabilidade diante da realidade como se dá, a ação ética deve ser buscada enquanto dimensão individual do agir continuamente contra o mal, assim como estruturada social e publicamente a fim de se enfrentar manifestações do mal e atenuar o sofrimento.

Contudo, há que se dar um passo adiante e questionar a propósito do que permanece sem resposta mesmo pela antiteodiceia, em seu caráter positivo, como representada pelas fronteiras borradas entre filosofia e teologia em Kierkegaard e Ricœur: a que tipo de divindade se está referindo, o que tem profundas implicações epistemológicas e éticas. Ainda que cristão, o filósofo francês (1988a, p. 430) assume que o ateísmo de Nietzsche e Freud contribuiu para liberar a crença em Deus a ser uma fé pós-religiosa, assim definida por emergir em nossa cultura ocidental, também pós-religiosa. Uma vez que a antiteodiceia apresentada neste artigo constitui uma proposta religiosa, é esse reconhecimento do próprio Ricœur que abre espaço para se perguntar como a cultura ocidental e seus cristanismos têm refletido a respeito do mal e do sofrimento.

Como bem assinala Eagleton (2022, p. 124-125), falar sobre o “depois de Auschwitz” esconde o fato maior de que o sofrimento é onipresente na história da humanidade, nas mais diversas formas e esferas. Em tragédias individuais ou numericamente alarmantes, pela ação humana ou como decorrência de efeitos naturais, a



dor e a morte sugerem a falência de qualquer sentido que se presuma capaz de justificar, especialmente pelo teísmo cristão, essa espécie de “permissão” divina, porquanto Deus é bondoso e misericordioso, para que o mal aja livremente. Assim, parece um caminho adequado a uma antiteodiceia que se pretenda intelectual e filosoficamente consistente ir além, reconhecer a derrota de se manter a ideia solidificada de uma divindade inacessível e assumir uma posição agnóstico-ética. Pois, enquanto alternativa religiosa

[...] que não reconhece a validade das proposições filosóficas e dogmáticas acerca do divino e do mal constitui uma aporia que apresenta duas características decorrentes: constitui um teísmo de perfil agnóstico, pois não faz afirmações sobre o ser e os atributos do divino objeto da crença; e levanta a questão prática de como lidar eticamente com o mal nas relações sociais e de alteridade (Alves; Kirchner, 2024, e2410691).

Indo além, uma vez que o mal e o sofrimento são argumentos extremamente eficazes contra a existência de Deus, e se teologicamente pode-se falar de incognoscibilidade relacionada ao divino, filosoficamente restam a dúvida sobre a possibilidade de uma realidade última e a certeza de que agir é a melhor resposta.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1970. v. 10.
- ALMEIDA, Frederico S. de. A relação entre filosofia e teologia no pensamento de Paul Ricoeur. *Revista Ideação*, v. 1, n. 46, p. 203-214, 2022.
- ALVES, Carlos E. C.; KIRCHNER, Renato. O problema do mal como questão existencial-religiosa: um diálogo entre Kierkegaard e Ricœur. *Reflexão*, v. 49, e2410691, 2024.
- ALVES, Carlos E. C. *Repetição como paixão da fé: uma abordagem a partir do pensamento de Søren Kierkegaard*. 2022. 216 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.
- BORNE, Étienne. *O problema do mal: mito, razão e fé – o itinerário de uma investigação*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- COLETTE, Jacques. O diante de Deus segundo Kierkegaard: buscar e crer. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles. *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 257-273.



DENTZ, René A. Impactos da teologia no pensamento de Paul Ricoeur. *Interações*, v. 15, n. 2, p. 354-368, jul./dez. 2020.

EAGLETON, Terry. *Sobre o mal*. São Paulo: Unesp, 2022.

GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor*. São Paulo: Custom; Alfarrábio, 2002.

GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 2, n. 1, p. 33-49, 1999.

HIGUET, Etienne. O lugar da religião no pensamento de Paul Ricoeur. *Observatório da Religião*, v. 2, n. 2, p. 22-45, jan./jun. 2015.

KEARNEY, Richard. On the hermeneutics of evil. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 2, n. 50, p. 197-215, 2006.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *A repetição*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Princeton: Princeton University, 1990.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2013. v. 1.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2016. v. 2.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Bloomington; London: Indiana University, 1967.

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MEIRELES, Cristina A. V. A finitude segundo Ricœur: a negatividade como travessia do homem falível. In: CONGRESSO NORDESTINO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E TEOLOGIA, 4., 2018, Maceió. *Anais [...]*. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 2018.

MILBANK, John; ŽIŽEK, Slavoj. *A monstrosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

NAHUR, Marcius T. M.; SILVA, Jefferson da. O problema do mal: uma aproximação entre Agostinho e Paul Ricoeur. *Basilíade – Revista de Filosofia*, v. 3, n. 5, p. 209-228, jan./jun. 2021.



NOBRE, José A. O bem-viver ricoeuriano e a sua relevância contemporânea. *Revista Ideação*, v. 1, n. 46, jul./dez. 2022.

PEREIRA, Miguel B. A Hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 12, n. 24, p. 235-277, 2003.

RICŒUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICŒUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Porto: Rés, 1988a.

RICŒUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papirus, 1988b.

RICŒUR, Paul. *Outramente*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROOS, Jonas. When I am Sisyphus: love, repetition and meaning of daily life. In: LORENTZEN, Jamie; MARINO, Gordon (eds.). *Take Kierkegaard Personally: first person responses*. Macon: Mercer University, 2020. p. 220-227.

SOUSA, Thiago L. de. Paul Ricoeur e a filosofia da religião. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 9, n. 1, p. 68-94, 2020.

SOUZA, Vitor C. *A dobra da religião em Paul Ricœur*. Santo André: Kapenke, 2017.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered (Modern European Philosophy)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TRAKAKIS, N. N. Anti-Theodicy: conceptual issues and controversies. In: MEISTER, Chad; MOSER, Paul K. *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 124-144.

WATKIN, Julia. *Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy*. Lanham: Scarecrow, 2001.



‘Usufruir também é sagrado’: Casa Sunset e a lógica de consumo religioso de uma igreja evangélica

‘Enjoyment is also sacred’: Casa Sunset and the logic of religious consumption in an evangelical church

Alliston Fellipe Nascimento dos Santos¹

Resumo: Este artigo analisa a *Igreja Casa*, uma igreja evangélica brasileira, a partir da perspectiva do consumo e da experiência, com ênfase no fenômeno do *estilo sunset*. Argumenta-se que o sagrado, tradicionalmente associado à introspecção e à transcendência, é ressignificado como espetáculo imagético e sensorial. Nesse processo, a espiritualidade se converte em mercadoria, materializada por meio de palcos com iluminação cenográfica, vestimentas *streetwear* e produções audiovisuais sofisticadas. A questão central da pesquisa é compreender como essas instituições religiosas constroem uma “nova espiritualidade” capaz de dialogar com os desejos emocionais, identitários e estéticos das novas gerações, promovendo uma experiência de fé moldada pelas dinâmicas de mercado e pela lógica do entretenimento. A investigação adota uma abordagem qualitativa, articulando revisão de literatura, análise documental da *Igreja Casa*, por meio do evento *Casa Sunset*, no contexto da midiaticização da fé.

Palavras-chave: Consumo. Campo religioso. Sociedade do Espetáculo. Igreja Casa. Casa Sunset.

Abstract: This article analyzes Igreja Casa, a Brazilian evangelical church, from the perspective of consumption and experience, with an emphasis on the sunset style phenomenon. It argues that the sacred, traditionally associated with introspection and transcendence, is redefined as an imagery and sensory spectacle. In this process, spirituality becomes a commodity, materialized through stages with scenographic lighting, streetwear clothing, and sophisticated audiovisual productions. The central question of the research is to understand how these religious institutions construct a “new spirituality” capable of dialoguing with the emotional, identity, and aesthetic desires of the new generations, promoting an experience of faith shaped by market dynamics and the logic of entertainment. The research adopts a qualitative approach, combining a review of the literature and a documentary analysis of the Casa Church through the Casa Sunset event, in the context of the mediatization of faith.

Keywords: Consumption. Religious field. Society of the Spectacle. House Church. Sunset House.

¹ Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e mestre em Comunicação e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM) pela mesma instituição de ensino. E-mail: alliston.fe@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6697199347439429>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2258-2880>.



Introdução

As transformações recentes no campo religioso brasileiro revelam um cenário em que a experiência da fé se reconfigura sob a lógica do consumo e da estética imagética. O advento das redes sociais digitais e a intensificação dos processos de midiatisação têm provocado uma mudança substancial na maneira como igrejas evangélicas contemporâneas constroem seus rituais, linguagens e formas de pertencimento. Se antes o sagrado era associado primordialmente à introspecção e à transcendência, observa-se atualmente sua conversão em espetáculo sensorial, imagético e performático.

Conforme Guerriero (2009), é comum o entendimento de que na sociedade pós-moderna, “distante das amarras das instituições construtoras de sentido” (Guerriero, 2009, p.47), a pessoa monta livremente seu conjunto de crenças. Assim, um indivíduo nunca faz suas escolhas religiosas a partir de opções puramente individuais. No entanto, na complexidade da trama social que sustenta a credibilidade de um sistema de interpretação das experiências, há uma infinidade de mediações. “No caso das religiões, as instituições ainda têm peso na sistematização e transmissão das crenças. Contudo, elas não estão sozinhas” (Guerriero, 2009, p. 47).

O avanço do chamado universo gospel no Brasil tem se configurado como um fenômeno que ultrapassa o âmbito estritamente religioso e passa a ocupar de forma expressiva os circuitos culturais e midiáticos. Como formula Cunha (2007), a “explosão gospel” descreve não apenas o crescimento quantitativo desse mercado, mas sobretudo a maneira como ele irrompe no espaço público, reorganizando práticas, linguagens e sensibilidades. Esse movimento, que surpreende pela intensidade e capilaridade, tem sido explicado por diferentes perspectivas, associando sua expansão ao aumento da população evangélica; ressaltando a emergência de novos modos de vivenciar a fé mediados pela cultura de consumo; e apontando para processos de mercantilização que atravessam o campo religioso e o conectam às lógicas mais amplas da indústria cultural.

Cientes do papel da mídia na contemporaneidade, “as denominações religiosas e seus agentes, vêm tomando tais meios como locais de disputas, conquista ou manutenção da hegemonia do campo religioso” (Andrade; Pessoa, 2021, p. 10), em que as religiões incorporam a produção dos bens e serviços religiosos. Nesse contexto, emergem práticas que extrapolam os templos e se articulam a lógicas midiáticas e culturais, como os chamados eventos *sunset*.



O fenômeno dos eventos *sunset*, como praticado pela Igreja Evangélica Casa, de Goiás, que em fevereiro de 2025 promoveu o evento *Casa Sunset*, pode ser compreendido à luz da concepção de espetacularização da religião, inspirada na teoria de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo. Debord (1967/1997) aponta que, na modernidade, a vida social tende a se organizar em imagens e espetáculos, nos quais a experiência direta é substituída por representações mediadas, criando uma relação entre o público e o espetáculo que envolve fascínio, sedução e consumo visual. Aplicado à religiosidade contemporânea, esse argumento permite interpretar eventos como o *Casa Sunset* como construções simbólicas que combinam rituais de fé, música, ambientação estética e interações sociais, funcionando simultaneamente como culto e experiência de entretenimento.

No contexto do que Guy Debord (1997) conceitua como “sociedade do espetáculo”, a religião passa a operar com dispositivos que não apenas transmitem a mensagem espiritual, mas a performatizam como experiência estética e consumível. Palcos iluminados, painéis de LED, figurinos *streetwear* e cenários “instagramáveis” deixam de ser acessórios para se tornarem constitutivos da própria vivência do sagrado. Nesse sentido, o que se denomina aqui como ‘estilo *sunset*’, estética difundida por algumas comunidades evangélicas urbanas, como a *Igreja Casa*, sintetiza uma forma de espiritualidade que se articula diretamente à lógica da experiência.

Importa destacar, contudo, que esse fenômeno de religião-consumo-experiência não é recente nem exclusivo ao momento presente. As evidências da aproximação entre estética midiática e práticas religiosas já possui trajetória consolidada. A partir da ‘explosão gospel’ da década de 1990, houve uma inserção significativa dos evangélicos na sociedade de consumo e entretenimento, o que corroborou transformações na sua relação com as imagens, particularmente aquelas produzidas pelo mercado evangélico brasileiro. Como observa Silva, “os evangélicos passaram a consumir não somente os produtos, mas também as imagens geradas pela cultura gospel” (2019, p. 8).

Nas duas últimas décadas, conforme Paula (2007), o mercado fonográfico gospel consolidou-se, por exemplo, como um dos segmentos mais lucrativos do país, operando uma estética própria que combinava performance musical, identidade religiosa e estratégias de consumo. Paula (2007) observa que, à medida que o público evangélico se consolidou como um segmento de consumo relevante, diversas empresas passaram a



direcionar suas estratégias especificamente para esse grupo, estruturando um nicho próprio no mercado brasileiro. Segundo o autor, já se podia identificar, naquele período, centenas de organizações dedicadas exclusivamente à oferta de bens voltados para esse público, incluindo livros, revistas, vestuário, CDs, DVDs, cosméticos e itens de decoração, além de milhares de pontos de vendas espalhados pelo país.

No campo audiovisual, percebe-se movimento semelhante: o cinema tem sustentado um fluxo constante de produções de temática evangélica, enquanto, mais recentemente, emissoras de TV aberta passaram a investir de forma sistemática em conteúdos religiosos ou inspirados na Bíblia, explorando tanto seu potencial mercadológico quanto sua capacidade de mobilizar audiências específicas. Atuante nessas arenas, a Record TV se destaca como pioneira da teledramaturgia religiosa contemporânea no Brasil. Conforme Santos (2024), a emissora investe, massivamente, a partir de 2010, na produção e exibição de minisséries oriundas de textos bíblicos e, a partir de 2015, em telenovelas do mesmo cunho, um gênero que conquistou espaço junto às audiências e se tornou “o principal produto da emissora” (Santos, 2024, p. 64). Essa centralidade audiovisual integra uma lógica mais ampla da cultura gospel, na qual arte, entretenimento e experiência religiosa se articulam como plataformas de circulação simbólica e capital cultural.

É nesse percurso histórico que se insere a adoção de formatos mais recentes, como o estilo *sunset* em eventos religiosos. A diferença, entretanto, reside na intensidade com que essa estética, marcada por ambiência festiva, vem sendo introjetada nos costumes evangélicos no Brasil. Se mercados como o fonográfico e o audiovisual operam essa articulação entre fé e indústria cultural há décadas, o *sunset* representa uma atualização geracional dessa lógica, reforçando padrões estéticos que despertam desejo de pertencimento e adesão, ao mesmo tempo em que reconfiguram modos de expressão da espiritualidade contemporânea.

A questão central deste artigo consiste, então, em investigar como essas igrejas constroem uma “nova espiritualidade” que se comunica com os anseios emocionais, identitários e estéticos das novas gerações, percebidas como grupos marcados por práticas culturais fortemente mediadas pelo digital, pela busca de experiências imersivas e pela relação estreita entre consumo, estilo de vida e construção de identidade. Esses comportamentos buscam evidenciar como tais gerações têm desenvolvido formas



específicas de engajamento religioso, nas quais a estética, a performance e a lógica da experiência assumem centralidade, aproximando a vivência da fé das dinâmicas do mercado e das linguagens do entretenimento e espetáculo.

A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, estruturada a partir da revisão bibliográfica e da análise documental, tomando como fenômeno a *Igreja Casa* e, em particular, o evento *Casa Sunset*. O corpus foi constituído por publicações no perfil oficial da *Igreja Casa* no *Instagram* (@casa.oficial), selecionadas no período de janeiro a março de 2025, de modo a contemplar uma postagem de divulgação do evento, em formato de banner de divulgação, e outra em que apresenta o evento já realizado, em formato de vídeo. A análise documental se dá por meio de reportagens jornalísticas publicadas em veículos digitais de grande circulação, como *UOL*, *Veja*, *Metrópoles* e *G1*. Os critérios de seleção privilegiaram conteúdos diretamente relacionados ao *Casa Sunset* e seu respectivo termo, com ênfase em elementos de divulgação e repercussão, tanto nos materiais oficiais quanto nas narrativas midiáticas produzidas pelos veículos de comunicação.

Nesse contexto, a teoria bourdieusiana da religião oferece ferramentas para compreender como esses eventos articulam produção e consumo de bens simbólicos no interior do campo religioso. O artigo se organiza em três momentos: 1) A análise da estética *sunset* como linguagem religiosa contemporânea; 2) a discussão teórica sobre espetacularização, consumo e religião na sociedade midiaticizada e 3) reflexão sobre a espiritualidade como mercadoria.

1. O estilo *sunset*: a ‘nova espiritualidade’ na era *digital*

É através da mídia que grande parte da religião contemporânea e da espiritualidade são conhecidas, “o que implica um ambiente no qual o comunicador sagrado e o produtor secular são simultaneamente dependentes e moldados pela mídia” (Andrade; Pessoa, 2021, p.10), ainda assim, “o universo dessas crenças é muito heterogêneo e, por conseguinte, de difícil definição” (Guerriero, 2009, p. 46).

Nesse cenário, emerge o que algumas reportagens jornalísticas chamam de estilo *sunset* de igrejas evangélicas, expressão ainda pouco ou nada explorada no campo acadêmico. O termo, utilizado inicialmente pela mídia para caracterizar cultos realizados sob forte apelo estético e musical e experimental, ganha aqui um primeiro esforço de



sistematização conceitual, isso porque o estudo das religiosidades contemporâneas “tem exigido cada vez mais dos teóricos e pesquisadores, em termos da compreensão de uma articulação cultural religiosa que tem se tornado extremamente complexa e multifacetada” (Signate, 2020, p. 202). O ‘estilo *sunset*’ trata-se, portanto, na presente pesquisa, de uma nomenclatura que nasce da observação empírica e do registro midiático, mas que neste estudo é empregada como categoria de análise para compreender novas formas de sociabilidade religiosa, novas espiritualidades e de espetacularização da fé.

O *sunset*, termo que evoca o pôr do sol como espetáculo visual e atmosférico, bastante utilizado na área da moda, aqui, é apropriado pela *Igreja Casa* como linguagem estética e marca identitária. Em sua página no *Instagram*, observa-se a construção de narrativas visuais que privilegiam paletas de cores quentes, iluminação cenográfica, roupas *streetwear* e ambientes “instagramáveis” que convidam à produção de imagens compartilháveis.

1.1 *Igreja Casa* e o estilo *Sunset*

Costa (2025) destaca que a *Igreja Casa* foi fundada em 2017 por Davi Passamani e Giovanna Lovaglio; “a igreja cresceu rapidamente, passando de 63 participantes no primeiro culto para uma média de 1.200 pessoas por celebração em 2022” (Costa, 2025, n.p). Em seu site oficial, a igreja apresenta uma breve descrição sobre a sua origem e evolução:

Experimentou rápido crescimento e mudanças de locais devido à crescente participação. Após passar por diversos espaços, estabeleceu-se em 2018 na avenida 85, ampliando para 2 mil pessoas. Em 2021, inaugurou sua própria sede inclusiva para crianças com TEA (Transtorno do Espectro Autista) na avenida T-63, com capacidade para 1.100 pessoas sentadas e estacionamento para 120 veículos (Casa Oficial, 2025, n.p).

No site institucional e perfil oficial do *Instagram* da *Igreja Casa* percebe-se a ausência de qualquer referência explícita a filiações denominacionais, convenções religiosas ou associações nacionais tradicionalmente reconhecidas no campo protestante. Essa opção pela não identificação pública com uma denominação específica sugere, então, um modelo de atuação autônoma, característico de parte significativa do protestantismo contemporâneo. Nesse contexto, podemos considerar que a *Igreja Casa* se aproxima do perfil das chamadas “igrejas independentes”, que, embora se reconheçam



como parte do cristianismo protestante, optam por não se vincular a tradições históricas ou estruturas denominacionais centralizadas, priorizando uma identidade institucional mais flexível e voltada à experiência comunitária local.

A congregação investe em projetos voltados para jovens e crianças, como o *Casa Share* e a banda *Casa Worship*, que alcançou destaque no cenário gospel com músicas em estilo *pop rock*. Conhecida por atrair jovens fiéis e localizada no Setor Bueno, área nobre de Goiânia, a *Igreja Casa* tem investido em iniciativas direcionadas às novas gerações de evangélicos.

Nesse sentido, realizou em fevereiro de 2025 o primeiro *Casa Sunset*, evento de caráter festivo marcado por ambientação musical e estética juvenil, que se estendeu do pôr do sol até próximo à meia-noite. Conforme noticiado, “o evento, inspirado em uma estética de rave, com palco cheio de luzes, ofereceu horas a fio de *open bar* de *drinks* sem álcool, tudo embalado por muita música gospel eletrônica” (Barros, 2025, n.p.). A produção esteve a cargo da *Casa Share*, ministério voltado para a juventude e responsável por cultos temáticos anteriores que ganharam repercussão pública devido à apropriação de expressões e formatos associados ao universo das festas e da cultura *pop*, entre eles os intitulados “Vai novinha”, “Revoada” e “*Tinder*”² (Barros, 2025, n.p.), cuja estética e nomenclatura suscitaram debates nas redes sociais sobre os limites da chamada “linguagem jovem” nas práticas religiosas contemporâneas.

Sem a exigência de *dress code* (código de vestimenta), os participantes do evento, “que pagaram aproximadamente R\$50 pelo ingresso, compareceram com vestimentas distantes das tradicionais saias cumpridas e vestidos recatados, comumente associados a denominações mais conservadoras” (Barros, 2025, n.p.). De acordo com Feitosa (2025, n.p.), “as publicações com nomes ‘polêmicos’ são de 2022 e tinham o objetivo de chamar a atenção de um público mais jovem para frequentar os cultos religiosos”, promovendo encontros em que os louvores eram executados em formato semelhante ao de uma boate, com a presença de *DJ*³ e até de bebidas energéticas. Naquele período, os cultos e a própria igreja eram liderados pelo pastor Davi Passamani, que mais tarde renunciou ao cargo. “Atualmente, encontra-se preso, sob suspeita de crimes sexuais cometidos contra fiéis”

² Aplicativo de relacionamento.

³ Abreviação de “Disc Jockey”, profissional responsável por tocar, mixar e manipular músicas para um público, seja em festas, eventos ou mídias, podendo também criar remixes e produções próprias.



(Feitosa, 2025, n.p.). “Hoje, a pastora Giovanna é divorciada de Passamani que não exerce mais nenhuma função na igreja” (Costa, 2025, n.p).

Costa (2025) reforça que, para muitos usuários que seguem o perfil do *Instagram* da *Igreja Casa*, acharam que a instituição religiosa teria ultrapassado os limites do aceitável ao adotar um formato que, segundo eles, se assemelha mais a uma balada do que a um encontro de fé. “Por outro lado, membros da congregação e seus líderes defenderam a iniciativa, argumentando que a estratégia busca alcançar públicos que dificilmente se sentiriam atraídos por um culto tradicional” (Costa, 2025, n.p).

A diversidade de reações ao evento na página oficial do *Instagram* da *Igreja Casa* confirma que os fiéis interpretam e se apropriam das práticas religiosas de formas distintas. Como argumenta Paegle (2008, p. 90), mesmo expostos aos mesmos elementos litúrgicos, “um fiel pode optar por um pregador eloquente, templos grandes e um ‘cultoshow’, enquanto outro pode preferir um culto litúrgico”, o que demonstra que diferentes manifestações da experiência religiosa podem coexistir no mesmo espaço.

Convém destacar, que o *Casa Sunset*, mesmo em sua primeira edição, não representou uma iniciativa isolada, mas a extensão de uma prática estética e performática que já vinha sendo cultivada pela *Igreja Casa*. Basta observar as publicações em suas redes sociais digitais e notícias veiculadas pela imprensa para identificar que a instituição mantém, de forma recorrente, eventos e cultos com características semelhantes.

Figura 1: Divulgação da ‘Casa Sunset’



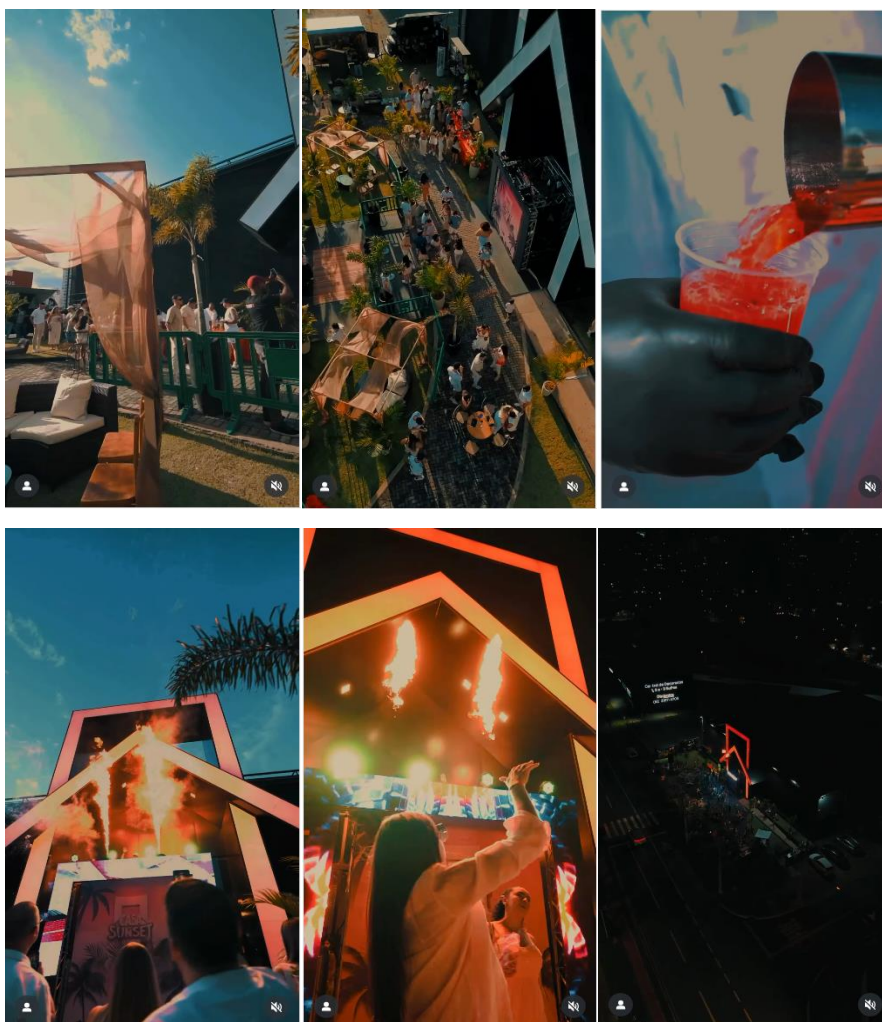
Fonte: Instagram Casa.Oficial, 2025

A divulgação do evento *Casa Sunset*, realizada por meio de postagem no *Instagram* da *Igreja Casa* no dia 30 de janeiro de 2025, exemplifica a interseção entre estratégias de marketing religioso e práticas culturais contemporâneas. A imagem, acompanhada da legenda “Prepare-se para um final de tarde inesquecível de comunhão, alegria e muita música!” convoca o público para uma experiência que combina elementos litúrgicos, como a noção de comunhão, com características próprias de eventos de entretenimento. O texto promocional destaca atrações como *DJs*, *drinks* não alcoólicos, “comidas incríveis”, “decoração temática” e a possibilidade de adquirir ingressos individuais ou *lounges* para grupos de amigos, compondo um repertório semântico que aproxima a lógica de consumo do ritual religioso.

Nesse contexto, a divulgação assume papel central como dispositivo de espetacularização da fé, em que a religião é apresentada por meio de uma estética do lazer e da sociabilidade.

Figura 2: Alguns *frames* do vídeo de divulgação da ‘*Casa Sunset*’





Fonte: Instagram Casa.Oficial, 2025

O *reel* (formato de vídeo curto disponível no *Instagram*) publicado no perfil oficial da *Igreja Casa*, em 22 de fevereiro de 2025, que tem mais de 234 mil visualizações, mostra um ambiente incomum para celebrações religiosas. “Com luzes neon, música eletrônica, pirotecnia, *drinks* sem álcool e uma atmosfera festiva, o evento atraiu jovens vestidos com trajes típicos de balada” (Giló, 2025, n.p). No caso da *Igreja Casa*, de Goiânia, percebe-se uma adoção clara do estilo *sunset* como estratégia litúrgica-visual e de engajamento jovem. O evento “*Casa Sunset*”, promovido pelo ministério *Casa Share*, reuniu música eletrônica, *DJ*, *lounge*, *open bar* (consumo ilimitado de bebidas já incluídas no valor do ingresso) e *open food* (consumo ilimitado de comidas), embora os *drinks* ofertados sejam explicitamente não alcoólicos, conforme a divulgação, tudo com o intuito de criar um “final de tarde inesquecível de música, alegria e muita comunhão”.



A divulgação, por meio da legenda da publicação no *Instagram* oficial enfatizou: “Nossa primeira *Sunset* foi simplesmente inesquecível! Muita comida boa, comunhão, drinks sem álcool e um ambiente surreal! Cada detalhe fez desse dia algo único, e quem esteve aqui sabe: foi só o começo!” (Casa.Oficial, 2025, n.p). Esse formato, porém, gerou reação mista nas redes sociais digitais. Seguidores da página oficial da *Igreja Casa* no *Instagram* questionam, na própria publicação, se não há um ‘extrapolamento’ dos limites entre culto e entretenimento, ao apontarem que luzes neon, atmosfera festiva, trajes típicos de balada e a presença de um *DJ* transformam o ambiente em algo mais próximo de um evento cultural ou social do que de um ritual religioso tradicional. Por outro lado, alguns internautas defendem que essas inovações funcionam como estratégias eficazes de evangelização, capazes de atrair públicos que, de outra forma, permaneceriam afastados da igreja tradicional.

Percebe-se pelos *frames* da divulgação do vídeo, que a igreja adota o estilo *sunset* realizando cultos no fim da tarde ou início da noite, aproveitando o pôr do sol como elemento simbólico e estético, tanto decorativo quanto emocional. Tanto é que, nas imagens, observa-se que o evento inicia durante o dia e se prolonga para o período da noite. No post indicado, o que se nota é a valorização de cenários ao ar livre, como jardins abertos, bem como uma iluminação que ressalta tons dourados e alaranjados, que dialogam diretamente com o momento do crepúsculo. Esses espaços não são acidentalmente escolhidos; eles fazem parte de uma encenação visual que busca intensificar a experiência espiritual: contemplação, beleza, música e danças com arranjos mais atmosféricos, emotividade e uma ambientação menos formal.

Tal centralidade da performance corporal dialoga com transformações observadas na renovação pentecostal brasileira. Como observa Moreira (2016) práticas antes marcadas pela contenção corporal passam a valorizar expressões como “cantar, dançar, saltar, bater palmas e se emocionar” (Moreira, 2016, p. 160), convertendo o corpo em dispositivo fundamental de louvor. No *Casa Sunset*, essa corporeidade ampliada torna-se evidente: os fiéis participam do culto por meio da dança, da movimentação coletiva e da integração sensorial com a ‘música eletrônica gospel’.

Outro elemento observável nesse conteúdo é o uso abundante de produção técnica: som de ‘qualidade’, uso de microfones, palcos montados ao ar livre, fotos que privilegiam silhuetas recortadas contra o céu, pessoas em contemplação e compartilhando essa



experiência por meio de *selfs* e outros meios de registros fotográficos, provavelmente para publicar em suas redes sociais digitais; momentos coletivos de cânticos. A estética transborda para o digital.

Sobre as publicações no *Instagram*, percebe-se que servem tanto para divulgar o evento quanto para construir uma imagem aspiracional de comunidade espiritual moderna. Também parece haver um sincretismo nas linguagens: embora tratem de fé evangélica, há elementos que poderiam lembrar retiros, festivais de música, encontros culturais e, até mesmo, baladas e *raves*⁴. A música assume papel central, não apenas como parte litúrgica, mas como experiência sensorial, conciliando repertórios contemporâneos, arranjos acústicos ou eletrônicos. A vestimenta e postura dos participantes, pelo que demonstra a publicação são modelagens modernas, “looks casuais chiques”, pessoas com o olhar voltado para o horizonte e óculos escuros, reforçam essa ideia de que o culto é também performance social.

A estética do *Casa Sunset* transborda para o digital. As publicações no *Instagram* não apenas divulgam o evento, mas constroem uma imagem de comunidade jovem, moderna e estilizada, projetando pertencimento e desejo. A performance social dos fiéis que participaram do festejo, registrada em imagens e compartilhada em tempo real e publicada em suas próprias redes sociais, confere legitimidade ao evento como experiência coletiva e aspiracional. Como resultado, o culto torna-se simultaneamente espaço de adoração, espetáculo audiovisual e produto cultural a ser consumido e replicado nas redes. Assim, segundo Patriota (2008), vemos o despontar da vida religiosa também ser cada vez mais moldada pelo espetáculo.

São incontáveis horas de conteúdo religioso presente nas telas da cultura da mídia, que apresentam não apenas os grandes momentos da vida comum recheados de representação, mas proporcionam também material ainda mais farto para as fantasias e sonhos, modelando o pensamento, o comportamento, as identidades e a própria religiosidade (Patriota, 2008, p. 286).

Podemos relacionar essas características àquilo que Lévy (2000) destaca ser impossível separar o humano de seu ambiente material, assim como dos signos e das imagens por meio dos quais ele atribui sentido à vida e ao mundo. Da mesma forma, não pode separar o mundo material - e “menos ainda sua parte artificial - das ideias por meio

⁴ Festas ou eventos de música eletrônica, geralmente de longa duração (podendo durar horas ou até dias).



das quais os objetos técnicos são concebidos e utilizados, nem dos humanos que os inventam, produzem e utilizam” (Lévy, 2000, p. 22).

Em síntese, a publicação analisada evidencia que o estilo *sunset* procura articular elementos da cultura contemporânea, visto que “num mundo de comunicação generalizada e globalizada, no qual a cultura é pautada na profusão de informações e na proliferação de imagens” (Perez, 2010, p. 149), é marcada pela centralidade do espetáculo visual, da estética juvenil e da ambiência festiva, com práticas e significados que dialogam com o repertório da religiosidade evangélica. Embora o formato recorra intensamente a recursos de iluminação, musicalidade eletrônica e estética própria de eventos culturais urbanos, seu propósito se ancora em elementos tradicionais da experiência religiosa, como a ênfase na pregação, na comunhão comunitária e na busca de uma experiência espiritual afetiva (e festiva). Assim, mais do que romper com padrões litúrgicos clássicos, o modelo parece operar uma reconfiguração deles: desloca o culto para uma ambiência sensorial ampliada, mas mantém conteúdos doutrinários e práticas de devoção reconhecíveis pelo público evangélico.

Desse modo, o *sunset*, pela perspectiva do fenômeno aqui analisado, não elimina a matriz da religiosidade tradicional; mas sim realiza uma negociação simbólica em que formas litúrgicas e discursivas do evangelho são ressignificadas por meio de linguagens midiáticas e formatos culturais contemporâneos. Essa combinação produz um espaço híbrido no qual estética e espiritualidade se reforçam mutuamente, oferecendo ao seu público uma experiência de fé que preserva referências doutrinárias familiares, mas apresenta-as em sintonia com sensibilidades urbanas, digitais e emocionais características das novas gerações.

1.2 Novas práticas modernas de espiritualidades

Observa-se que estamos diante de um processo de transformação cultural no qual elementos oriundos das chamadas *novas espiritualidades* passam a se integrar ao imaginário coletivo e ao senso comum contemporâneo, isso pelo fato de “[...] a religião não apenas molda a cultura e a personalidade de um indivíduo, mas também é moldada pela cultura e pela personalidade ao longo do tempo” (Mathras *et al.*, 2016, p. 28). Isso significa que práticas religiosas, incluindo performatividades estéticas, rituais e modos de engajamento emocional, são atravessadas por valores culturais emergentes.



Como afirma Guerriero (2009, p. 47), “essas novas espiritualidades compõem um conjunto amplo de elementos intercambiáveis com a sociedade mais ampla”, o que significa que não estão restritas a identidades religiosas formalmente constituídas. Nesse sentido, “não é preciso ser um ‘zen budista’ para praticar meditação” (Guerriero, 2009, p. 47), evidenciando a circulação desses símbolos e práticas em um contexto mais amplo.

Esse movimento indica que se trata menos de uma adesão institucional e mais da incorporação de um *ethos* cultural que “permeia a sociedade” (Guerriero, 2009, p. 47), estando presente nos meios de comunicação, nas interações cotidianas e até mesmo em discursos aparentemente banais ou jocosos. Ainda que os graus de engajamento variem, as pessoas mobilizam esses elementos de modos diversos, elaborando sínteses particulares que, no entanto, permanecem inteligíveis dentro da lógica cultural compartilhada. Trata-se, portanto, de um “subsistema particular que precisa ser visto com muita acuidade” (Guerriero, 2009, p. 47), pois não se distingue por completo das crenças da sociedade abrangente, mas reconfigura aquilo que dela extrai.

A postagem enfatiza a fusão entre espiritualidade e estilo de vida jovem, urbano e conectado. As imagens sugerem que pertencer a essa comunidade é, também, aderir a uma estética aspiracional. Do mesmo modo, a *Igreja Casa* organiza seus cultos com cenografia imersiva, drinks temáticos e uma identidade visual consistente, reforçando a dimensão de experiência total. Não basta consumir um produto, é necessário vivenciar algo memorável. O culto, nesse sentido, se torna um espetáculo de alta densidade simbólica, em que a estética não apenas acompanha, mas constitui o próprio sentido do evento religioso.

Debord (1997, p. 14) já advertia que “tudo o que era vivido diretamente tornou-se representação”. No caso da *igreja Casa*, que promove um ‘estilo sunset’, a representação não se opõe ao vivido, mas o produz e intensifica. A experiência religiosa é pensada desde o início para ser visualmente impactante, midiaticamente compartilhável e emocionalmente engajante. Assim, o sagrado é ressignificado como espetáculo coletivo, ao mesmo tempo íntimo e público, individual e compartilhado.

Uma das características mais fortes das novas espiritualidades, para Guerriero (2009) a centralidade no indivíduo, uma verdadeira ‘religião do *self*’. A percepção de que a divindade se encontra no interior do sujeito levou a uma desconfiança e uma ruptura



com os modelos tradicionais centrados na instituição, notadamente as formas eclesiais tradicionais (Guerriero, 2009, p. 39).

A entrada desses elementos novos e sua combinação com os tradicionais, bem como a própria permanência dessas roupagens nativas vivenciadas agora em novos contextos, por pessoas até então alheias, pode ser compreendida a partir da criação de uma gramaticalidade comum, própria desse espírito de época. Trata-se de algo semelhante a uma língua, que uma vez mantida sua estrutura pode receber novos elementos, sejam eles trazidos do campo das novas espiritualidades, sejam revividos da tradição, agora ressemantizados (Guerriero, 2009, p. 39).

O que possibilita que essas novas formas de vivência das religiões tradicionais se articulem em um sistema simbólico integrado, no qual há trocas, interações e inteligibilidade com outras expressões de religiosidade, é a constituição de um novo *ethos*, um verdadeiro espírito de época. Trata-se, como observa Guerriero (2009, p. 43), de “um *ethos* das novas espiritualidades”, que não implica a subjugação ou abandono das tradições religiosas, mas sim a emergência de uma configuração inédita, marcada pela coexistência e pela diversidade de crenças. Nesse contexto, como reforça o autor (2009, p. 44), “estamos diante de uma situação nova, em que a diversidade de crenças e de sistemas de sentido se fazem cada vez mais atuantes”, evidenciando a pluralidade que caracteriza o cenário religioso contemporâneo.

Gabler (2000, p. 26), lembra que a “estética do entretenimento tornou-se cada vez maior, mais célebre, mais barulhenta, como se o desejo de uma sobrecarga sensorial fosse, assim como o sexo, um impulso biológico em estado bruto, difícil de resistir”. Embora incorporados ao senso comum, Guerriero (2009) aponta que tais crenças e valores não atingem a todos de maneira homogênea. Conforme a população vai tomando contato com as novas espiritualidades, que pode se dar inclusive via meios de comunicação de massa, maior é o grau de transformações no sistema de crenças e valores.

Diante do exposto, evidencia-se que o fenômeno das novas espiritualidades se configura como um processo de ressignificação identitária, simbólica e cultural, em que práticas, valores e estéticas religiosas transitam entre o individual e o coletivo, o tradicional e o contemporâneo, sem que haja necessariamente uma adesão institucional uniforme. Essa circulação de elementos, ao mesmo tempo fluida e inteligível, possibilita a caracterização da coexistência de múltiplos sistemas de sentido e construção de experiências religiosas imersivas e performativas.



Assim, a religiosidade contemporânea não se reduz à tradição formal institucionalizada, mas se manifesta como um espaço de experimentação, em que a estética, a mídia e a vivência se articulam para produzir sentido e pertencimento em um contexto plural e dinâmico. Este cenário aponta para a necessidade de examinar como a experiência religiosa se articula com a lógica do espetáculo e do consumo, tema que será explorado no próximo tópico.

2. Religião, espetáculo e consumo

A midiaticização da religião é um fenômeno amplamente estudado na sociologia contemporânea, uma vez que redefine não apenas os meios de comunicação religiosa, mas o próprio conteúdo da fé. Neste ambiente, Moreira (2016, p. 163) pontua que “a cultura gospel (com forte viés lúdico e imagético) não só se adaptou a concepção de sociedade espetacular, midiática e mercadológica, como a sustenta”. Marco Sousa (2021, p. 280) propõe uma distinção entre religiosidade midiática e religiosidade midiaticizada, indicando que, no segundo caso, “a própria prática religiosa passa a ser constituída pelos dispositivos midiáticos, não se limitando ao seu uso instrumental”.

Esse deslocamento coloca a imagem como mediadora ativa da experiência religiosa. De acordo com Patriota (2008), ao analisar a Igreja Internacional da Graça de Deus, já se verificava o uso do entretenimento como recurso de atração e manutenção de fiéis. Contudo, nas expressões mais recentes das igrejas urbanas voltadas para jovens, a linguagem estética assume centralidade: não se trata apenas de adornar o culto, mas de construí-lo como um espetáculo sensorial total, em que música, iluminação e figurinos são indissociáveis da pregação.

Nesse contexto, torna-se relevante considerar que, na modernidade, o sagrado se hibridiza com a cultura do consumo. Como argumenta Perez (2010, p. 147), pensar a religião hoje exige refletir sobre as relações entre o sagrado e a cultura do consumo, uma vez que o sagrado se sincroniza com o espírito da época e “possibilita experiências lúdicas, hedonistas e hibridizantes” (Perez, 2010, p. 146), acomodando-se às lógicas do mercado ao lado de outros sistemas simbólicos.

Magali Cunha (2016) reforça essa perspectiva ao afirmar que a fé midiaticizada se organiza segundo mediações culturais próprias da contemporaneidade, em que a lógica da cultura digital e de consumo molda os modos de vivenciar o sagrado. Assim, a religião



se desloca para o terreno da economia da experiência, em que o produto não é apenas a mensagem, mas a vivência estética compartilhável e consumível.

A relação entre religião e consumo não é inédita. George Barna (2000) já havia identificado o *marketing* como ferramenta a serviço das igrejas, destacando que a fidelização dos fiéis seguia estratégias semelhantes às de marcas comerciais. Entretanto, o que se observa no estilo *sunset* é uma radicalização dessa lógica: a experiência religiosa é deliberadamente projetada como evento cultural, estético e mercadológico, onde o usufruto também é entendido como parte integrante da experiência espiritual.

A noção de sociedade do espetáculo, formulada por Debord na década de 1960 e ainda plenamente atual, oferece subsídios para compreender como a religiosidade, ao ser difundida pelos *mass media*, assume a forma de espetáculos elaborados com recursos tecnológicos cada vez mais sofisticados. Esse processo atende a um público de fiéis que, à primeira vista, demonstra estar “cada vez mais sedento por entretenimento” (Patriota, 2008, p. 285), revelando a imbricação entre práticas religiosas e lógica espetacular que marca o contexto contemporâneo.

Para Debord (1997), as imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida. “A realidade considerada parcialmente apresenta-se em sua própria unidade geral como pseudomundo à parte, objeto de mera contemplação” (Debord, 1997, p. 13). Conforme aponta Debord (1997), o espetáculo configura-se no momento em que a vivência imediata é substituída por representações, instaurando uma mediação que rompe a unidade da experiência. Nesse processo, o vivido não se apresenta mais em sua forma direta, mas como imagem, constituindo um “pseudomundo” cuja apreensão se dá prioritariamente pela contemplação.

Dessa forma, o fiel, ao mesmo tempo espectador e produto do espetáculo, passa a vivenciar a religião como uma experiência mediada, em que a autenticidade do crer é continuamente traduzida em imagens e performances. O evento religioso, portanto, já não é apenas um espaço de manifestação da fé, mas sim um espetáculo, é o momento em que “a mercadoria ocupou totalmente a vida social. [...] O mundo que se vê é o mundo da mercadoria dominando tudo o que é vivido” (Debord, 1997, p. 29), em que a espiritualidade se expressa através da lógica do ‘parecer’, dissolvendo a fronteira entre devoção e consumo, vivência e representação, transcendência e mercado.



À luz dessa perspectiva, o evento *Casa Sunset*, promovido pela Igreja Casa, exemplifica tal dinâmica, uma vez que a prática religiosa e a experiência comunitária são traduzidas em linguagem espetacular, marcada por elementos visuais, musicais e midiáticos que transformam a comunhão em performance. Assim, a vivência da fé assume características de espetáculo, na medida em que os sujeitos sociais tornam-se simultaneamente participantes e espectadores de uma encenação que remete ao que Debord descreve como a tentativa de reconstituir, por meio de imagens, sejam elas publicitárias ou cinematográficas, um vivido que já se encontra perdido.

Klein (2006) argumenta que a religiosidade atual sucumbe ao fascínio dos meios de comunicação. O autor observa que, mesmo o protestantismo, tradicionalmente centrado na ‘defesa da Palavra’, tem permitido que o sagrado se distancie do discurso austero dos antigos sermões, deslocando-se para o espetáculo visual. Ao se pensar em uma conceituação de consumo, podemos postular as perspectivas de Canclini (2008, p. 60) de que se trata do “conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos”. Isso revela, conforme o autor, que o consumo não é reduzido a um exercício comum do dia a dia, mas se constitui como uma atividade primordial na produção de sentidos. Logo, consumo “não como simples cenário de gastos inúteis e impulsos irracionais, mas como espaço que serve para pensar, e no qual se organiza grande parte da racionalidade econômica, sociopolítica e psicológica nas sociedades” (Canclini, 2008, p. 14).

A chamada religião do consumo não apenas se apresenta como capaz de oferecer respostas para dilemas existenciais de diferentes ordens, mas também promove, a partir dos discursos de seus agentes, uma projeção identitária vinculada a valores associados a determinados grupos sociais. Nesse processo, o fiel encontra a possibilidade de se identificar e aspirar a esses segmentos sem qualquer tipo de constrangimento, chegando, inclusive, a considerar tal movimento como um dever ético. Como afirma Bronsztein (2014, p. 136), trata-se de uma “obrigação moral [...] com segmentos sociais que servem de referencial para uma visível ascensão por meio da obtenção de objetos de consumo”.

Patriota (2008) não nega que em toda e qualquer religião é possível identificar alguns elementos de espetáculo, de teatralidade. Mas, para ela, a proliferação e a facilidade de acesso aos meios de comunicação, principalmente os eletrônicos, que os recursos espetaculares à disposição da religião se adaptaram e se renovaram



magistralmente. “Isso se dá tanto em termos do conteúdo, quanto da forma, peculiares, portanto, aos respectivos meios comunicacionais utilizados na esfera religiosa” (Patriota, 2008, p. 203). Assim, conforme a autora, nas últimas décadas, a comunicação de massa viabilizou a proliferação de espetáculos, por meio dos novos espaços midiáticos como a televisão e a *internet*. “Nestes espaços, o próprio espetáculo está se transformando em um dos princípios organizacionais da vida cotidiana e da peculiar religiosidade contemporânea” (Patriota, 2008, p. 285), o que se manifesta na *Igreja Casa* como uma experiência de fé moldada tanto pelo entretenimento quanto pelas dinâmicas de mercado.

Dessa forma, o entretenimento presente no espetáculo religioso da atualidade, caracterizado essencialmente pela lógica da produção em série de imagens, conforme apresentado no evento *Casa Sunset* revela a atividade religiosa “como shows- para serem assistidos e consumidos como um produto similar aos da indústria da cultura” (Patriota, 2008, p. 289). A autora fomenta ainda que:

Ao propagar seus próprios conteúdos, as organizações religiosas, entre elas, de maneira bastante visível, elaboram seus discursos no estilo que melhor convém para a demonstração de produtos relevantes, cuidadosamente embalados e, por meio do espetáculo midiático, transmitem uma ideologia vinculada, em sua essência, ao entretenimento e aos interesses econômicos das próprias instituições (Patriota, 2008, p. 290).

Nesse sentido, a análise de Guy Debord contribui para compreender como o *Casa Sunset* se insere na lógica da espetacularização religiosa. Para o autor, a primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda a realização humana, uma evidente degradação do ser para o ter. “A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do ter para o parecer” (Debord, 1997, p. 18).

Nessa perspectiva, como formulado por Debord (1997), a espetacularização religiosa contemporânea pode ser compreendida como uma forma específica de ‘alienação’ do vivido, para quem “quanto mais o homem contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo” (Debord, 1997, p. 24). A fé, ao ser transformada em objeto de consumo, substitui a experiência imediata do sagrado por sua representação midiática, instaurando uma distância entre o sujeito e sua própria vivência espiritual. A comunhão, antes experimentada como encontro e partilha, torna-se



espetáculo visual, passível de registro e circulação nas redes sociais digitais, convertendo-se em signo de pertencimento e consumo simbólico.

Essa lógica se manifesta no evento da *Igreja Casa*, em que a experiência espiritual não se esgota no ato da fé, mas se expande como performance estética, registrada, compartilhada e consumida como imagem. O culto, nesse contexto, não é apenas vivência religiosa, mas também representação social, em que o “parecer”, estar presente, postar, participar de uma experiência visualmente atrativa, torna-se elemento central de pertencimento e distinção, trazendo à tona uma problemática que pode se configurar enquanto uma espiritualidade vista como mercadoria.

3. Espiritualidade como mercadoria

As novas crenças religiosas contemporâneas não se difundem, conforme Guerriero (2009) apenas por meio do acesso a diferentes formas de vivência espiritual, mas também através de mecanismos vinculados ao consumo e ao mercado simbólico. Ao encontro desse pensamento, Debord (1997) argumentava que espetáculo é o momento do desenvolvimento pleno da lógica mercantil. Nessa perspectiva, a teoria da religião de Pierre Bourdieu é particularmente relevante, pois compreende o campo religioso como um “mercado”, sendo esta a sua “tese mais destacada em relação à religião” (Silveira; Júnior; Pessoa, 2019, p. 875). Conforme os autores, para o sociólogo francês, a constituição do campo religioso está diretamente associada “às transformações tecnológicas, econômicas e sociais, que produzem novas formas de organização da fé e de legitimação simbólica” (Silveira; Júnior; Pessoa, 2019, p. 875).

Pierre Bourdieu (2011) analisa a relação entre religião e condição social dos grupos, destacando que as atividades religiosas são organizadas por dinâmicas de poder, que frequentemente reproduzem relações de dominação e hierarquia. No caso da *Igreja Casa*, essa perspectiva permite compreender como o estilo *sunset* funciona como uma estratégia sociocultural ao combinar a fé às experiências de consumo, a igreja não apenas organiza práticas religiosas, mas também estrutura relações de poder simbólico dentro de seu público, estabelecendo distinções e hierarquias implícitas.

A exigência de pagamento de ingressos, ainda que relativamente acessível, introduz uma forma de segregação, delimitando participação ao evento e pertencimento, ao mesmo tempo em que reforça a lógica de mercadoria da experiência religiosa. Dessa



forma, o culto se apresenta não apenas como experiência espiritual, mas como fenômeno social que participa da configuração das práticas, valores e percepções dentro da sociedade contemporânea.

Historicamente, a religião institucionalizada buscou se distanciar do entretenimento, estabelecendo uma rígida separação entre sagrado e profano, como evidenciam as pregações de João Crisóstomo (354–407) e a frequente censura a práticas populares na Idade Média. Esse movimento se intensificou entre protestantes puritanos, que “se notabilizaram pelas objeções às expressões populares ‘licenciosas’, tais como dramatizações, canções, danças, jogos e festas sazonais” (Ramos, 2005, p. 218). Entretanto, a partir do século XIX, observa-se uma ruptura com essa postura, acompanhada do surgimento de múltiplas denominações religiosas que passaram a disputar fiéis “como estabelecimentos comerciais concorrentes disputam clientes” (Ramos, 2005, p. 218).

Nesse cenário, a *Igreja Casa*, em Goiânia, com a realização do *Casa Sunset*, ilustra com clareza a transformação da espiritualidade em mercadoria cultural. O evento, marcado por palco iluminado, open bar de drinks não alcoólicos, *DJs* e música gospel eletrônica, sintetiza a fusão entre culto e espetáculo, entre fé e entretenimento. Mais do que um encontro religioso, trata-se de uma experiência de consumo estético e simbólico. Como observa Ramos (2005, p. 218), “o palco, o figurino, a cenografia e o registro audiovisual configuram-se como dispositivos de atração e fidelização de um público que valoriza tanto a autenticidade espiritual quanto a sofisticação estética”.

Relativamente autônomo em relação à estrutura social, o campo religioso é, para Bourdieu (1971/2007), estruturado por interesses internos e por interesses externos. As posições de poderes no campo resultam do confronto entre a “demanda religiosa – os interesses religiosos dos diferentes grupos ou classes de laicos- e a oferta religiosa- os serviços religiosos mais ortodoxos ou heréticos” (1971, p. 319). Segundo Bourdieu (1971), há um interesse especificamente religioso, entendido como aquele que um grupo ou uma classe manifesta em relação a determinadas práticas ou crenças, especialmente no que diz respeito à produção, reprodução, difusão e consumo de certos bens de salvação, incluindo a própria mensagem religiosa.

No caso da *Igreja Casa*, essa lógica se manifesta ao adotar o estilo *sunset*, a instituição articula a produção, difusão e consumo de bens religiosos, música gospel



eletrônica, cenografia, experiências, *drinks* temáticos (mesmo não sendo alcoólicos) de modo a atender tanto aos interesses espirituais quanto às expectativas culturais e sociais de seu público-alvo. Nesse contexto, observa-se que a igreja não apenas transmite uma mensagem religiosa, mas também organiza práticas que são consumidas como experiências simbólicas, estabelecendo uma relação entre oferta e demanda que reflete a mediação entre fé, entretenimento e mercado simbólico.

O que Debord (1997) coloca como centro de sua crítica é o fato de que as imagens em nossa sociedade ganharam um estatuto de independência em relação ao que representam. Dessa forma, o indivíduo não apenas se coloca diante da mercadoria como espectador em sua dimensão objetiva, mas também se constitui subjetivamente nessa condição, uma vez que os atores sociais passam a contemplar e internalizar as imagens da mercadoria. No caso do evento *Casa Sunset*, essa lógica manifesta-se quando os fiéis, ao mesmo tempo em que vivenciam a experiência religiosa e comunitária, também se percebem enquanto espectadores de um conjunto de signos, sejam eles visuais, musicais e midiáticos, que configuram a mercantilização simbólica da fé e sua característica identitária.

Esse modelo evidencia a diluição das fronteiras entre sagrado e profano. Se, na tradição religiosa, a experiência do sagrado se caracterizava pela ruptura com o cotidiano, no *Casa Sunset* tal experiência se funde às dinâmicas de lazer, mercado e sociabilidade. O culto torna-se, simultaneamente, “adoração e evento social, pregação e espetáculo, espiritualidade e estilo de vida”. Ao transformar a fé em produto midiático, a *Igreja Casa* amplia seu alcance, capta novos públicos e se posiciona estrategicamente no mercado religioso, evidenciando que a espiritualidade performática contemporânea não é apenas expressão de fé, mas também uma “mercadoria simbólica” inserida na lógica do consumo cultural.

Considerações finais

A análise do fenômeno *Casa Sunset*, promovido pela *Igreja Casa*, em fevereiro de 2025, permitiu compreender como determinadas igrejas evangélicas brasileiras têm articulado espiritualidade, espetáculo e consumo em novas formas de religiosidade no Brasil contemporâneo. O estilo *sunset* emerge como um dispositivo estético e simbólico



que não apenas traduz as transformações do campo religioso atual, mas também evidencia o modo como a fé se reinscreve nas dinâmicas da sociedade do espetáculo (Debord, 1997).

Ao observar esse fenômeno, nota-se que a religiosidade é performatizada como mercadoria, em que a experiência espiritual se converte em produto consumível, replicável e compartilhável, sobretudo no ambiente digital. A imagem deixa de ser mera representação e passa a constituir-se como mediação central da fé, funcionando como vetor de pertencimento, distinção e engajamento. Nesse sentido, como sugere Bourdieu (2011), a lógica de mercado adentra o campo religioso, organizando disputas simbólicas e hierarquias sociais.

Importa destacar, entretanto, que não foi objetivo deste artigo criticar ou deslegitimar o fenômeno *Casa Sunset* nem os preceitos teológicos ou doutrinários da *Igreja Casa*. O propósito analítico foi compreender e contextualizar tais práticas à luz dos referenciais teóricos da midiatização, do espetáculo e do consumo, buscando evidenciar como esses elementos se articulam na produção contemporânea da experiência religiosa. Trata-se, portanto, de um esforço interpretativo voltado à compreensão das dinâmicas simbólicas e comunicacionais que reconfiguram o sagrado em tempos de mediação digital.

Longe de significar uma banalização da fé, o que reiteramos, não constitui o foco deste estudo, esse processo aponta para uma reconfiguração cultural em que as fronteiras entre o que é “sagrado ou profano” se tornam porosas, produzindo novas práticas espirituais. A experiência religiosa não é mais restrita ao templo, mas se desdobra em cenários instagramáveis, performances musicais e repertórios visuais que dialogam diretamente com as sensibilidades e anseios de um público específico, o qual a *Igreja Casa* busca alcançar.

Do ponto de vista acadêmico, o *estilo sunset*, ainda inexplorado em estudos desse cunho, apresenta-se como um objeto fértil para investigações futuras sobre a midiatização da religião, exigindo análises interdisciplinares que articulem comunicação, sociologia e teologia. Do ponto de vista social, revela-se um sintoma das transformações no *ethos* religioso contemporâneo, no qual a espiritualidade se integra às lógicas de consumo e entretenimento sem perder sua função de produção de sentidos. Em síntese, a *Casa Sunset* e experiências semelhantes demonstram que usufruir também é sagrado, isto é, que a vivência religiosa pode ser simultaneamente um culto, um espetáculo e uma mercadoria.



Cabe, então, refletir sobre os impactos dessa espiritualidade na configuração do campo religioso brasileiro contemporâneo.

Referências Bibliográficas

ARRIBAS, Célia. “Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião?” *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 483-513, 2012.

ANDRADE, Péricles; PESSOA, Silvério Leal. “Religião e Indústria Cultural”. *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura*, São Cristóvão, v. 15, n. 28, jan.-jun.2021.ISSN: 1982 -193X. Disponível em: <https://ufs.emnuvens.com.br/pontadelanca/article/view/16081>. Acesso em: 27 out.2025.

BARNA, George. *O marketing a serviço da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Abba Press, 2000.

BARROS, Duda Monteiro de. Igreja em Goiânia atrai jovens com ‘balada gospel’; veja vídeo. *Veja*, 21 de março de 2025. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/igreja-casa-em-goiania-atrai-jovens-com-balada-gospel-veja-video/> Acesso em: 22 set. 2025.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue Française de Sociologie*, v. 12, n. 3, p. 295–334, 1971.

BRONSZTEIN, Karla R. M. P. P. “Nação dos 318”: a religião do consumo na Igreja Universal do Reino de Deus. *Comunicação, Mídia e Consumo*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 125-142, jan./abr. 2014.

CASA. OFICIAL. *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/casa.oficial/>. Acesso em: 24 jun. 2025.

CASA. OFICIAL. “A CASA tá on” [publicação no Instagram]. Instagram, 22 fev. 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DGZd07pNHwB/>. Acesso em: 22 set. 2025.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 7. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

COSTA, Ranieri. Balada gospel: igreja cria festa sunset com drink sem álcool e DJ. *Uol*, 13 de março de 2025. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2025/03/17/dai-pro-inferno-e-5-reais-de-uber-culto-balada-sunset-viraliza.htm>. Acesso em: 24 set. 2025.



CUNHA, Magali Nascimento. “Elucidações contemporâneas nos estudos brasileiros em mídia e religião”: a perspectiva das mediações culturais e comunicacionais. *Revista Famecos*, v. 23, n. 2, p. 1-15, 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/22280/14177>. Acesso em: 24 set. 2025.

CUNHA, Magali Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2007.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FEITOSA, Larissa. Igreja que era liderada pelo pastor Davi Passamani promovia cultos com temas ‘Tinder’ e ‘vem novinha’. *G1 Goiás*, 12 de abril de 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2024/04/12/igreja-que-era-liderada-pelo-pastor-davi-passamani-promovia-cultos-com-temas-tinder-e-vem-novinha.ghtml>. Acesso em: 22 set. 2025.

GILÓ, Naum. Igreja transforma culto em “balada sunset” e gera polêmica em Goiás. *Metrópoles*, 12 de março de 2025. Disponível em: <https://www.metropoles.com/viralizou/igreja-transforma-culto-em-balada-sunset-e-gera-polemica-em-goias>. Acesso em: 22 set. 2025.

GUERRIERO, Silas. “Novas configurações das religiões tradicionais”: re-significação e influência do universo Nova Era. *Tomo*, São Cristóvão, n. 14, p. 11-32, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/tomo/article/view/497>. Acesso em: 22 set. 2025.

IGREJA CASA. *Site institucional*. Disponível em: <https://casaoficial.com.br/>. Acesso em: 6 dez. 2025.

KLEIN, Alberto. *Imagens de culto e imagens da mídia*. Interferências midiáticas no cenário religioso. Porto Alegre: Sulina, 2006.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

MATHRAS, D.; COHEN, A. B.; MANDEL, N.; MICK, D. G. “The effects of religion on consumer behavior”: A conceptual framework and research agenda. *Journal of Consumer Psychology*, v. 26, p. 298-311, 2016. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2787454. Acesso em: 09 dez. 2025.

MOREIRA, Thiago. “A resignificação do papel do corpo na performance ritual do protestantismo renovado”. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 152–166, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26914>. Acesso em: 2 dez. 2025.



PAEGLE, Eduardo. G. de M. A “mcdonaldização” da fé – um estudo sobre os evangélicos brasileiros. *Protestantismo em Revista*, v. 17, p. 86-99, 2008. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/PR/article/view/3675>. Acesso em: 09 de.2025.

PATRIOTA, Regina Macena Pereira; MOTTA, Roberto Mauro Cortez. *O show da fé: “a religião na sociedade do espetáculo: um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática”*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco- UFPE, Recife, 2008.

PAULA, Robson de. “Os cantores do Senhor”: três trajetórias em um processo de industrialização da música evangélica no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 27, n. 2, dez. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/vTYHPfMZWjmBFrbp5pxgF9L/?lang=pt>. Acesso em: 08 dez.2025.

PEREZ, Lea F. “Algumas notas sobre religião e cultura de consumo”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 146-155, abr./jun. 2010. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/download/P.21755841.2010v8n17p146/2519/9102>. Acesso em: 09 dez. 2025.

RAMOS, Luiz Carlos. *A pregação na idade média: “os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea”*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

SANTOS, Alliston F. N. dos. “Produções ficcionais religiosas”: Record TV e a construção de um padrão tecnoestético de teledramaturgia. *Linguagens – Revista de Letras, Artes e Comunicação*, v. 18, n. 1, p. 62–81, 2024. DOI: 10.7867/1981-9943.2024v18n1p062-081. Disponível em: <https://ojsrevista.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/view/11283>. Acesso em: 8 dez. 2025.

SIGNATES, Luiz. “Espiritualismo”: conceito e perspectivas de pesquisa visando uma tradição de conhecimento em Ciências da Religião. In: *X Congresso Internacional em Ciências da Religião*, 10., 2020, Goiânia. Anais [...]. Goiânia: PUC Goiás, 2020. p. 201-207.

SILVA, João Marcos da. *“A iconofagia gospel”*: arte, corpo, consumo e suas ressignificações no cenário evangélico brasileiro contemporâneo. 219 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2019.

SILVEIRA, Emerson José Sena da; JÚNIOR, Péricles Moraes de Andrade; PESSOA, Silvério Leal Pessoa. “No caminho de uma teoria da religião em Bourdieu”: as apropriações marxianas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 775-800, maio/ag. o2019 –ISSN 2175-5841. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/20176>. Acesso em: 20 set. 2025.



SOUSA, Marco Túlio de. “Igreja eletrônica, religiosidade midiática, religiosidade midiaticizada: conceitos para pensar as relações entre mídia e religião”. *Matrizes*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 275-298, jan./abr., 2021. Disponível em: <https://revistas.usp.br/matrizes/article/view/170313?utm>. Acesso em: 30 set. 2025.



A artificialidade moderna da categorização da Literatura Hermética¹

The Modern Artificiality of the Categorisation of Hermetica

André Effgen²

Resumo: Entre os séculos XIX e XX, o conjunto de escritos antigos atribuídos ou relacionados a Hermes Trismegisto passou a ser sistematizado pela academia sob a denominação de Hermetica ou Literatura Hermética. Nesse contexto, consolidou-se, sobretudo na primeira metade do século XX, uma categorização dicotômica que distinguiu uma vertente considerada filosófico-religiosa, identificada como *hermétisme savant* ou *hermétisme philosophique*, e outra associada a práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, teúrgicas e pseudocientíficas, classificada como *hermétisme populaire*. O problema abordado neste artigo consiste em avaliar em que medida essa divisão moderna corresponde efetivamente às concepções e práticas presentes na documentação antiga. Metodologicamente, o estudo baseia-se na análise histórico-contextual e filológica das principais fontes herméticas, consideradas em conjunto e em diálogo com o debate acadêmico moderno sobre as categorias de magia e religião desenvolvido entre os séculos XIX e XX. A partir desse exame, demonstra-se que a aplicação rígida dessa categorização tende a obscurecer as interconexões internas do *corpus* hermético, uma vez que elementos hoje classificados como técnicos e filosófico-religiosos coexistem nos próprios textos antigos. Conclui-se, portanto, que a divisão moderna da Literatura Hermética possui caráter artificial e que sua utilização acrítica pode comprometer a interpretação histórica das fontes.

Palavras-chave: Literatura Hermética, Categorização, Hermetismo, Egito Greco-Romano.

Abstract: Between the nineteenth and twentieth centuries, the body of ancient writings attributed or related to Hermes Trismegistus came to be systematized by academia under the designation Hermetica. In this context, particularly during the first half of the twentieth century, a dichotomous classification was established, distinguishing a philosophico-religious corpus, referred to as *hermétisme savant* or *hermétisme philosophique*, from another corpus associated with astrological, magical, alchemical, theurgic, and pseudoscientific practices, classified as *hermétisme populaire*. The problem addressed in this article is to assess to what extent this modern division accurately reflects the conceptions and practices present in the ancient documentation. Methodologically, the study is based on a historical-contextual and philological analysis of the main Hermetic sources, examined as a unified corpus and in dialogue with the modern academic debate on the categories of magic and religion developed between the

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Doutorando em Arqueologia pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Membro do Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/UFRJ. Desde 2014 é membro do Neferhotep Project, iniciativa dedicada à escavação, conservação e pesquisa do complexo funerário de Neferhotep (TT 49), em Luxor, Egito. Graduado em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-8006-4938> /Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8295832955538664> /E-mail: andre.effgen@yahoo.com.br



nineteenth and twentieth centuries. The results demonstrate that the rigid application of this classification tends to obscure the internal interconnections of the Hermetic corpus, since elements currently labeled as technical and philosophico-religious coexist within the ancient texts themselves. It is therefore concluded that the modern division of Hermetic Literature is largely artificial and that its uncritical use may compromise the historical interpretation of the sources.

Keywords: Hermetica, Categorisation, Hermetism, Greco-Roman Egypt.

Introdução

A Literatura Hermética é um conjunto documental composto desde papiros mágicos com encantamentos diversos, tratados de astrologia, tratados de uma nascente alquimia, excertos e tratados de natureza “filosófico-religiosa”. Muitas das ideias nos textos herméticos podem ter sido desenvolvidas a partir da antiga religião egípcia, entretanto, dado o contexto da Alexandria “cosmopolita” da época em que os tratados foram escritos, essas ideias foram mescladas com elementos persas, gnósticos e talvez até judaicos, tudo isso traduzido na linguagem da filosofia helenística, particularmente pela escola de filosofia advinda das ideias de Platão (Pinch, 2006, p. 166).

Embora Hermes Trismegisto (*Ἑρμῆς Τρισμέγιστος*) nunca tenha existido, todas as autorias de obras atribuídas a ele são, por isso mesmo, avaliadas enquanto pseudoepígrafas. Na maioria delas quando ele não é o autor, ele é o protagonista, ou ambos ao mesmo tempo, autor e protagonista. Essa figura mítica teria nascido do sincretismo do deus egípcio Thoth (Djehuty - ) com o Hermes (*Ἑρμῆς*) grego, em um movimento típico do período histórico em que esses documentos foram criados e desenvolvidos.

Entre os sécs. XIX e XX da Modernidade, tais textos foram classificados pela academia como “Herméticos”, ou seja, todos os escritos antigos que apresentam alguma relação ou menção a Hermes Trismegisto e com seus ensinamentos. Esse conjunto documental, chamado de “Hermética” ou de “Literatura Hermética”.

Em 1924, Walter Scott, ao comentar sobre a documentação na introdução do primeiro volume da sua obra *Hermetica, The Ancient Greek And Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed To Hermes Trismegistus*, fez uma distinção entre duas classes de Literatura Hermética, que veio a se perpetuar em todos os estudos posteriores sobre o Hermetismo:



A Hermética tratada neste livro pode ser descrita como "aqueles escritos gregos e latinos que contêm ensinamentos religiosos ou filosóficos atribuídos a Hermes Trismegisto". Não importa muito se dizemos "religiosos" ou "filosóficos"; os escritores em questão ensinaram doutrinas filosóficas, mas valorizaram essas doutrinas apenas como meios ou auxílios à religião. Além destes, há outra classe de documentos, cujo conteúdo também é atribuído a Hermes Trismegisto; a saber, escritos relacionados à astrologia, magia, alquimia e formas afins de pseudociência. No entanto, em termos de conteúdo, estes últimos diferem fundamentalmente dos primeiros. As duas classes de escritores concordaram em atribuir o que escreveram a Hermes, mas em mais nada. Eles tinham pouco ou nada a ver um com o outro; eram de calibres mentais muito diferentes; e, na maioria dos casos, é fácil decidir à primeira vista se um determinado documento deve ser atribuído a uma classe ou à outra. Portanto, estamos justificados em tratar a Hermética "religiosa" ou "filosófica" como uma classe à parte e, para nosso propósito atual, ignorar as massas de bobagens que se enquadram na outra categoria (Scott, 1993, p. 1).

Essa distinção de Scott, foi acompanhada por André-Jean Festugière, que por sua vez realizou uma outra classificação sistemática de duas grandes categorias da Literatura Hermética. No primeiro volume de *La Revelation D'Hermes Trismegiste*, publicado em 1944, o autor distinguiu o *hermétisme populaire* (hermetismo popular) – que compreenderia um conjunto de práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, teúrgicas e pseudocientíficas – do *hermétisme savant/ hermétisme philosophique* (hermetismo erudito/ hermetismo filosófico), que compreenderia os textos de caráter filosóficos e religiosos. Para Festugière, além de serem categorias distintas, elas também eram desconexas e inconciliáveis (Festugière, 1950, p. 362). Por ser, talvez, o acadêmico que mais escreveu sobre o hermetismo na história moderna, essa classificação se tornou aceita em quase todos os estudos posteriores, até pelo menos meados da década de 1980, quando Garth Fowden apresenta uma nova perspectiva de nomenclatura para as categorias.

É inegável o fato que existem diferenças substanciais entre essas duas categorias de textos herméticos, no entanto, percebe-se dentro das perspectivas apontadas inicialmente por Scott e posteriormente desenvolvidas por Festugière, além de uma radicalização dicotômica, uma pressuposição de valor e/ou importância entre elas. Quando Scott afirma que tratará dos textos “religiosos/filosóficos” como uma classe à parte, ao passo que ignorará as “massas de bobagens que se enquadram na outra categoria” está posto um juízo de valor. Da mesma forma que Festugière, quando classifica as categorias enquanto “hermetismo popular” e “hermetismo erudito ou filosófico” afirmando que elas são inconciliáveis e desconexas.



É bem provável que a visão dos autores, como homens do seu tempo, foi baseada nas percepções e concepções do extenso debate entre magia e religião que permeou a academia na antropologia e nas ciências humanas em geral entre os sécs. XIX e XX e até na atualidade ainda gera debates. Durante muito tempo, a cultura ocidental considerou a religião e a magia fenômenos distintos, estando a magia em posição inferior à religião. No âmbito acadêmico, a perspectiva de James Frazer se estabeleceu em fins do século XIX e inícios do XX. Para Frazer, a magia compreende um conjunto de práticas, cujos atos visam atingir determinados efeitos e, para isso, deveriam atuar de acordo com certos pressupostos, como a existência da lei de causa e efeito. O autor distingue a magia da religião a partir da atitude ameaçadora ou piedosa do praticante e também diferencia a magia em dois tipos, a imitativa/homeopática e a simpática/contagiosa. No primeiro caso, a magia se baseia no princípio da similaridade e envolve a percepção de uma lei de que: “semelhante afeta o semelhante”; já a magia simpática envolve a crença de que tudo o que se faça a um determinado objeto afetará a pessoa a quem ele pertence ou com quem possui ligação (Frazer, 1982, pp. 34-46).

Partindo das concepções de Frazer, Bronislaw Malinowski, em seus estudos, perpetuou a oposição entre magia e religião. O antropólogo polonês centrou sua análise a partir da prática do encantamento falado. Para Malinowski, é o poder humano que provoca os efeitos definidos através dos encantamentos e dos ritos apropriados (Malinowski, 1948, pp. 55-56), concebendo assim, uma associação direta entre a magia e o ser humano e, dissociando a magia da natureza.

Marcel Mauss e Henri Hubert, em 1904, no seu *Esboço de uma teoria geral da Magia* afirmaram que a religião era um resultado dos fracassos da magia (Mauss; Hubert, 2011, p. 50). Os autores, a partir das proposições de Frazer, identificam a magia enquanto uma potência, onde a simpatia não seria uma força mágica, mas uma via pela qual ela atua. “A simpatia é o caminho pelo qual passa a força mágica; ela não é a força mágica em si mesma” (Mauss; Hubert, 2011, p. 136). Na visão desses autores, a magia se distingue da religião como uma classe distinta de fenômenos e compreenderia um sistema de crenças e ideias assentadas socialmente, sendo desenvolvida por agentes mágicos, através de seus ritos e práticas.

Em 1917, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, Émile Durkheim muda o tom dos debates, pois não estabelece um limite



distinguível entre magia e religião. O autor francês trabalha com a ideia de totemismo enquanto um conceito que explica a relação íntima entre um grupo de indivíduos e uma espécie de ser natural ou artificial que se torna o totem do grupo. Os rituais seriam ações coletivas que objetivavam suscitar, manter ou refazer certos estados mentais desse grupo (Durkheim, 1989, pp. 38-39). Entretanto, esse sistema totêmico não seria propriamente mágico, mas religioso por fazer parte da organização social do grupo.

Em uma perspectiva contrastante, Edward Evan Evans-Pritchard, em 1937, com um viés estrutural-funcionalista, analisa as relações sociais ligadas diretamente às práticas mágicas, salientando a função normativa das crenças mágicas de sustentar o sistema moral e os códigos sociais do povo Zande, na África Central. Na visão de Evans-Pritchard, a magia não seria mais vista enquanto um tipo de engodo ou ilusão, como foi conceituada por Frazer e seus seguidores, mas como uma força que sustenta um aspecto estrutural de uma sociedade. Para o autor, diferente de todos os outros citados anteriormente que apresentavam a magia em uma dimensão negativa e cujo valor era inferior ao conferido à religião, ou mesmo ao pensamento racional e científico, a antropologia deveria abandonar o uso dos termos “religião” e “magia”, devido a uma enorme quantidade de incongruências analíticas, observadas em seu estudo (Evans-Pritchard, 2005).

Nos parece que ainda não há perspectivas significativas na literatura antropológica sobre o papel da magia no Egito antigo, não obstante existirem trabalhos importantes no campo dos estudos da antropologia acerca de distintas sociedades do passado (Machado, 2019, p. 20). Assim, o caminho natural de análise seria o de voltar para própria cultura egípcia em busca de respostas e foi o que, em certa medida, a egiptologia se propôs a fazer ao teorizar sobre a religião e magia na terra dos faraós.

A partir do final do século XIX, no mesmo período em que os antropólogos procuraram teorizar a magia, a nascente egiptologia engendrou esforços para tentar entender este fenômeno no seio da civilização egípcia. Um dos teóricos iniciais a escrever sobre magia e religião no Egito antigo foi Ernest Wallis Budge. Na era vitoriana, o contexto em que viveu, todo tipo de atividade considerada “supersticiosa”, era compreendida como pertencente ao campo da magia. Nesse campo, incluir-se-ia os oráculos, calendários de sorte, sonhos, horóscopos e feitiços propriamente ditos (Ritner, 2008, p. 8). Portanto, as reflexões sobre a magia egípcia neste período estavam envolvidas



em considerações detrativas das práticas mágicas, advindas da antropologia ou do vultoso substrato cultural ocidental, que via a magia como algo negativo. Entretanto, essas visões foram mudando no âmbito acadêmico com o passar do tempo.

Atualmente existe a percepção de que a magia era um elemento constituinte da religião egípcia, imbricada na cosmogonia e indissociável do antigo e complexo sistema cútico egípcio (Baines, 2002, p. 203). Para além disso, ela foi amplamente utilizada em todos os períodos da história egípcia, inclusive no período greco-romano, portanto, é quase impossível distinguir uma prática cútica /religiosa da prática mágica. Dessa forma, embora dadas as características peculiares da Literatura Hermética, acreditamos serem inadequadas as visões de Scott e Festugière que julgaram o agrupamento “filosófico-religioso” de documentos herméticos em posição de superioridade em detrimento daqueles em que a forma de expressão dos conhecimentos fossem a magia, astrologia, teurgia, alquimia etc. As concepções subjacentes a essas classificações nos informam mais sobre os estudiosos, enquanto homens brancos, cristãos e ocidentais do séc. XIX, do que propriamente a respeito dos documentos antigos por eles analisados. Além disso, veremos posteriormente nos próprios textos de teor religioso e/ou filosófico a presença de práticas que seriam consideradas pertencentes ao “hermetismo popular”, bem como dentro da documentação caracterizada mais pela magia e afins, encontraremos práticas que seriam consideradas piedosas/religiosas na perspectiva lançada por Scott e Festugière.

Em 1986, Garth Fowden foi o primeiro acadêmico depois de Festugière a propor uma nova classificação para as categorias da Literatura Hermética. Em *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, o autor passa a empregar os termos *Technical Hermetica* (Hermética Técnica) e *Philosophical Hermetica* (Hermética Filosófica) para designar as duas categorias de documentos que compõem a Literatura Hermética. Sem necessariamente julgar o emprego dos termos anteriores, Fowden, cunhou a nova nomenclatura observando as características principais delas, denominou a primeira de “Hermética Técnica”, visto que, em geral, os textos dessa categoria se propõem a ensinar técnicas/práticas com a finalidade de atingir determinados fins. Enquanto a outra foi intitulada “Hermética Filosófica”, que por meio de discursos de caráter filosófico, visavam transcender as barreiras da *Ἑμαρμενη* (*Heimarmene*) com propósitos religiosos (Fowden, 1993, pp. 1-7). Embora o próprio Fowden não tenha tecido



críticas às nomenclaturas utilizadas antes do seu trabalho, a repercussão do seu livro contagiou todos os estudos sobre o Hermetismo posteriores, que por sua vez adotaram a nova terminologia ao passo que também refletiram criticamente sobre as antigas classificações das categorias da Literatura Hermética. A exemplo de Brian Copenhaver que salientou que não havia nada que pudesse comprovar que a “Hermética Técnica” fosse mais popular que a filosófica na antiguidade (Copenhaver, 2000, p. xxxvi).

No Brasil, David Pessoa de Lira em sua tese de doutorado *O batismo do coração no vaso do conhecimento: uma análise do Corpus Hermeticum IV. 3-6 a*, seguindo a perspectiva inicialmente apontada por Fowden, propôs o uso dos termos “hermetismo mágico-astrológico” e “hermetismo filosófico-religioso ou teofilosófico” para caracterizar as categorias de escritos herméticos (Lira, 2014, pp. 20-21). Embora concordemos com Lira na caracterização da Hermética Técnica e parcialmente para a Hermética Filosófica, neste artigo nos referiremos às categorias nos termos cunhados por Fowden, em virtude de uma maior difusão desta nomenclatura na literatura acadêmica e afim de não gerar dúvidas ao leitor. Voltaremos ao debate sobre a categorização da Literatura Hermética após detalharmos as suas categorias e os documentos que as compõem.

1. A Hermética Técnica

Como já adiantamos em certa medida, a Hermética Técnica, enquanto categoria da Literatura Hermética, compreende textos mágicos, teúrgicos, astrológicos, alquímicos, iatromatemáticos (medicina astrológica) e relacionados à botânica astrológica. Em geral, os textos que compõem essa categoria de hermetismo se propõem a ensinar técnicas/práticas com a finalidade de atingir determinados fins pessoais, mas nela também encontramos textos com características devocionais e religiosas, na acepção moderna.

Para Lira, essa documentação tem por objetivo geral obter

[...] em maior ou menor grau, o poder e o controle sobre o mundo telúrico através de certas práticas de observação e conhecimento da simpatia que se estabelece entre os seres astrais e terrestres, ou seja, conhecer os poderes astrais que se estabelecem por meio da simpatia dos planetas. Ademais, também, busca-se um conhecimento para interpretação dos sinais de prognóstico e adivinhação do futuro, e as propriedades ocultas que compõem as substâncias dos vegetais e dos poderes astrais (Lira, 2014, p. 20).



A Hermética Técnica inclui todos os escritos que apresentam Hermes como patrono da magia e do que na modernidade é conceituado como “ciências ocultas”. A documentação que compõe essa categoria pode ser atestada no Egito desde o período Ptolomaico. Talvez o testemunho mais antigo dessa documentação que chegou até nós seja uma obra astronômica datada do séc. II a.C. intitulada como *A Arte de Eudoxos*. Trata-se de um complexo tratado helenístico sobre a astronomia egípcia pseudoepígrafo atribuído a Eudoxos de Knidos, e que provavelmente foi compilado em um *Serapeum*. O tratado além de descrever cálculos para equinócios e solstícios, apresenta calendários lunares e solares de acordo com as tradições egípcias e gregas fazendo referências também a oráculos dedicados a Serápis e Hermes:

No final do tratado, tanto dentro como seguindo um círculo, que contém os nomes dos signos zodiacais, são encontradas as palavras acrescentadas “oráculos (chrêsmoi) de Sarapis” e “oráculos de Hermes”. Tal descrição pode sugerir um dos usos aos quais tais cálculos astronômicos poderiam ser aplicados. Os papéis oraculares de Apis (Sarapis) e Thoth (Hermes), encontrados aqui em sua forma grega, gozavam de moda popular; eles estavam ainda mais ligados à interpretação dos sonhos. Esta combinação de oráculo e astronomia, beirando a astrologia, que mais tarde se tornou tão popular no mundo romano, com a ascensão de Hermes Trismegisto e obras como o *Tetrabiblos*, encontra aqui suas raízes firmemente fixadas no Egito do século II a.C. (Thompson, 2012, pp. 235 – 236).

Os documentos onde encontramos a maior parte da Hermética Técnica estão no grupo de textos conhecidos como *Papyri Graecae Magicae*, Papiros Mágicos Gregos (PGM) ou Papiros Mágicos Greco-Egípcios, como preferimos. O *Papiro Berolinensis 21243*, possivelmente datado entre o reinado de Cleópatra VII e o governo imperial de Augusto, talvez seja um dos exemplares mais antigos dos Papiros Mágicos Greco-Egípcios. Notavelmente, foram nos *PGMs* onde o nome de Hermes Trismegisto foi inicialmente associado a textos em grego. Os “Papiros Astrológicos”, que abrangem iatromatemática e botânica, começaram a ser divulgados a partir do séc. I a.C., encontrando-se já em ampla circulação no séc. I d.C. Já os Papiros Alquímicos são documentos da Antiguidade Tardia, quando a alquimia começou a tomar forma. De toda forma, os *Papiros Mágicos Greco-Egípcios*, em sua maioria, apresentam datações que variam entre o séc. II a.C. e o séc. IV d.C. e foram redigidos em grego, copta e demótico (Fowden, 1993, pp. 95-115, 117-120; Ebeling, 2011, p. 11; Copenhaver, 2000, p. xxxii).



Os *Papiros Mágicos Greco-Egípcios* são caracterizados pelo sincretismo mágico-religioso greco-egípcio. Seu conteúdo apresenta encantamentos, receitas de feitiços, invocações, fórmulas, conjurações, orações e maldições. Não se sabe exatamente quando esses papiros foram encontrados, nem o contexto arqueológico da sua descoberta, mas em sua grande maioria eles foram adquiridos de egípcios pelo mercador e antiquário Giovanni Anastasi em 1828, tendo alguns deles sido divididos antes da sua venda. A única informação que temos sobre seu contexto é que teriam sido encontrados na atual Luxor, a antiga Tebas do Egito (Fowden, 1993, p. 168).

Sobre esses papiros, embora eles contenham uma antologia de escritos herméticos, entre outros textos, não se pode dizer que sejam uma coletânea de textos da “Hermética Técnica”. É mais provável que esses tratados e encantamentos circulassem e fossem lidos de maneira avulsa na Antiguidade. Apenas no período Bizantino é que temos evidências de compilações de textos herméticos de caráter técnico como em dois manuscritos alquímicos que chegaram até nós, o *Marcianus* 299, datado entre os séculos X e XI d.C., e o *Parisinus* 2325, possivelmente do séc. XIII d.C. (Fowden, 1993, pp. 3-4).

No entanto, já no séc. IV d.C. surge o *Kyranides*, atribuído psuedoepigraficamente em versões posteriores a *Koípanos*, rei da Pérsia. Trata-se de um grande compilado mágico-médico-astrológico onde Hermes foi retratado como um grande mago curandeiro. A grande base dos ensinamentos retratados no *Kyranides*, advém da *Sympatheia* helenística, em que era necessário o conhecimento das substâncias e organismos e suas relações de simpatia e antipatia com base nas propriedades médico-mágicas de cada coisa. Sob a perspectiva do “*hermétisme populaire*”, Festugière percebeu que a obra era uma compilação de diversas passagens de tratados herméticos de caráter médico-astrológicos e iatromatemáticos, de onde se pode presumir que os originais que compuseram a primeira versão da obra no séc. IV d.C. eram muito mais antigos (Festugière, 2019, pp. 239-248).

2. A Hermética Filosófica

A “Hermética Filosófica”, compreende os escritos herméticos em linguagem filosófico-religiosa que demonstram ao leitor um modo de transcender as circunstâncias estabelecidas pela *Ἑμάρμενη* (*Heimarmene*), o fatalismo astral, objetivando a ascensão a deus, ou seja, ascender acima do mundo sensível, com a finalidade de encontrar o mundo



inteligível. Embora o adjetivo “filosófica” seja usual na nomenclatura dessa categoria de escritos herméticos, não se deve interpretá-lo enquanto algo relacionado a filosofia grega de forma restrita. Os textos têm um sentido religioso e se utilizam do discurso filosófico como linguagem para veicular suas ideias e doutrinas. Sobre os textos que compõem a “Hermética Filosófica”, de uma maneira geral, estão orientados para assuntos teológicos, filosóficos ou religiosos. “Trata-se de uma eusebeia filosófica ou uma filosofia piedosa, que inclui em seu bojo a teologia, cosmologia, antropologia, ética, soteriologia, demonologia, tanatologia e escatologia” (Lira, 2014, p. 22).

A datação da “Hermética Filosófica”, não é uniformemente aceita por todos os estudiosos, a perspectiva mais difundida atualmente é de que os escritos filosóficos-religiosos surgiram no Egito a partir do séc. II d.C. e foram se multiplicando até o séc. IV d.C. No entanto, a descoberta do *Livro de Thoth*, trouxe novas questões quanto a datação dessa categoria Hermética, ao revelar textos de sentido análogo aos textos gregos em demótico e hierático e datados inicialmente do séc. I a.C. Partindo disso, hoje se pode datar a Hermética Filosófica de I a.C. a IV d.C. (Pereira, 2010, pp. 98-99).

Excetuando o Livro de Thoth, a documentação que constitui a “Hermética Filosófica” geralmente é classificada em três grupos: fragmenta, traduções e *corpus*. Na Antiguidade certamente existia um número bem maior de textos, hoje classificados como pertencentes à “Hermética Filosófica”, do que os que chegaram até nós. Muitos desses textos possivelmente foram perdidos por completo, mas outros sobreviveram parcialmente em citações, fragmentos e excertos nas obras de autores antigos. Dentro do grupo intitulado *Fragmenta* são bastante conhecidos os *Fragmenta Hermetica* e os *Stobaei Hermetica*.

Os *Fragmenta Hermetica*, também conhecidos como *Testimonia Hermetica*, consistem em citações herméticas presentes nos escritos de diversos autores, tanto cristãos quanto não-cristãos, que viveram entre os sécs. II e V d.C. Autores notáveis que fizeram referências a esses fragmentos incluem Tertuliano (160 - 220 d.C.), Cipriano, Lactâncio (240-320 d.C.), Cirilo de Alexandria (375-444 d.C.), Efraim, o sírio, Marcelo de Ancira (IV d.C.), Zózimo de Panópolis (III-IV d.C.) e Jâmblico (III - IV d.C.). Muitas dessas citações remontam a obras perdidas, enquanto outras fazem referências a textos conhecidos, como os tratados do *Corpus Hermeticum* e o *Asclepius Latinus*. Nesse agrupamento houve uma importante contribuição dos árabes na sua preservação.



Encontramos referências a textos herméticos nas obras de Al-Kindi (850 d.C.), Abu Sulaiman Al-Maqdisi, Al-Nadin, Ibn Zulaq, Ibrahim Ben Wassif Shah e Al-Katibi. Thabit ibn Qurra (836 - 901 d.C.) inclusive é conhecido por ter fundado uma escola hermética pagã em Bagdá (Van den Broek, 2006, p. 492; Scott, 1993, pp. 49, 91-95; Pereira, 2010, p. 100; Afifi, 1951, pp. 840-850; Lira, 2014, p. 32).

Lactâncio e Cirilo de Alexandria foram os autores cristãos que mais frequentemente citaram os textos herméticos, incorporando um número substancial de fragmentos em suas obras. Santo Agostinho, em sua obra *De Civitate Dei* (VIII, 23-27), fez referência ao *Asclepius* (24-26). A mais antiga citação hermética conhecida é a de Tertuliano, no *De anima* (33,2), datada do séc. II a.C., na qual o Mercúrio Egípcio é citado afirmando que a alma, ao se separar do corpo, não se funde com a alma do universo, mas mantém sua individualidade para prestar contas ao criador das coisas que realizou enquanto estava no corpo (Lira, 2014, p. 32).

Os *Stobaei Hermetica* (SH) são compostos de vinte e nove fragmentos de textos herméticos de características filosófico-religiosos reunidos por João Estobeu (*Ἰωάννης ὁ Στοβαῖος*), dentre outros textos de autores gregos, na sua obra antológica *ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα* (*Quatro livros de extratos, ditos e preceitos*). Pouco se sabe a respeito de Estobeu, a não ser que era um macedônio da cidade de Stobi e que viveu no séc. V d.C. Ele foi capaz de reunir uma ampla variedade de trechos textuais, principalmente provenientes de diversos filósofos e poetas gregos dos sécs. V e IV a.C. Esses trechos, apresentados na forma de máximas, anedotas e frases pitorescas, abordam uma diversidade de tópicos, abrangendo áreas como ética, política, economia, filosofia natural e sabedoria popular. Vale destacar que a principal finalidade desses registros era o uso educacional. Essa coleção de textos foi possivelmente compilada nas primeiras décadas do séc. V d.C. com o propósito de servir como material de estudo para Séptimo, filho de Estobeu, conforme a carta prefácio de Estobeu para seu filho que precedia a antologia. Entretanto, é importante ressaltar que muitos dos trechos não foram apenas compilados, mas também recontextualizados, de modo a se enquadrarem em teorias ou tópicos de acordo com os critérios estabelecidos por Estobeu, desvinculando-os, portanto, de seus contextos originais (Ebeling, 2011, p. 10; Copenhaver, 2000, p. xxxii; Lira, 2014, p. 34).



Dentre os fragmentos herméticos preservados por Estobeu, dez deles são provenientes dos tratados II, IV e IX do que hoje conhecemos como *Corpus Hermeticum*. Podemos também encontrar fragmentos do *Asclepius*. É possível que Estobeu tenha reunido esses textos herméticos a partir de coleções de textos Herméticos de caráter filosófico-religiosos que já existiam na Antiguidade, como atestou Cirilo de Alexandria ao relatar que em Atenas um homem teria reunido quinze livros “Hermaicos”. Para além disso, nos chama a atenção dentro da antologia de Estobeu, um extenso texto hermético conhecido como *Kore Kosmou* (SH XXIII-XXVII). O aspecto mais notável desse tratado reside na dinâmica entre as personagens que protagonizam o diálogo, especificamente Ísis no papel de mentora e Hórus no de aprendiz. Diferentemente de outras obras herméticas em que Hermes desempenha o papel central como mestre da iniciação, neste texto, Ísis, que já foi iniciada por Hermes, assume a função de instruir seu filho Hórus (Fowden, 1993, p. 4; Ebeling, 2011, pp. 10-11; Pereira, 2010, p.101; Lira, 2014, p.34).

Outrossim, além dos *Fragmenta Hermetica* e os *Stobaei Hermetica*, dentro do grupo dos fragmenta ainda temos os Fragmentos de Viena. Trata-se de fragmentos de dois Discursos de Hermes a Tat que foram preservados nos *Papyri Vindobonenses Graecae* 29456r e 29828r e foram encontrados em Viena na segunda metade do séc. XX. Para além da descoberta em Viena um fragmento também foi descoberto em Oxford (Ebeling, 2011, p.11).

Dentre os textos da Hermética Filosófica, alguns deles chegaram até a modernidade por meio de traduções antigas. Dessas traduções a mais antiga é do tratado *Asclepius latino*. O tratado em questão originalmente em grego era intitulado como *Λόγος Τέλειος* (*Logos Teleios*) e foi traduzido para o latim entre os sécs. III e IV d.C. sob o título de *Sermo perfectus*. Do texto original em grego restam alguns fragmentos, oriundos da citação de Lactâncio e a *Oração de ação de graças* que aparece no PGM III (*Papyrus Mimaout* 2391). Em 1945, com a descoberta dos *Códices de Nag Hammadi* (NHC), foram encontrados a *Oração de ação de graças* (NHC VI, 7) e trechos correspondentes ao *Asclepius* 21-29 (NHC VI, 8) traduzidos para o copta (Ebeling, 2011, pp. 10-11; Van den Broek, 2006, pp. 493-497; Fowden, 1993, pp. 9-10; Pereira, 2010, pp. 101-102; Lira, 2014, pp. 35-36).

Festugière acreditava que o texto em latim não tinha predecessores (Nock; Festugière, 1945, p. 290), já Thomas McAllister Scott, defendeu que a tradução latina de



Asclepius seria mais completa que o texto grego perdido (Scott, 1987, p. 5). No entanto as comparações com os fragmentos em grego e posteriormente com as traduções coptas possibilitou aferir a veracidade da existência de um texto grego original. Segundo Lira:

O que se pode dizer sobre o tratado *Asclepius* é que os vários fragmentos e citações de passagens dele e a descoberta de trechos em copta vieram a confirmar que essa obra foi escrita em grego. Os traços da sua originalidade grega ficam em evidência quando se compara ao texto latino e ao texto copta. Inclusive foi percebido que o texto latino foi mais do que uma tradução, seu tradutor usou de liberdade para expandir e diminuir o texto arbitrariamente. Nota-se que a versão latina do *Logos Teleios* é uma paráfrase ao comparar com os fragmentos gregos e coptas. O texto apresenta várias camuflagens feitas pelo tradutor ou redator final. Em todo caso, estabelecendo um cotejamento entre os textos copta, grego e latino, é possível reconstruir o texto do *Logos Teleios* em maior ou menor grau (Lira, 2014, p. 36).

Entre os já referidos *Códices de Nag Hammadi*, além da *Oração de ação de graças* do *Asclepius* e dos trechos do tratado, também foi encontrada uma nota escríbal entre a oração e a tradução copta do *Asclepius* e um tratado inteiramente novo que precedia o conjunto relacionado ao *Logos Teleios*. Esse tratado, desconhecido até 1945, foi denominado de *De Odoade et Enneade* (NHC VI, 6). A importância deste texto não reside apenas na sua singularidade ou no fato de ter permanecido desconhecido até 1945, mas sim devido aos seus detalhes doutrinários. Trata-se de um texto hermético em copta que não possui paralelos conhecidos em versões gregas ou latinas. Enquanto a *Oração de Ação de Graças* e o *Logos Teleios* podem ser comparados facilmente com passagens textuais em diversos documentos, o *De Ogdoade et Enneade* é uma obra única, o que torna desafiador estabelecer um contexto histórico para ela. De modo geral, a estrutura do tratado *De Ogdoade et Enneade* é análoga, em grande parte, ao tratado XIII do *Corpus Hermeticum*, embora também contenha elementos relacionados à Hermética Técnica. Do ponto de vista doutrinário, é possível identificar possíveis referências aos tratados I, IV, VI, VII e XIII do *Corpus Hermeticum* (Pereira, 2010, pp. 99-100; Van den Broek, 2006, pp. 495-496; Fowden, 1993, pp. 5-6; Copenhaver, 2000, p. xxxix, Lira, 2014, pp. 37-39).

Ainda no grupo das traduções, as Definições Herméticas Armênicas foram encontradas no séc. XX e assim como o tratado *De Ogdoade et Enneade* constitui uma das maiores descobertas herméticas do século. *Hermeay Erameci ar Asklepios sahmanak'* é o título do tratado em armênio que pode ser traduzido como *Definições de Hermes Trismegisto a Asclépio*. Esta tradução representa, basicamente, uma versão armênia



datada do século VI d.C. de um texto originalmente escrito em grego. Quanto ao texto grego, apenas foram encontrados fragmentos na Biblioteca Bodleiana, em Oxford. O conteúdo do *Definições* 10,7 é tido como paralelo ao do *SH XIX* 1,94. A maioria dos manuscritos das *Definições de Hermes Trismegisto a Asclépio* que chegaram até os dias de hoje remonta ao séc. XIII d.C. No entanto, considera-se que a tradução para o armênio pode ser rastreada até os séculos VI a VIII a.C. (Mahé, 2005, p. 3939; Fowden, 1993, pp. 157-159; Lira, 2014, p. 40).

As "Definições" consistem em uma coleção de máximas de sabedoria, distintas da forma de diálogo que é comum na maioria dos tratados herméticos filosóficos-religiosos. Ele se diferencia por sua estrutura, que consiste em uma compilação de sentenças curtas. Essas sentenças funcionam como resumos concisos das principais doutrinas do hermetismo, adotando uma abordagem aforística. Essa organização estrutural do tratado hermético também é observada no *SH XI*, mantendo, assim, uma similaridade formal entre esse fragmento e as *Definições de Hermes Trismegisto a Asclépio*. É plausível supor que o texto original em grego das *Definições armênicas* tenha sido elaborado no séc. I d.C. no contexto do Egito greco-romano (Van den Broek, 2006, p. 496; Mahé, 2005, p. 3941-3942; Lira, 2014, p. 40; Fowden, 1997, pp. 198-199).

O último dos grupos elencados anteriormente em que os pesquisadores modernos documentam a Hermética Filosófica é o *corpus*. Aqui temos reunidos os escritos herméticos mais conhecidos e estudados academicamente desde a renascença até hoje, intitulado de *Corpus Hermeticum*. Por *corpus*, se entende uma coletânea ou conjunto de documentos sobre determinado tema e/ou o repertório ou conjunto da obra de uma pessoa ou a ela atribuída. A criação de *corporas* foi abundante desde o séc. I a.C. ao séc. III d.C. quando vários conjuntos de escritos de diversos autores foram compilados por estudiosos na cidade de Alexandria. Em geral, um *corpus* tem por objetivo oferecer aos pesquisadores e leitores acesso abrangente a todas as obras de um autor específico e/ou de uma tradição ou corrente literária em particular. Frequentemente, é a partir dos *corpora* e de suas características históricas que se extraem os princípios fundamentais de uma tradição específica, seja ela de natureza filosófica ou religiosa (Rossetti, 1998, pp. 44-48, 131).

Foi a partir de Richard August Reitzenstein (1861-1931), filólogo alemão e integrante da chamada *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola da História da Religião)



da Universidade de Göttingen, possivelmente inspirado pelo sentido dos corpora antigos, que termo o *Corpus Hermeticum* se tornou canônico para nomear o conjunto de 17 tratados da Hermética Filosófica que se tornaram os documentos mais conhecidos do hermetismo. O *Corpus Hermeticum* como conhecemos na modernidade não era conhecido na Antiguidade. Embora existam evidências da compilação de vários textos da “Hermética Filosófica”, como vimos no testemunho de Cirilo de Alexandria ou mesmo na compilação de Estobeu, é mais provável que os tratados que vieram a compor posteriormente o *corpus* circulassem de forma independente no mundo antigo. A formação da compilação de textos que hoje conhecemos como *Corpus Hermeticum* se deu entre o final da antiguidade, no decurso da Idade Média até provavelmente o séc. XI no Império Bizantino (Lira, 2023, p. 67).

Em 1460, na era renascentista da Itália, um monge chamado Leonardo de Pistoia chegou a Florença a pedido de Cosimo de' Medici. Ele trouxe consigo um manuscrito em grego que havia sido descoberto em um mosteiro na Macedônia e que continha tratados herméticos. Cosimo imediatamente entregou o manuscrito a Marsilio Ficino com a finalidade de traduzir os antigos textos atribuídos a Hermes Trismegisto para o latim. Em 1463, Ficino concluiu a tradução do manuscrito encomendada por Cosimo de' Medici. No entanto, a publicação desta tradução só ocorreu em 1471, e foi intitulada *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei*, ou simplesmente *Pimander*, em referência ao personagem central do primeiro tratado traduzido, Poimandres (*Ποιμάνδρης*). O manuscrito traduzido ainda não abrangia completamente o que hoje conhecemos como o *Corpus Hermeticum*; ele consistia no manuscrito *Laurentianus* 71, 33 (A), composto por 14 dos 17 tratados que formam o *Corpus*. De 1471 até 1641, o *Pimander* de Ficino foi reeditado mais de vinte e cinco vezes, sem contar as transcrições e traduções para outros idiomas baseadas na tradução original de Ficino para o latim. Marsilio Ficino é considerado o principal representante do Humanismo Florentino, sendo um notável tradutor e comentarista dos escritos de Platão, bem como o primeiro a traduzir e comentar os textos herméticos no mundo ocidental moderno (Campanelli, 2012, pp. LXI - LXIV).

Muitas foram as edições posteriores do *Corpus Hermeticum*, no entanto a edição que se tornou padronizada e que até hoje ainda é a mais utilizada nos estudos da “Hermética Filosófica”, foi estabelecida na edição crítica de Arthur Darby Nock e André-Jean Festugière publicada originalmente entre 1945 e 1954. Os tomos da obra que cobrem



o *Corpus Hermeticum* propriamente dito são os dois primeiros, no segundo além da segunda parte do *Corpus* temos o tratado *Asclepius*. No terceiro e no quarto tomo estão disponíveis os *Stobaei Hermetica* e fragmentos diversos. Nock, no que concerne aos tratados do *Corpus Hermeticum*, foi o responsável por fazer a edição crítica do texto em grego a partir de 28 manuscritos diferentes, além de todas as edições impressas existentes à época, enquanto Festugière ficou a cargo da tradução ao francês, os comentários e as introduções. Segundo os próprios autores, o trabalho de inventariação manuscritológica e de comparação textual que deram origem ao texto crítico durou doze anos, tendo sido finalizado em 1938. A edição de Nock-Festugière ganhou credibilidade por ser um texto crítico cuidadosamente conservado de acordo com os manuscritos e sem a necessidade das interpolações desnecessárias como feitas por outros editores no passado, a exemplo de Walter Scott (Nock; Festugière, 1960, pp. VII- IX; Lira, 2014, 74-75).

Em 2005, Richard Jasnow e Karl-Theodor Zauzich trouxeram à atenção da comunidade acadêmica dois volumes da obra intitulada *The Ancient Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*. Essa obra apresentou ao mundo o *Livro de Thoth*, composto por discursos variados nos quais o deus Thoth “grande, grande, grande” aparece como instrutor em diálogos com seu discípulo *Mr-rh*, de forma notavelmente semelhante aos textos que compõem a chamada “Hermética Filosófica”. A tradução do nome do discípulo pode ser equiparada a “amante da sabedoria” ou “amigo da sabedoria”, semelhante à palavra grega *φιλόσοφος* (filósofo) (Jasnow; Zauzich, 2005).

Os documentos traduzidos e analisados por Jasnow e Zauzich consistem em fragmentos escritos em demótico e hierático, originários de diversos templos do Egito e datados dos sécs. I a.C. a II d.C. A partir dessa pesquisa, surgiu a hipótese de que a Literatura Hermética possa ter sido escrita em grego ao mesmo tempo em que textos de conteúdo e forma semelhantes eram desenvolvidos nos templos egípcios. Os estudos dos autores mencionados também provocaram uma revisão nas datas geralmente aceitas para a “Hermética Filosófica”. Até então, a compreensão era de que essa categoria da Literatura Hermética teria se originado entre os séculos II e IV d.C., no contexto do Egito romano, portanto, contemporânea ao Cristianismo. No entanto, com a descoberta do *Livro de Thoth*, a “Hermética Filosófica” passou a ser datada a partir de I a.C., abrangendo o



período do Egito helenístico sob o governo dos Ptolomeus e sendo anterior ao Cristianismo.

É importante mencionar que o trabalho de Jasnow e Zauzich causou grande impacto entre os pesquisadores que se dedicavam a essa área de estudo. Mesmo antes da publicação de sua obra, em 1996, Jean-Pierre Mahé havia publicado um artigo com suas considerações sobre um relatório preliminar da pesquisa apresentado pelos dois autores na última Conferência de Egiptologia da Universidade de Cambridge, que antecedeu a publicação do artigo na revista "*Vigiliae Christianae*". Posteriormente, em 2014, Richard Jasnow e Karl-Theodor Zauzich lançaram uma nova versão de seu estudo, intitulada *Conversations in the House of Life: A New Translation of the Ancient Egyptian Book of Thoth*, na qual apresentaram uma nova tradução dos textos e os resultados de suas pesquisas acumuladas desde 2005. Nessa nova versão, em um único volume, buscaram ser mais concisos e utilizar uma linguagem acessível ao grande público não-acadêmico.

Entre os classicistas que se debruçam sobre a Literatura Hermética, nos parece que existe ainda um certo distanciamento e até mesmo omissão em considerar esses documentos como parte da “Hermética Filosófica” ou mesmo da literatura hermética em geral. Aqui concordamos com Ronaldo Gurgel Pereira, que em sua tese de doutorado em egiptologia defendida na Universität Basel em 2010, postula que o Livro de Thoth está inserido na categoria da “Hermética Filosófica” (Pereira, 2010, pp. 98-99). No entanto, resta o problema de como documentá-lo. Como expusemos, os documentos que compõem a Hermética Filosófica foram agrupados em três conjuntos (fragmenta, traduções e corpus), no entanto, dadas as características ímpares do *Livro de Thoth*, acreditamos que ele não caiba em nenhum dos três. Mesmo porque não foi escrito originalmente em grego e nem é uma possível tradução de uma obra em grego. Daí, em nosso artigo, propomos um novo grupo de documentação para esses escritos, o qual intitulamos como *Testemonia Aegyptiaca*, justamente por testemunhar a existência de textos de caráter similar em estrutura e sentido filosófico-religioso em língua nativa egípcia e que foram produzidos nos templos egípcios, no mesmo contexto em que os tratados da “Hermética Filosófica” eram produzidos e difundidos.



Considerações finais

Como expusemos na parte introdutória deste artigo, a Literatura Hermética desde Walter Scott e André-Jean Festugière foi categorizada em duas grandes categorias. Inicialmente dividida entre *hermétisme populaire* (hermetismo popular) e *hermétisme savant/ hermétisme philosophique* (hermetismo erudito/ hermetismo filosófico), essas duas categorias foram pensadas em termos da superioridade/ maior valor intelectual da segunda em detrimento da primeira. Enquanto a primeira, preterida, compreenderia um conjunto de documentos relacionados a práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, teúrgicas e pseudocientíficas, a segunda categoria era mais valorizada e continha em si documentos de teor filosófico com sentido religioso. Para esses autores as categorias em que eles dividiram a Literatura Hermética eram inconciliáveis e desconexas e o único fator que as unia era a figura de Hermes Trismegisto que em ambas as classes era retratado como um patrono e instrutor. Evidenciamos também, o que no nosso entendimento, está subjacente na nomenclatura das categorias, ao resumidamente apresentar o debate entre magia e religião que se descortinou entre os sécs. XIX e XX na academia no âmbito da antropologia e das ciências humanas de maneira geral.

A partir de 1986, com Garth Fowden a nomenclatura das categorias da Literatura Hermética se transforma e se torna usual nomeá-las enquanto “Hermética Técnica” e “Hermética Filosófica”. A maioria dos pesquisadores posteriores, seguindo a perspectiva de Fowden, começa a se desprender das perspectivas detrativas em relação a “Hermética Técnica”. Embora seja reconhecido que nos escritos da “Hermética Filosófica” o foco principal não esteja veementemente ligado à astrologia, à magia e à alquimia, isso não impede que esses elementos possam ter sido interpretados a partir de uma perspectiva filosófico-religiosa dentro do contexto dos escritos herméticos filosóficos. Estas duas categorias compartilhavam elementos de um domínio comum. Apesar de ser evidente que há diferenças substanciais em tom e conteúdo entre elas, não se pode concluir que exista uma oposição fundamental contrastante e desconexa entre a “Hermética Técnica” e a “Filosófica”. Há que ter em mente, de toda forma, que a categorização da Literatura Hermética é um produto moderno e baseado nos anseios e perspectivas da modernidade.

A própria documentação nos aponta caminhos divergentes de uma oposição restritiva entre as categorias da Literatura Hermética. No feitiço das linhas 370-446 do PGM V, um encantamento que solicita inspiração a Hermes, encontramos um curioso



hino ou oração (nas linhas 400-420) que deveria ser recitado depois de realizar os procedimentos práticos anteriormente descritos no papiro:

Hermes, senhor do mundo, que reside no coração,
Ó círculo da Selene, esférico
E quadrado, o fundador das palavras da fala,
Defensor da causa da justiça, vestido com uma capa,
Com sandálias aladas, traçando um curso etéreo
Abaixo das profundezas da terra, que segura as rédeas do espírito,
Ó olho de Hélios, ó poderoso,
Fundador da fala plena, que com tuas lâmpadas
Dás alegria àqueles que estão nas profundezas da terra, aos mortais
Que terminaram a vida. / Profetiza dos acontecimentos
E do divino Sonho és chamado, aquele que envia
Oráculos de dia e de noite; tu curas
Todas as dores dos mortais com teus cuidados curativos.
Vem para cá, ó abençoado, ó poderoso filho
Da Memória, eu que trago plenos poderes mentais,
Em tua própria forma, aparece benignamente
E benevolmente realiza a tarefa para mim,
Um homem piedoso, e torna tua forma benévola
Para mim, NN,
Para que eu possa compreender-te por tuas habilidades
De profecia, por teus próprios feitos maravilhosos.
Peço-te, senhor, sê benigno para comigo e
Sem engano aparece e profetiza para mim (Betz, 1986, pp. 108-109).

Aqui podemos observar, em um documento categorizado como pertencente à “Hermética Técnica”, para além de uma coleção de atributos tanto de Hermes quanto de Thoth, uma atitude que seria interpretada como religiosa na acepção moderna, em que o fato do mago ser um “um homem piedoso” aumentaria as suas chances de receber o favor da divindade invocada. Podemos classificar esse feitiço como um clássico exemplo de prática teúrgica³.

Na “Hermética Filosófica”, por sua parte, abundam exemplos de ensinamentos e práticas que remetem à categorização moderna da “Hermética Técnica”. No tratado XVII do *Corpus Hermeticum*, encontramos uma instrução ministrada por Tat sobre os fundamentos da *sympatheia*:

Se refletires, ó rei, dos corpos também existem os incorpóreos. - Quais?
Disse o rei. - Os corpos manifestos nos espelhos não parecem ser

³ *θεουργία* (theourgía): Etimologicamente podemos entender a teurgia enquanto “ação ou trabalho dos deuses”. A teurgia antiga se constituía em um conjunto de práticas ritualísticas que visavam preparar e elevar a alma até os deuses e, assim, ao entrar em contato com eles, conhecer a verdade divina, que estaria acima de todas as verdades. Embora a prática seja muito antiga e possa ser encontrada nas religiões antigas do Egito, Grécia, Roma e outras civilizações antigas, ela só passa a ser assim categorizada inicialmente a partir dos Oráculos Caldeus (II - III d.C) (Lewy, 1978).



incorpóreos? - Assim é, o Tat; divinamente refletas, disse o rei. - Existem também outros incorpóreos: por exemplo, as imagens não parecem ser a ti substâncias incorporais, manifestas nos corpos, não somente das coisas animadas, mas também das coisas inanimadas? - Bem dizes, ó Tat. - Assim, como supramencionado, são reflexos dos incorpóreos, isto é, do sensível em relação ao mundo inteligível e do inteligível em relação ao sensível; por isso, pronta-te diante das estátuas, ó rei, porque elas têm imagens do mundo inteligível. - Assim, o rei, tendo se levantado, disse: é hora, ó profeta, de vir a estar no que diz respeito aos cuidados dos hóspedes; no próximo dia teologizaremos um assunto após o outro (*Corp. Herm. XVII*).⁴

Ainda sobre a *sympatheia* e também sobre a importância espiritual do Egito, o tratado *Asclepius*, nos traz o seguinte diálogo entre Hermes Trismegisto e Asclépio:

-Falas sobre estátuas, Ó Trismegisto?
- Falo, Ó Asclépio. Não percebes até que ponto tu próprios dúvidas? Elas são estátuas animadas, cheias de sensibilidade e espírito, capazes de realizar tantas maravilhas. Preveem o futuro, predizem eventos por meio de sonhos e muitas outras coisas, influenciando a fragilidade dos seres humanos e cuidando de suas aflições, tristezas e alegrias conforme seus méritos. Ignoras, Ó Asclépio, que o Egito é a imagem do céu ou, o que é mais correto, a tradução ou descida de tudo o que é governado e exercido no céu? E se devemos falar com mais precisão, nossa terra é o templo de todo o mundo (*Asclep. 24, 11-20*).⁵

Voltando ao *Corpus Hermeticum*, encontramos uma passagem interessante a respeito da divinação no tratado XII:

Portanto, todo ser vivo é imortal graças a ele [o *nous*]. No entanto, acima de todos, o ser humano, que é também receptivo a deus e consubstancial com deus. Pois, apenas a este ser vivo, deus fala, seja durante a noite através dos sonhos, durante o dia por meio de sinais, e por todos os meios ele revela o que está por vir. Através das aves, das entranhas, do espírito e das árvores. Portanto, é por isso que o ser humano anuncia que tem o conhecimento do passado, do presente e do futuro (*Corp. Herm. XII, 19*).⁶

Com o objetivo de não nos delongarmos em exemplos infintos, deixaremos ao leitor algumas indicações de onde ele poderá encontrar alguns exemplos de práticas categorizadas enquanto pertencentes à “Hermética Técnica” nos documentos da “Hermética Filosófica”, a saber: Teurgia (*Kore Kosmou VII*), astrologia (*Stobaei Hermetica VI*; *Nag Hammadi Codex VI, 6, 2*), alquimia (*Corpus Hermeticum, V, 9*; *XII, 8*; *XIX, 10*) e magia (*Nag Hammadi Codex VI, 6, 56*).

⁴ Para esse tratado valho-me da tradução de David Pessoa de Lira (Lira, 2023, p. 255).

⁵ Tradução nossa a partir do texto em latim (Nock; Festugière, 1945, p. 326).

⁶ Tradução nossa a partir do texto em grego (Nock; Festugière, 1960, pp. 181-182).



Se analisarmos o contexto histórico que permeava o Egito no período em que foi produzida a Literatura Hermética, poderemos encontrar ainda mais evidências de que a categorização dessa documentação em duas classes antagônicas é artificial e não corresponde à realidade histórica.

Ademais, o pensamento dos antigos egípcios era caracterizado pelo monismo, que segundo Gertie Englund, seria o sistema de pensamento mais apropriado para caracterizar o Egito antigo. De acordo com a visão egípcia, há uma unidade e coesão que perpassam toda a criação. A existência, por si só, é considerada uma unidade intrínseca e complementar ao estado primordial (Englund, 1989, pp. 9;25). Ciro Cardoso, concordando com Englund, afirma que não havia no Egito qualquer especialização e separação entre ciência, religião, cosmologia, psicologia, sociologia e teoria política, se quisermos dar rótulos modernos (Cardoso, 1999, p. 24). Toda compartimentação moderna fazia parte de um todo, uma intrincada rede multi relacionada. Nessas perspectivas também podemos incluir a inexistência de uma categorização entre religião e magia.

A Literatura Hermética é em uma primeira instância fruto da interação entre as culturas egípcia e greco-romana. Poderia se alegar, no entanto, que as estruturas de pensamento egípcias por si só não estão representadas em sua integralidade nos documentos que compõem o hermetismo. No entanto, essa premissa se desfaz ao observarmos que no mundo greco-romano magia e religião também estavam associadas. Timothy Johnson, por exemplo, afirma que “a magia no mundo Greco-Romano pode ser considerada uma manifestação extrema de uma orientação religiosa abrangente” (Johnson, 2009, p. 43).

Embora não advoguemos pela eliminação da categorização da Literatura Hermética em “Hermética Técnica” e “Hermética Filosófica”, acreditamos que, ao analisar esses documentos, seja fundamental considerar as interconexões entre ambas. A categorização da Literatura Hermética representa uma útil ferramenta didática para a organização dos materiais no contexto do método científico contemporâneo. No entanto, essa categorização não deve obstruir as informações contidas nas próprias fontes, as quais surgiram nas mesmas coordenadas geográficas, período histórico e contexto cultural.

**Referências Bibliográficas**

- AFIFI, Abdul Ela. The influence of Hermetic literature on Moslem thought. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 13, n. 4, p. 840-855, 1951.
- BAINES, John. Sociedade, moralidade e práticas religiosas. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. p. 150-244.
- BETZ, Hans Dieter. *The Greek magical papyri in translation: including the Demotic spells*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- CAMPANELLI, Maurizio. Introduzione. In: FICINO, Marsilio. *Mercurii Trismegisti Pimander, sive de potestate et sapientia Dei*. Torino: Aragno, 2011.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, múmias e ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1999.
- COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMES TRISMEGISTUS. *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- EBELING, Florian. *The secret history of Hermes Trismegistus: Hermeticism from ancient to modern times*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- ENGLUND, Gertie. Gods as a frame of reference: on thinking and concepts of thought in ancient Egypt. In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: cognitive structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989. p. 7-28.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. v. 1. Paris: Gabalda, 1950.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *La rivelazione di Ermete Trismegisto: l'astrologia e le scienze occulte*. Milano: Mimesis, 2019.
- FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.



JASNOW, Richard; ZAUZICH, Karl-Theodor. *The ancient Egyptian Book of Thoth: a Demotic discourse on knowledge*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman religion and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2009.

LIRA, David Pessoa de. *O batismo do coração no vaso do conhecimento: uma análise do Corpus Hermeticum IV*. 2014. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade EST, São Leopoldo, 2014.

LIRA, David Pessoa de. *Hermes Trismegistus: Corpus Hermeticum graecum*. São Paulo: Cultrix, 2023.

LEWY, Hans. *The Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1978.

MACHADO, Tamires. *Heka: magia, ideia e personificação: uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo*. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

MAHÉ, Jean-Pierre. Preliminary remarks on the Demotic Book of Thoth and the Greek Hermetica. *Vigiliae Christianae*, v. 50, n. 4, p. 353-363, 1996.

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistus. In: JONES, Lindsay (org.). *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Thomson Gale, 2005. p. 3938-3944.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science and religion and other essays*. Boston: Beacon Press, 1948.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 47-181.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Hermes Trismégiste: Corpus Hermeticum*. Tomo I. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Hermes Trismégiste: Corpus Hermeticum*. Tomo II. Paris: Les Belles Lettres, 1945.

PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. *The Hermetic Logos: reading the Corpus Hermeticum as a reflection of Graeco-Egyptian mentality*. 2010. Tese (Doutorado em História das Religiões). Universität Basel, Basel, 2010.

PINCH, Geraldine. *Magic in ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2006.

RITNER, Robert Keith. *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.



SCOTT, Thomas McAllister. *Egyptian elements in Hermetic literature*. 1987. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos). Harvard University, Cambridge, 1987.

SCOTT, Walter (ed.). *Hermes Trismegistus: Hermetica*. Oxford: Shambhala, 1993.

THOMPSON, Dorothy J. *Memphis under the Ptolemies*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic literature I: antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. p. 487-498.

VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden: Brill, 2012.



RODRIGUES, Elisa. *Ensino religioso reflexivo: uma proposta a partir da Ciência da Religião*. 2. ed. São Paulo: Recriar, 2024. ISBN: 978-65-5372-136-4.

Margarida Maria Sibaldo Ribeiro Alves¹

O livro *Ensino religioso reflexivo: uma proposta a partir da Ciência da Religião*, escrito pela Profa. Dra. Elisa Rodrigues, foi publicado em segunda edição pela Editora Recriar em 2024. A autora possui formação em Ciência da Religião, atuando como docente e pesquisadora em cursos de graduação e pós-graduação na Universidade Federal de Juiz de Fora. Dedica-se, ainda, à produção e publicação científica de vários temas relacionados à religião, epistemologias e pedagogias da Ciência da Religião. Valendo-se de um vasto conhecimento, tanto no campo teórico quanto no empírico, a autora reuniu um relevante material para a comunidade acadêmica. A obra analisada trata de temas como a trajetória do Ensino Religioso, modelos e propostas de ensino, a epistemologia que sustenta os fundamentos teóricos, os objetos do conhecimento desse componente curricular, o processo que vai dos fundamentos da Ciência(s) da Religião à prática de ensino e o papel do Ensino Religioso na passagem da teoria à práxis, da ciência à sua aplicação. O objetivo primordial da autora nesta obra é conduzir os leitores a análises reflexivas das questões abordadas.

No início da obra, com o tema central “O Ensino Religioso ‘par e passo’ com a formação de um país”, dá-se ênfase ao binômio Religião-Estado no transcurso da história do Brasil. A autora evidenciou que, mesmo com a formação do Estado secular brasileiro, a religião sempre teve seu lugar e seu papel no contexto social e educacional do país. No primeiro subtópico, com o título “Religião, campo, substrato de cultura, referências religiosas e outros conceitos”, a autora discorre sobre o fato de que a religião sempre esteve presente em todas as fases da formação do Brasil, do período colonial ao republicano, com intensa participação no que tange à política, ao ordenamento social e à concessão de noções de moralidade, conduta e imaginário social. No segundo subtópico do capítulo um, “O binômio Religião-Estado: a formação do Estado secular”, o conteúdo

¹ Professora de Educação Básica da Rede Estadual de Ensino de Sergipe e Coordenadora Pedagógica da Rede Municipal de Ensino do Município de Canindé de São Francisco, Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PPGCR da Universidade Federal de Sergipe – UFS. lattes.cnpq.br/7472901975900888 <https://orcid.org/0009-0009-2458-3232>.



versa sobre a fundação do Estado democrático de direito, enfatizando a importância dos debates e acordos para se chegar a ele. O Estado secular moderno, segundo a autora, não prescinde da religião, mas a considera uma agência que representa um grupo social. O subtópico seguinte é denominado “A questão do Ensino Religioso no Brasil: notas históricas”. Nele, a autora faz um breve histórico sobre a evolução do Ensino Religioso, salientando, em cada época, a forma como a disciplina foi oferecida, bem como os documentos legais e normativos que fundamentaram tal oferta, em consonância com as mudanças decorrentes das fases de formação do Estado. O subtópico intitulado “Novos documentos à vista: BNCC e DCNs para as Licenciaturas em Ciências da Religião”, apresenta de forma sucinta, porém satisfatória, como a Base Nacional Comum Curricular, de 2017, considera o componente curricular Ensino Religioso, seus objetivos, as competências específicas, as unidades temáticas e os eixos de conteúdo. A autora enfatiza também importantes questões sobre a formação de professores para a prática do Ensino Religioso, discorrendo sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para as Licenciaturas em Ciência da Religião, documento homologado em 2018, assunto que merecia ser intensificado.

O segundo capítulo, “Modelos e Propostas de Ensino Religioso”, apresenta no subtópico inicial, um caso ilustrativo que reafirma o caráter facultativo do Ensino Religioso para o aluno, da liberdade religiosa e da livre expressão de religiosos e não religiosos, chamando a atenção do leitor para situações que envolvem o componente curricular, nas escolas públicas, questionando a LDB acerca de uma proposta capaz de atender às orientações dispostas na legislação. No subtópico seguinte, denominado “Ensino religioso: controvérsias iniciais”, a autora comenta, brevemente, as mudanças sofridas pelo Ensino Religioso no decorrer do tempo e suas implicações. No subtópico seguinte, intitulado “Alguns modelos de ensino religioso”, Rodrigues faz um paralelo entre três modelos de Ensino Religioso, quais sejam: catequético-doutrinal, teológico-ecumênico e Ciências da Religião, discorrendo, sinteticamente, sobre cada um deles. De acordo com os parâmetros utilizados, a autora deixa evidente que o terceiro modelo atende com primazia às normas estabelecidas pela LDB, tratando-se da epistemologia do Ensino Religioso. O último subtópico do segundo capítulo é denominado “Deslocamento do ensino religioso: da teologia à ciência da religião”. Nele a autora apresenta as reflexões do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, FONAPER, por meio da redação



dos PCNs, nos quais se propunha que o Ensino Religioso fosse realizado nas escolas públicas, sem proselitismo religioso e atento ao contexto da diversidade religiosa típico do Brasil.

Prosseguindo, com o terceiro capítulo denominado “Por uma epistemologia para o ensino Religioso. Fundamentos teóricos para a docência”, a autora começa desenvolvendo o subtópico “A secularização da prática docente” com o intuito de evidenciar as prováveis causas que embasam a discussão sobre a retirada ou permanência do ensino religioso nos currículos das escolas públicas. Nesse subtópico e nos outros três do mesmo capítulo, quais sejam: “Ciências da Religião, o que é?”, “A Ciência da Religião no Brasil” e “O ensino religioso e a abordagem da religião como fenômeno”, Rodrigues se detém, de forma limitada, como admite, em apresentar argumentos acerca da evolução do Ensino Religioso, das perspectivas ao longo do tempo, dos objetos de ensino e das abordagens pedagógicas, assim como do processo de secularização, sempre, e apropriadamente, apontando a Ciência da Religião como instrumento capaz de promover a construção do conhecimento sobre religião, tanto no contexto acadêmico quanto no social.

O quarto capítulo, “Ensino Religioso e seus objetos do conhecimento”, foi dividido em quatro seções. Na primeira seção, “Quando os conteúdos são significativos”, o foco maior da autora está sobre a forma como o Ensino Religioso é encarado. Para ela, é mais profícuo pensar o componente curricular como um processo contínuo que contribui para a formação de pessoas reflexivas que estão no mundo e nele agem. A autora enfatiza, acertadamente, que a educação, quando vista somente como prática social, restringe-se a um mero processo de transmissão do conhecimento e se torna fria, desprovida de sentido e tecnicista. A Profa. Dra. Elisa Rodrigues coloca que muitos componentes curriculares trazem reflexões sobre a existência humana e todas as questões subjacentes. A autora enfatiza que o Ensino Religioso, que faz parte da bagagem que o estudante leva à escola, é apresentado como meio de tematizar essas questões, de modo reflexivo, com base nas experiências religiosas dos crentes e dos não-crentes, para estes, na forma de negação. Nas seções seguintes do quarto capítulo, “Educação e religião”, “Religião, fenômeno religioso e experiência religiosa” e “A experiência religiosa como chave interpretativa para o ER reflexivo escolar”, Rodrigues problematiza, com propriedade, o viés conservador que reprime a reflexão sobre a diversidade religiosa; propõe, sensatamente,



o desenvolvimento de um ensino religioso como estímulo à liberdade de opinião, informação e decisão. Por fim, apresenta como proposta, um ensino que persiga a construção, pelo educando, de uma consciência de ser-sujeito na história e do direito de pensar e ser diferente, condições singulares, sobretudo nesse contexto.

A seguir, no quinto capítulo “Fundamentos da Ciência da Religião aplicados à prática do Ensino Religioso”, a autora começa apresentando a Ciência da Religião como referência para a prática do Ensino Religioso e questiona qual seria o embasamento que esse campo de estudo pode oferecer. Respondendo ao próprio questionamento, Rodrigues explica, de forma breve, logo na primeira seção “Primeiros fundamentos”, que tais fundamentos, como instrumentos teóricos e práticos, podem ser entendidos como condições que antecedem a construção do saber específico sobre religião, mas também como um conjunto de conhecimentos básicos de introdução ao campo de estudo, cuja finalidade é construir a compreensão do fenômeno religioso. Na segunda seção do quinto capítulo, “Quando os fundamentos são pontes”, a Profa. Dra. Elisa Rodrigues lembra que a religião ou o fenômeno religioso, antes de ocupar lugar no currículo escolar, já existia na vida das pessoas e que chega à escola em suas bagagens pessoais. A autora lembra, com coerência, que todo educando tem sua história. Na seção, “Uma pedagogia da experiência aplicada ao ensino sobre religião”, a autora enfatiza que os relatos de experiência da religião, que traduzem o fenômeno religioso, são de suma importância para o ensino do componente curricular e faz, também, um importante questionamento: “No processo de ensino-aprendizagem do Ensino Religioso, quem é o sujeito e quem é objeto?” (Rodrigues, 2024, p.117). Nas últimas três seções do capítulo, “A prontidão para descobrir e aprender sobre religião”, “Pedagogia da experiência e alguns insights para práticas do Ensino Religioso” e, por fim “A produtividade das dinâmicas exploratórias”, a autora faz importantes considerações aos docentes de Ensino Religioso, focando numa prática pedagógica consciente e reflexiva, pautada na subjetividade dos educandos, bem como no desenvolvimento da alteridade.

No sexto e último capítulo, é apresentado em forma de questionamento, qual seja, “Não é o que a Ciência(s) da Religião pode fazer pelo Ensino Religioso. A pergunta é: O que o Ensino Religioso pode fazer pela(s) Ciência(s) da Religião?”. Começando com o tópico, “O desenho do quadro”, a Rodrigues define qual a Ciência da Religião que interessa ao Ensino Religioso reflexivo, entendendo o termo reflexivo como noção de



consciência reflexiva e esta como um caminho do meio, o qual conduz a um convívio coletivo com respeito ao pluralismo de ideias, de crenças, de filosofia e ideologias de vida. A partir do subtópico “Ciência(s) da Religião no Brasil: uma área encastelada”, a autora apresenta fatos, cronologicamente organizados, sobre a área em estudo, para inferir que existem muitos conhecimentos produzidos... Porém, para que a Ciência da Religião possa alcançar sua função social, faz-se necessário que desça da torre do castelo. Com isso, a autora traz, no subtópico seguinte, “A educação como campo de aplicação da Ciência da Religião”, questões acerca da formação de cientistas da religião, tanto pesquisadores quanto educadores, que sejam capazes de conduzir a aplicação da ciência à práxis de intervenção e transformação social. E, segundo a autora, nessa passagem da teoria para a práxis, da ciência para a sua aplicação, é que a Ciência da Religião poderia ganhar o jogo pelas mãos do Ensino Religioso e é justamente esse o assunto que Rodrigues intensifica na última subdivisão do último capítulo, “Resumindo: o que o Ensino Religioso pode fazer pela Ciência(s) da Religião no Brasil”.

Na conclusão do livro, a autora confessa não ser original ao afirmar que não possui conclusões finais. Entre muitos pontos, Rodrigues cita a influência do fenômeno religioso em várias dimensões da vida do ser humano; apresenta uma proposta de Ensino Religioso reflexivo a partir da Ciência da Religião, que visa a compreensão de verdades religiosas sem reificá-las; considera a pedagogia da experiência como uma ponte; lembra que sua obra não é um ponto final na discussão e finaliza considerando o Ensino Religioso “um belo devir”.

O objetivo da Prof. Dra. Elisa Rodrigues foi alcançado pois apresentou temas extremamente relevantes e, conforme o propósito da obra, induziu o leitor ao pensamento reflexivo. Porém, as colocações acerca dos temas em estudo, apesar de muito bem apresentadas e problematizadas, como a própria autora admite, não se esgotaram, até porque, como qualquer outra ciência, a Ciência da Religião segue em permanente construção. No entanto, alguns temas, devido à relevância para a comunidade acadêmica, mereciam ser aprofundados, o que não ocorreu. Não se sabe se a autora agiu propositalmente; contudo, tal metodologia deixou, como resultado, um estímulo para o próximo passo.